



Colonialidad del saber y literatura: Invención y anulación del indígena en *Patria y Libertad (Drama Indio)* de José Martí¹

Juan Blanco

Introducción

Patria y Libertad (Drama Indio) es un texto teatral en dos actos escrito por José Martí durante su estancia en tierras guatemaltecas. El mismo fue elaborado a partir de la solicitud que le hiciera Antonio Batres con ocasión de la conmemoración del día de la independencia. Dicho drama tuvo “una única representación [...] en la Escuela Normal de Guatemala” (Corleto 1996, p.27). A dicha representación asistirían estudiantes y miembros del gobierno de turno. La relevancia de dicho documento estriba en el hecho de que es uno de los pocos trabajos dramáticos elaborados por el intelectual cubano.

El presente trabajo consiste en un acercamiento crítico al contenido ideológico que precede y subyace a dicho texto martiano. La interpretación del sentido político, cultural e ideológico que anida en el texto dramático de Martí se elabora a partir de la comprensión histórica de la discursividad hegemónica predominante en Guatemala hacia finales del siglo XIX en la que dicho texto queda signado. El escritor, el creador, el autor, establece sus creaciones ficcionales a partir de un horizonte de sentido discursivo que hace factible, creíble, verificable o probable este tipo de productos. Atisbar la situacionalidad contextual que acompaña a *Patria y Libertad (Drama Indio)* nos ofrece indicios de interpretación acerca de la visión de José Martí sobre el indígena guatemalteco. Dejar constancia de esta visión martiana sobre el indígena, asentada en una determinada y determinante situacionalidad discursiva que funge como telón de fondo de la obra teatral, es el objetivo final del presente artículo.

Más allá de cualquier apreciación libertaria o patriótica de la obra, que puede hacerse desde el actual horizonte criollo-ladino contemporáneo, queremos dejar constancia de la implícita y silenciosa dinámica de violencia y negación de la alteridad indígena a partir de la consideración de la discursividad hegemónica subyacente al texto. *Patria y Libertad (Drama Indio)* sería, según nuestra lectura interpretativa, un engendro más de la actividad, inconsciente quizá, violenta que el letrado criollo-mestizo realiza en la pretensión de representar al *otro* y hablar en su nombre. El amplio horizonte de comprensión desde el cual ofrecemos este particular sentido serán los estudios postcoloniales.² Éstos consideran que la «colonialidad del saber» no es superada con el hecho de haber logrado la independencia económica o política por parte de las antiguas colonias.³ «La colonialidad del saber» es una condición

¹ El presente artículo es el resultado final de la ponencia “Invención y anulación del indígena en *Patria y Libertad (Drama Indio)* de José Martí. La misma se llevó a cabo en el marco de la VI Conferencia “José Martí y los desafíos del siglo XXI para Centroamérica y el Caribe”, titulada *La ruta de la dignidad. La migración cubana en el continente en el siglo XIX*. Guatemala, 20-22 de abril de 2009.

² Para una introducción a los estudios postcoloniales pueden consultarse a Santiago Castro-Gómez (2005) y Miguel Mellino (2008).

³ “Lo que teóricos provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una *dimensión epistémica* vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de *colonialidad* antes que de colonialismo

histórica de los grupos de poder, a los que pertenecen generalmente los letrados⁴, que continúan reproduciendo a través de sus discursos el imaginario heredado del colonizador. El criollo y el mestizo latinoamericano de finales del siglo XIX continuaron reproduciendo la comprensión cosmovisional del grupo colonial dominante. Esto implicó el olvido, la anulación y, muchas veces, la eliminación física de todos aquellos que no se adecuaban a dicho imaginario hegemónico. El indígena guatemalteco fue la principal víctima del período postindependentista, período que representa la continuación de la colonialidad internalizada en los grupos hegemónicos.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos hacer, para iniciar, una lectura crítica del título mismo del texto teatral. *Patria y Libertad (Drama Indio)*, nos daría una primera idea de lo que aquí queremos dejar asentado. “Patria” y “Libertad” –términos profundamente enraizados en la tradición liberal decimonónica–, tendrían como resultado lo que se encuentra entre paréntesis: “Drama Indio”. Para el efecto, la palabra “drama” no debería ser comprendida en su referencia literaria-teatral, sino en otra de sus connotaciones tradicionales: como hecho de la vida real que nos conmueve por la dureza, violencia o rigor con que dicho suceso se lleva a cabo. En este sentido, el “drama” vivido por el “indio” sería el consecuente producto de la discursividad hegemónica que se constituye a sí misma desde las ideas de “Patria” y “Libertad”, que únicamente toman sentido a partir del proyecto hegemónico liberal predominante en la época y sociedad en la que Martí escribe su obra. Proyecto liberal, además, que habría de provocar la expropiación de tierras comunales indígenas, a partir de la Reforma Liberal de 1871, llevada a cabo por Justo Rufino Barrios; proyecto que veía la forma de vida indígena como un obstáculo al progreso y desarrollo de la nación; proyecto que asumiría la anulación y sometimiento del otro como estrategia necesaria para la construcción de *la patria del criollo*; proyecto liberal, finalmente, que haría de la vida del “indio” *un drama* nada ficcional.

Para nuestro trabajo utilizaremos la valiosa edición de *Patria y Libertad (Drama Indio)* publicada en Guatemala, por la editorial Oscar de León Palacios en 1996, en ocasión del centenario de la muerte de José Martí (1895-1995). A esta edición le acompañan dos importantes estudios: el primero de Luis Luján Muñoz, titulado *Guatemala y José Martí*, y, el segundo, a cargo del dramaturgo Manuel Corleto, *El teatro de Martí en Guatemala ayer y hoy*. Por otro lado, el inestimable valor de la edición consiste en la facilitación, para el estudioso, tanto del texto final que serviría para la representación teatral, durante la ocasión ya mencionada, así como de, en un apéndice, una nota del mismo José Martí sobre la obra, un fragmento suelto, y, de suma importancia, un borrador que debió anteceder a la versión final. Este borrador dramático consta de, en palabras de Corleto (1996), “escenas y personajes que no aparecen en la versión final” (p.28). La importancia de este borrador consiste en la posibilidad de contar con insumos adicionales para el efectivo logro de nuestro propósito.

para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno.” (Castro-Gómez 2005a, pp.19-20).

⁴ “Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la ‘civilización’ y que anticipaba el sueño modernizador de las élites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones”. (Castro-Gómez 2005b, p.148)

1. Proyecto liberal como horizonte de sentido histórico

A su llegada a Guatemala, José Martí encontrará un ambiente político, socioeconómico y cultural particularmente determinado por las recientes reformas liberales promovidas por Justo Rufino Barrios. Martí llega al país a inicios de 1877, rápidamente se convierte en uno más de los simpatizantes de la ideología oficial del momento: el liberalismo.⁵ Una simpatía que surge a partir de la constatación del desarrollo y progreso guatemalteco que evidenciaba un fuerte compromiso con el proceso de modernización del país. Su vinculación y protagonismo al interior de la Sociedad Literaria *El Porvenir*⁶, compuesta por intelectuales y políticos de corte liberal, también nos ofrece elementos de juicio para asumir el hondo compromiso del intelectual cubano con la ideología liberal y, por ende, con las prácticas políticas y económicas inspiradas en dicha perspectiva ideológico-discursiva. Si a lo anterior aunamos la particular valoración y actitud de los simpatizantes del proyecto liberal hacia el indígena, tendríamos el panorama general del horizonte de sentido en el cual se inserta Martí y desde donde muchos de sus escritos encontrarían un sentido contextual y no sólo estético. Las palabras de Jorge Camacho, expresadas en su texto *Liberalismo y etnicidad: las crónicas mexicanas y guatemaltecas de José Martí*⁷, son muy acertadas en virtud de lo antes expuesto, “los escritos que nos quedan de su estancia en Guatemala [...] indican que estaba muy de acuerdo con las medidas que habían tomado los gobiernos liberales de García Granados y de Barrios.” De hecho, en su texto de 1878, titulado *Guatemala*, Martí (1998) nos recuerda los frutos extraordinarios de la revolución liberal diciendo: “vínose a la libertad por una revolución sencilla y extraordinaria, admirable y artística.” (p.21). Más adelante añade:

30 de Junio se llama [una calle central], porque fue en aquel día agosto, cuando las tropas redentoras que vinieron de Comitán a Guatemala con la rápida brillantez de una leyenda, entraron entre vítores unánimes en aquella tierra animada y ansiosa; había sido el ejército libertador tan afortunado en la lid como clemente en la victoria [...] Treinta y tres hombres comenzaron en la frontera mexicana la campaña [...] Revolución extraña, radical en resultados, fabulosa en fortuna, generosa en medios. Ni la manchó sangre inútil, ni esterilizó las sementeras. Sea loada.” (pp.27-28)

Acerca de las virtudes del liberalismo, en el mismo texto, afirma Martí:

En ese instante mismo trueca su forma la ciudad dormida. A esencia liberal, activa forma. [...]La ciudad llevada del instinto derriba el claustro de Santo Domingo, tumba de almas, y lo trueca en depósito de frutos [...]; arranca su huerta, mansión antigua de opulentas coles, a la iglesia de la Recolección, y la convierte en escuela politécnica, mansión ahora de inteligencias ricas y

⁵ Afirma David Vela (1953): “En Guatemala [Martí] encontraría afinidades con el régimen establecido por la revolución del 71, si bien contiene expresiones de elogio por temor de ser confundido con serviles que comerciaban con la lisonja. Es bien recibido, desde luego, por el elemento liberal y funcionarios de gobierno, formando en ese círculo muchas de sus opiniones sobre Guatemala.” (p.357)

⁶ Al respecto puede consultarse a Máximo Soto-Hall 1966, pp. 51-72.

⁷ En línea. Disponible en: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v19/camacho.html> [Fecha de Consulta: 18/03/09]. Agradezco al autor del texto la facilitación del mismo. En adelante, para referirme a dicho texto, sin paginación, citaré únicamente el apellido del autor.

vivaces [...] La nueva religión: no la virtud por el castigo y por el deber: la virtud por el patriotismo, el convencimiento y el trabajo. (pp.23-24)

El liberalismo decimonónico guatemalteco se presenta como la *discursividad* hegemónica explícita que le dará sentido al trabajo de aquél que fue, según Luján Muñoz (1996), “el último **criollo** en cerrar el círculo de los procesos de independencia iberoamericanos.” (p.9. Énfasis añadido). Esta *discursividad* hegemónica de la cual fue víctima, pero también victimario, José Martí, será tenida en cuenta en este trabajo – aunándole a esto los prejuicios y tendencias teóricas del autor de este artículo– a partir de una *discursividad otra* a la decimonónica que hace factible una particular *visibilización* de la misma –sin olvidar el correspondiente *ocultamiento* en toda *visibilización*–, posibilitante de una comprensión *otra* de las relaciones o entrapamientos de la producción estética de Martí con la *discursividad* hegemónica en la que estaba inserto.

José Martí, tal como se comenta en la presentación al texto martiano *Guatemala* (Martí 1998),

[a]unque publicó poco –según lo hallado hasta el presente–, el aula y la tribuna, sin embargo, le permitieron resaltar con brillantez en aquella sociedad que se adentraba por los caminos de las reformas liberales, principalmente por medio de la disolución de las viejas formas de propiedad de la tierra, el impulso a la agricultura comercial para ocupar un espacio en el mercado capitalista entonces en expansión y la creación de un sistema de enseñanza oficial que apoyase a ese afán de modernización. (p.7)

En torno a dichas temáticas –política, economía y educación– Martí desarrollará una serie de recomendaciones que evidencia el apoyo del cubano al proyecto liberal impulsado por Justo Rufino Barrios.⁸ En un artículo de reflexión de 1878 Martí comenta acerca del valor “de la disposición dictada por el Ministro de Gobernación en 17 de Octubre de 1876” (O.C. Tomo II, p.292), y señala acerca de la relevancia de las cuestiones importantes que se pretenden abordar y transformar con dichos disposiciones gubernativas: “creación, circulación y cambio de riquezas; mejoramiento de la raza aborigen; afianzamiento y aumento de la industria agrícola [...]; establecimiento de las escuelas” (p.294). Sobre la última Martí comenta: “Nada garantiza tanto los sentimientos liberales del Gobierno actual, como la prisa que demuestra por difundir la instrucción” (p.295). Acerca de la segunda, recomienda: “al progreso agrícola deben enderezarse todos los esfuerzos, todos los decretos a favorecerlo, todos los brazos a procurarlo, todas las inteligencias a prestarle ayuda” (p.295). Todos estos comentarios nos permiten afirmar que Martí secunda las propuestas reformistas de la administración del presidente Barrios, la simpatía frente a las política agrarias y al impulso educativo que fomentará el espíritu del liberalismo son evidentes en las reflexiones martianas.

Teniendo en cuanto lo anterior nos interesa, sin embargo, señalar la importancia de la articulación del tema del indígena en el entramado expuesto. Acerca de los indígenas dice Martí en el texto arriba citado: “La mejor revolución será aquella que se haga en el ánimo terco y tradicionalista de los indios” (p.294). Más adelante agrega:

⁸ En nuestro texto *Modernidad y metamodernidad en el discurso de José Martí sobre el indígena* (Blanco 2008) ahondamos en las propuestas desarrolladas por Martí en sus textos políticos de opinión publicados durante su estancia en Guatemala.

La raza indígena. Muy difícil problema, que demasiado lentamente se resuelve; sobre los que se echan con descuido los ojos, cuando el bienestar de todos los que en esta tierra viven de él depende. Estos informes confirman lo que de los indígenas se sabe. Son retraídos, tercos, huraños, apegados a sus tradiciones, amigos de sus propiedades, enemigos de todo estado que cambie sus costumbres. (p.295)

Si bien Martí reconoce que este modo de ser del indígena ha sido el resultado de los constantes abusos a los que han estado sometidos, la transformación de los mismos tiene como finalidad última el hecho de que una vez instruidos en la visión «occidental» éstos “serán el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora” (p.296). Para solucionar este problema Martí aconseja acerca de los ladinos: “Debe aconsejarseles suavidad y calma: –y que para asegurar mejor sus intereses los sepan por algún tiempo contener.” (p.296) El proyecto liberal que tiende, entre sus fines, al mejoramiento de la raza indígena encontrará en el discurso martiano un aliado importante.

El horizonte discursivo de la época contará con la sentencia aprobatoria de José Martí. Todo lo que implique ponerse en la línea del progreso liberal no podrá ser puesto en duda. Los liberales, al igual que Martí, saben que de los indígenas dependerá también este progreso proyectado. Todo lo que por ellos pueda hacerse, con el fin de que aporten al proyecto de nación establecido por los criollos y ladinos, será importante. Martí se vuelve, en este sentido, en un cómplice de la discursividad liberal de aquella época. Los escritos de la época estarán cargados de esta ideología.

Empeño por la educación, afán de reforma agraria, mejoramiento del indígena y una actitud anticlerical, serán las coordenadas de sentido desde las cuales se articula el discurso martiano presente en los textos redactados por aquellos años. A estos elementos distintivos de la ideología liberal habría que añadir uno más: la configuración del sujeto individual.⁹ El individuo libre, propietario, emprendedor, trabajador, regido por las leyes seculares, intelectual –deseable–, será el punto de partida para llevar a cabo las grandes empresas propuestas por el proyecto liberal. En su breve libro *Guatemala*, Martí (1998) afirma lo siguiente:

La tierra es la gran madre de la fortuna. Labrar la una es ir derechamente a la otra. De la independencia de los individuos depende la grandeza de los pueblos. Venturosa es la tierra en que cada hombre posee y cultiva un pedazo de terreno. (p.31)

Si esta loa a la tierra y al individuo propietario de un pedazo de la misma la comparamos con el reproche a la dinámica no individualista del indígena expuesto en el siguiente texto –escrito en México en 1875, apenas dos años antes de la llegada de Martí a nuestro país–, podríamos afirmar, nuevamente, que el discurso liberal –con la fuerte carga etnocentrista que presupone– subyace en el horizonte de sentido de los textos martianos:

⁹ Todos estos elementos, enmarcados en el macro proyecto hegemónico de la *modernidad* occidental. Las dimensiones básicas configurantes de dicha *modernidad* fueron: “1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); la ‘naturalización’ tanto de las relaciones sociales como de la ‘naturaleza humana’ de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de la múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber.” (Lander 2005, p.22)

*Todo despierta al amanecer, y el indio duerme: hace daño esta grave falta de armonía [...] ¿Qué ha de redimir a esos hombres? ¿La enseñanza obligatoria, cuyos beneficios no entienden y cuya obra es lenta? No la enseñanza solamente: la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido. En la constitución humana, es verdad que la redención empieza por la satisfacción del **propio interés**. Dense necesidad a estos seres: **de la necesidad viene la aspiración**, animadora de la vida [...]* (Martí, O.C. Tomo II, p.794. Énfasis añadido)¹⁰

El texto anterior nos permite comprender las palabras escritas por Martí en 1878, en donde justifica la expropiación de las tierras indígenas por parte del gobierno liberal en pro de los beneficios del progreso y de una modernidad impedida por la condición de la raza indígena que no parece buscar el “propio interés”, que no posee la “necesidad” que produce la “aspiración”:

*La raza indígena, habituada por imperdonable y bárbara enseñanza a la **pereza inaspiradora** y a la egoísta posesión, ni siembra ni deja sembrar, y enérgico y **patriótico**, el **Gobierno a sembrar la obliga, o permitir que siembren**. Y lo que ellos, **perezosos**, no utilizan, él, ansioso de **vida para la patria**, quiebra en lotes y los da. –Porque sólo para hacer el bien, la fuerza es justa.* (Martí 1998, p.47)¹¹

En ambos textos se nos muestra la visión de Martí sobre el indígena, una visión común a su época y a la discursividad hegemónica que la determina. Estos indígenas, perezosos e inaspiradores parecen ser un pernicioso obstáculo para la “patria”, una carga para el progreso. Desde este supuesto moderno-liberal se justifica la expropiación de las tierras de los indígenas que el gobierno de Barrios había realizado para ofrecerlas a hombres occidentales capaces de aspirar, moverse por el “propio interés”. El gobierno liberal, “patriótico”, en beneficio de la “patria” expropia de sus bienes a los indígenas.

1.1. Liberalismo, café e indígenas

Los indígenas fueron los que menos beneficios obtuvieron de las reformas liberales encomiadas por Martí. El cultivo de café y el establecimiento de unas condiciones políticas, legales y económicas que propiciaran el desarrollo de dicha actividad, son fuentes de referencia imprescindibles para la comprensión de la importancia del proceso de expropiación de las tierras comunales indígenas y de la

¹⁰ Estas tendencias ideológicas seguirán vivas durante su estancia en Guatemala. En carta a Manuel Mercado, con fecha del 21 de septiembre de 1877, Martí (1993) le encomienda a su amigo: “A Peón que se prepare a leerme el nuevo drama. –A Sánchez Solís, que he de hacer una de las obras de mi vida, escritas y prácticas, de la regeneración de los indios. –Esta es una obligación que tengo con mi alma y con su bondad.” (p.88)

¹¹ ¿Habrá sido a este párrafo al que se habrá referido Martí (1993) en su carta a Manuel Mercado el 9 de enero de 1878?: “Ahí le envío el resto del libro: corríjamelos con cuidado, y adivine lo que no entienda, que V. sabe de eso. –Cuídeme el párrafo de los pobres indios.–” (p.108). Quizá Martí se refiera a este otro: “El porvenir está en que todos lo desean. Todo hay que hacerlo: pero todos, despiertos del sueño, están preparados para ayudar. Los indios a veces se resisten; pero se educará a los indios. Yo los amo, y por hacerlo lo haré.” (Martí 1998, p.83) Como veremos más adelante, este “a veces se resisten”, referido a lo que en Guatemala se vive durante los años de 1877 y 1878, tomará un violento significado.

legislación –a la que parece referirse Martí al afirmar: “el gobierno a sembrar la obliga”– que permitirá a los cafetaleros contar con mano de obra suficiente para desarrollar el cultivo y cosecha del grano.

La revolución liberal de los años setentas comienza a prepararse a partir, por un lado, de la paulatina decadencia de la demanda internacional de la grana¹² y, por otro, del creciente auge del cultivo del café que sustituirá a la primera.¹³ Las solicitudes expuestas al gobierno por parte de los pocos cafetaleros hacia mediados de la década de 1860 (exoneración de pago de impuestos y de los diezmos eclesiásticos, una reforma crediticia y otras medidas necesarias), demuestran que la sustitución de la producción de la grana por la del café sería un punto de interés que llevaría a muchos pequeños cafetaleros a apoyar, o al menos ver con simpatía, el cambio revolucionario de los liberales dirigidos por Miguel García Granados y Justo Rufino Barrios. Lo anterior hace comprensible que “[a]l finalizar la década de los años de 1860, los cafetaleros habían identificado sus principales exigencias o reivindicaciones en estas tres: capitales, brazos y caminos.” (Villamar 1971, p.14).

En este apartado nos interesa comentar sobre la segunda de dichas exigencias: la necesidad de brazos para el cultivo. En torno a esta demanda girarán las diferentes reformas a los medios de apropiación de la tierra apta para el cultivo de café. Los objetivos para la obtención de los terrenos aptos para el café serían las propiedades de la Iglesia y los terrenos comunales. Las componendas políticas entre los terratenientes conservadores del antiguo régimen y las ambiciones económicas de los ascendentes liberales permitirían que los primeros no se vieran significativamente perjudicados por las normativas erigidas por el poder liberal (Cfr. Cambranes 1985, p.329). Una vez descartada la expropiación de las propiedades de los terratenientes del antiguo régimen, quedaba únicamente la nada despreciable oportunidad de los bienes eclesiales e indígenas.¹⁴ Al respecto comenta Cambranes (1985):

El capitalismo emergente consideraba vital para su desarrollo quebrar la espina dorsal del poder político de los grandes terratenientes de origen colonial, especialmente el de la Iglesia. El hecho de que las comunidades campesinas poseyeran las tierras más apropiadas para el cultivo del café, hizo que los voraces caficultores fijaran su atención en ellas. (p.327)

Es sabido que el cultivo de la grana no requería mano de obra en grandes cantidades, pero una vez sustituida ésta por el café, la demanda de trabajadores fue algo connatural a la dinámica de la producción del grano. La “necesidad de brazos” se debe, entonces, a que “la recolección de la cosecha de café debe hacerse en poco tiempo, a efecto de evitar la pérdida de la misma: condición natural material dependiente de la naturaleza del cultivo, que exige disponer oportunamente de tanto mayores cantidades de brazos, cuanto más grande sean las extensiones cultivadas” (Villamar 1971, p.16).

¹² Al respecto nos cuenta Villamar 1971: “de la última anotación hecha [en el cuadro del decrecimiento de la demanda de la grana] para el año 1860, al siguiente, cuando Rafael Carrera presentó su informe al Congreso advirtió sobre las malas cosechas y la baja en los precios internacionales, mismos conceptos que habría de repetir de su informe siguiente -1862. Ya para 1863, los precios internacionales habían descendido tanto que los cultivadores se apresuraban a vender, llegando el precio de una manzana de nopal a los \$300.” (p.8)

¹³ Pueden consultarse en Villamar (1971, p.10-11) los beneficios, en rápido aumento, que dicho cultivo y exportación rendían desde 1850.

¹⁴ Afirma Martí: “En América, pues, no hay más que repartir bien las tierras, educar a los indios donde los haya, abrir caminos por las comarcas fértiles, sembrar mucho en sus cercanías, sustituir la instrucción elemental científica, y esperar a ver crecer los pueblos.” (Citado en Vela 1953, p.143)

La apuesta por la modernización de Guatemala dependería del esfuerzo que el gobierno liberal pusiera para el desarrollo del cultivo de café. El respaldo del gobierno liberal por este monocultivo haría comprensible el hecho que

[d]esde el primer momento en que fue formulada esta reivindicación de los cafetaleros, apareció la ominosa tradición del trabajo forzado, de la sujeción de la mano de obra. Las peticiones y alegatos a favor de facilidades para la obtención de brazos, recuerdan bastante los de la oligarquía colonial, dominantes desde finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII. (Villamar 1971, p.17)

El progreso de la patria estaría supeditado a la dominación por parte de los cafetaleros, y del concomitante respaldo jurídico, de la fuerza de trabajo que representaban los indígenas. Tener medios legales para comprometerlos a trabajar en las fincas fue uno de los principales requisitos que harían posible la constitución de un proyecto económico nacional que encaminaría a la patria por el camino del progreso. A esto presupondría la expropiación de sus medios de mantenimiento que hasta entonces habían poseído.¹⁵ El paulatino apoderamiento de los terrenos comunales por parte de los responsables del “progreso” nacional sería la dinámica que llevaría paulatinamente al inminente despojo de antiguos territorios indígenas. La ideología justificante de este proceso haría hincapié en el beneficio patrio y en, como afirma Martí en varios de sus textos, los correlativos beneficios para el “perezoso” indígena. Así quedó definido en el siguiente documento con fecha 13 de agosto de 1873 por parte del Jefe Político Departamental de Escuintla:

“Los ladinos procuran la adquisición de tierras para sus plantaciones” [...]. “convencidos de que la riqueza consiste en la Agricultura, y los indígenas procuran conservarlas, no dejando extraerlas del dominio comunal por inmensas que sean sus porciones, y de aquí la falta de armonía entre ambas clases y los consiguientes disgustos. En Santa Lucía ya se ha concedido a la clase ladina gran parte del ejido, y transformado en hermosas y productivas fincas lo que antes fueron terrenos incultos, fincas donde ir a trabajar para adquirir lo necesario... y lo que es más, la esperanza del progreso, esta transformación benéfica de los indios...” (Citado en Cambranes 1985, pp.341-342)¹⁶

Muchos de los decretos de 1877, año en el que Martí entraría en contacto con Guatemala, pretendían reafirmar y legalizar el proceso iniciado en los primeros años de la década del setenta. Tanto el decreto 170, correspondiente al 8 de enero, como el 177, del 3 de abril, complementarían el proceso de consolidación de la república

¹⁵ Esta misma es la lógica seguida por la colonialidad: “La lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) económico: apropiación de tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad.” (Mignolo 2007, p.36) La literatura, o quizá más bien los letrados, parece articularse con dicha colonialidad.

¹⁶ Por esos años escribía Martí: “Amatitlán reparte tierras; Cobán recibe solicitudes incesantes; Sololá ha medido y distribuido 144 caballerías, baldías hasta hoy; y despierta su optimismo observar que, *‘elógiense las leyes sobre distribución de los terrenos, como si ya los pueblos comprendieran que la distribución de la propiedad, y el cambio de tierras productivas, aunque lastima preocupaciones de partido y añosos intereses tradicionales, es causa de la inmediata riqueza del país’*”. (Citado en Vela 1953, p.145. El subrayado es nuestro)

cafetalera guatemalteca. Acerca de las implicaciones prácticas del primer decreto dice Cambranes:

la conversión en propiedad burguesa de las tierras comunales, por medio del decreto 170, fue un cambio en las relaciones de propiedad a favor de los terratenientes criollos y de los finqueros interesados en el cultivo de café, que llevó a la ruina a la gran masa de campesinos comuneros, quienes de la noche a la mañana perdieron sus derechos como propietarios, viéndose arrastrados con más fuerza que nunca al trabajo asalariado forzoso y a otras formas de explotación precapitalistas. (1985, p.355)

La legalización del trabajo forzado se llevaría a cabo a través del ya mencionado decreto 177, conocido como *Reglamento de Jornaleros*¹⁷. En éste se estipulan una serie de artículos en los que se obliga a los no propietarios de tierras (sin mencionar a todos los expropiados de las mismas, pero presuponiéndolos) a emplearse en las fincas de café so pena de persecución jurídica y trabajos forzados (como si el empleo en las fincas no lo fuese ya). Con estos dos decretos el proceso de apoderamiento tanto de las tierras como de la mano de obra indígena sería una realidad legalmente creada.¹⁸

La imagen que de los indígenas nos ofrece Martí sólo puede comprenderse y justificarse en esta órbita de sentido del liberalismo ideológico que ve en el respaldo jurídico de la producción del café el medio para hacer progresar la nación:

*Y lo que ellos, perezosos, no utilizan, él [el gobierno], ansioso de vida para la patria, quiebra en lotes y los da. –Porque sólo para hacer el bien, la fuerza es justa. Para esto sólo: siempre lo pensé (Martí 1998, p.47)*¹⁹

David Vela (1953) nos sintetiza de forma bastante clara la participación aprobatoria de la violencia sobre el indígena por parte de Martí:

piensa que, “la mansa condición de los naturales favorece este llamamiento de la tierra”, sabe que los indios presentan algunas resistencias²⁰ –sobre todo en defensa de sus tierras comunales, de astilleros y ejidos– y acepta que se emplee la fuerza para hacerlos sembrar o que a todos permitan la siembra; advierte que “lógrese ya de muchos indios que vuelvan a la siembra del cacao, y sustituyan al rutinario maíz el café rico”. (p.146)

La imagen construida del indígena es estratégica dentro de todo el proyecto económico que gira en torno al cultivo del café. De esto Martí estaba bastante al tanto. El siguiente comentario acerca de la situación discursiva en la que está inserto el

¹⁷ Se tuvo a la vista la versión que aparece en Cambranes 1985, pp. 581-594.

¹⁸ Afirma Marta Casaús (2007), parafraseando a su vez a Cambranes: “muchos de estos liberales de origen ladino vuelven a los viejos prejuicios coloniales, como la inferioridad del indio, el alcoholismo, la pereza, para poder implantar el trabajo forzado. Si durante la Colonia se había colonizado en nombre de Dios y de la Corona, ahora se haría en nombre del progreso y de la civilización.” (p.127)

¹⁹ David Vela (1953) nos refiere de Martí esto otro: “De aquí estos decretos que reparten tierras, esas leyes que aderezan para el cultivo las extensiones que antes fueron inmóvil e improductivo privilegio de ejidos y comunidades. [...] Nadie debiera resistir estas medidas, si pensara que *lo que se sacrifica en bien de todos* refluye luego en bien de cada uno”. (p.146. Subrayado nuestro)

²⁰ Sobres estas “resistencias” puede consultarse el texto de Cambranes (1985), fundamentalmente las pp. 270-280 y pp.364-374.

intelectual cubano y que, por ende, determina en buena medida la visión sobre los indígenas, resulta adecuado a lo antes dicho.

Sumergido en el ambiente intelectual ciudadano a donde el **drama** de la vida rural llegaba borroso o no llegaba, la ideología imperante sobre las relaciones sociales de producción, parece envolverlo [a Martí] en la tradición secular que asigna al indio como características “naturales”, las que son puras representaciones enajenadas de quienes lo han explotado. Por eso lo vemos escribir a compás con los cafetaleros:

“Era Cobán, quince años hace, un pueblecillo oscuro, rico en indios caprichosos”²¹. O bien: “Los indios apáticos se quejan, pero el gobierno respeta a los buenos –¡y hay tan buenos!– y pasa por sobre los tercios raras veces malos”²². (Villamar 1971, p.50)

Si a lo anterior agregamos lo que el texto martiano añade, la idea aquí expuesta se hace más evidente:

Hoy no es sólo [Cobán] pintoresca morada de indígenas, sino bullicioso centro de adinerados cafetaleros, de holgados labradores, de laboriosos extranjeros. –Ha corrido la nueva de la fortuna de Cobán. El café la enriquece: la enriquecerá pronto el ganado. (Martí 1998, p.41)

La riqueza que se vislumbra en Cobán implica el proceso de sometimiento y trabajo forzado que los indígenas brindan a los “adinerados cafetaleros.” Claro está que, en palabras de Martí (1998), “[l]os indios a veces se resisten; pero se educará a los indios” (p.83). La riqueza de algunos es fruto del sometimiento laboral –legal, sin duda– de los muchos indígenas cuya imagen idílica en distintos momentos del discurso martiano desdice la profunda realidad de dominio impuesto sobre éstos. La bonanza de la producción cafetalera tuvo como soporte el sudor indígena. Cuán complejas y acusativas suenan las palabras de Davía Vela (1953) sobre Martí teniendo en cuenta el contexto de la época: “Lo que mira y lo que oye, lo convencen del porvenir agrícola de Guatemala y a través de éste presiente ‘una futura grandeza americana’”. (p.143)

“El ‘Reglamento de Jornaleros’ [...] sirvió –nos dice Cambranes– para fusionar las llamadas por William Z. Foster ‘tres formas de vasallaje laboral’: esclavitud, el peonaje y el sistema salarial en el campo.” (Cambranes 1985, p.266) Sobres estas coordenadas ha de comprenderse la imagen del indígena construida durante dichas décadas. José Martí contribuiría indirecta y directamente a la configuración de la misma a través de la estereotipada imagen que nos ofrece en sus escritos y que ya antes hemos señalado. La red discursiva en la que Martí está inserto lo convierte en el reproductor de una máscara estereotipada del indígena guatemalteco. Dicha máscara tiene objetivos políticos y económicos particulares, buscados por el gobierno y los cafetaleros liberales. Las alabanzas martianas al progreso del país encubren la dominación que sobre los indígenas conlleva el mismo.

Lo que Martí afirma en 1878 pareciera ser, tras un año de introducción en la política guatemalteca, un respaldo ciego al proceso liberal que tanto perjudicó a los indígenas:

-Revolucionarios útiles, comprenden que las revoluciones son estériles cuando no se afirman con la pluma en las escuelas y con el arado en los campos. Y benévolo y humano, en vez de desdeñar la pobre raza tanto

²¹ Martí 1998, p.41.

²² Martí 1998, p.57.

tiempo azotada y olvidada, no la relegan a las selvas, ni abruman sus espaldas con cargas ominosas, sino procuran infundirles, concediéndoselas, y llamándolos con avidez, la libre personalidad de que carecen. –La mejor revolución será aquella que se haga en el ánimo terco y tradicionalista de los indios. (OC. Tomo II, p.294)

Con lo anteriormente expuesto queda claro que en ningún momento hubo, por parte del proyecto liberal, la intención de relegar y desdeñar a la raza indígena. No. Los indígenas tendrían un lugar fundamental en el proyecto del progreso nacional. El proyecto liberal no pudo haberse llevado a cabo sin los indígenas. Sin embargo, las “cargas ominosas” no abandonaron a los indígenas; es más, fueron legisladas y, por ende, legalizadas. El “ánimo terco y tradicionalista de los indios” sería “revolucionado” a partir de un *Reglamento de Jornaleros* que permitiría utilizar su fuerza de trabajo en las fincas en pro del beneficio nacional y, por ende, del indígena. El indio tuvo un lugar primordial en el progreso guatemalteco, no cabe duda. Los cafetales no habrían podido salir adelante sin ellos.²³

Martí dejó registrado su conocimiento al respecto de las perturbadoras ocasiones en las que, en Quetzaltenango, la fuerza de trabajo no era suficiente en las fincas de café: “habla el otro de los millares de arrobas de café, que sin recoger dejó tendidas en la última cosecha, por escasez de brazos” (1998. p.33). La importancia de la mano de obra para el cultivo y cosecha del café es uno de los referentes fundamentales de las noticias que Martí constantemente dejó sobre los pueblos de Guatemala. Sobre Sacatepéquez nos comparte: “Rico es en brazos este departamento”. (1998. p.44) La siguiente cita martiana sintetiza bien la visión común de la época:

Y como nuestras tierras fueron por la naturaleza tan ricamente dotadas; como tenemos en todas partes a la mano este agente infatigable de producción, al progreso agrícola deben enderezarse todos los esfuerzos, todos los decretos a favorecerlos, todos los brazos a procurarlo, todas las inteligencias a prestarle ayuda. (O.C. Tomo II, p.295)²⁴

Desde esta idealización de la Patria y de lo que por esta deba hacerse, en contra de los bienes indígenas, se vislumbran unos indicios interpretativos que nos permitirán arrojar ciertas luces contextuales sobre el texto dramático *Patria y Libertad (Drama Indio)*. Ya desde las anteriores referencias discursivas podemos comenzar a presuponer el “drama” que vive el indígena en pro de la Patria y la Libertad, valores absolutos a los cuales deben subordinarse los indígenas.

²³ Martí no sale bien parado, teniendo en cuenta la información señalada, con el presunto favor que Felipe Pazos y Roque hace sobre el folleto *Guatemala*: “Por lo apasionado y lírico, no puede ser clasificado entre lo mejor de la producción Martiana, pero es un magnífico exponente de su ideario económico americano” (Citado en Vela 1953, p.141. El subrayado es nuestro) Y no sale “bien parado” en virtud de lo que dicho “ideario económico” representa para los indígenas del continente: trabajo forzado y explotación por parte del criollo y del mestizo.

²⁴ Lo fácil que le parece a José Martí la producción del café y el consecuente enriquecimiento del mismo, sin señalar las cargas que para ello debe asumir el indígena, lo expresó de la siguiente manera: “es ir, plantar, esperar y hacerse rico. Aquí dos, allí tres, muy raza vez más de tres años, y ya los fatigados brazos no bastan, ni aun con el ansia primeriza, a recoger del tapizado suelo la abundantísima cosecha”. (Citado en Vela 1953, p.137).

2. Invención y anulación del indígena en *Patria y Libertad (Drama Indio)*

De *Patria y Libertad (Drama Indio)* tenemos diferentes referencias que el mismo Martí nos dejó. Una de estas importantes referencias viene de una carta a Manuel Mercado fechada el 19 de abril de 1877, escrita en Guatemala. Al respecto Martí (1993) le comenta a su amigo que “para el sábado próximo tengo ofrecido hacer drama de una leyenda patria para que la representen los alumnos de la Escuela Normal” (p.77). El día de la representación de la obra sería, efectivamente, el sábado 21 de abril de 1877 por los alumnos de la Escuela Normal (Vitier 2004, p.154)²⁵. El gobierno liberal sería quien le haría el encargo de dicha obra dramática.²⁶ Al respecto Martí en 1895 dejó un anuncio acerca de la existencia del manuscrito: “Antonio Batres, de Guatemala, tiene un drama mío, o borrador dramático, que en unos cinco días me hizo escribir el gobierno sobre la independencia guatemalteca.” (Citado en Corleto 1996, p.27).

Desde el año en que lo escribió hasta 1895 habían pasado 18 años, sin embargo, el recuerdo de Martí sobre su texto no había encontrado refugio en el olvido. Esto quizá se deba a la escasa producción dramática martiana. Antes de *Patria y Libertad (Drama Indio)* únicamente había escrito tres obras más. La primera, un “poema drámico, a sus quince años titulada *Abdala. Adúltera* sería la segunda, escrita durante la deportación de Martí en España entre 1872 y 1874. Una tercera, esta vez en México, cuyo estreno fue en el Teatro Principal de México, titulada *Amor con amor se paga*. (Cfr. Vitier 2004, pp.149-154)²⁷ Al parecer, después de dicho texto dramático escrito y representado en Guatemala, no se tiene noticia de ningún otro

²⁵ A la información de Cintio Vitier la apoya la carta de Martí a su amigo Mercado. Esto es importante pues los estudios que preceden a la versión que aquí utilizamos de *Patria y Libertad (Drama Indio)* nos dicen que ésta fue escrita para “una única representación el 15 de septiembre de ese año [1877]” (Corleto 1996, p.27). Por su parte Luis Luján Muñoz (1996) afirma: “Para el 15 de Septiembre de 1877, escribe al parecer por encargo del doctor Antonio Bártres Jáuregui, una obra relacionada con la independencia de Guatemala, que titula *Patria y Libertad (Drama Indio)*.” (p.16). Si la obra hubiese sido escrita para tal fecha quizá la premura con la que afirma Martí que la escribió no tendría ningún sentido. Además, por esos días de septiembre Martí no vuelve a mencionar el tema a su amigo Mercado. Lo único que le refiere, en carta fechada el 27 de noviembre de 1877, es una invitación del 16 de septiembre para hablar nuevamente en la Sociedad Literaria *El Porvenir*. (Cfr. Martí 1993, p.97). Acerca de las causas de la confusión de las fechas, Vela (1953) afirma: “Alguna confusión podría hacer nacer de datos dispersos sobre un drama intitolado ‘Morazán’ escrito en Guatemala, y extraviado; sobre todo para quienes han creído que Martí lo escribió en abril, de prisa, y por esa circunstancia fué representado en ese mes, o al siguiente, y que su dramatización de nuestra independencia debió representarse en septiembre de 1877”. (p.298) Por su parte, Máximo Soto-Hall (1966) también parece apoyar esta idea: “Pocos días después de la visita a la mansión presidencial, por conducto del licenciado Antonio Batres Jáuregui, recibió Martí el encargo de escribir un drama cuyo tema debía ser la independencia de Centro América.” (p.108). Esta visita se llevó a cabo unos días después de la llegada de Martí a la capital guatemalteca en abril de 1877.

²⁶ Lo cual demuestra el fuerte compromiso con el proyecto liberal. Soto-Hall (1966) reafirmaría esta idea: “La insinuación [de la escritura del texto dramático] partía del Ministerio de Instrucción pública, pero fácil es comprender que emanaba de más arriba, ya que no se movía la hoja del árbol sin la voluntad del jefe supremo de la nación.” (pp.108-109)

²⁷ Al respecto nos comparte David Vela (1953): “[Enrique] Guasp era amigo de Martí, lo mismo que la actriz Concha Padilla, y después de actuar en Guatemala, representaron en México, en diciembre de 1875 su proverbio *Amor con amor se paga*, el 19 de diciembre de 1875, considerado como un gran acontecimiento en el comienzo de la carrera literaria de Martí en la vecina república.” (p.158)

texto referente a dicho género. Es comprensible que Martí refiera de buena memoria su escasa producción dramática en su “testamento literario”.

Para la producción de su obra dramática Martí acudió a un librero guatemalteco de nombre Mariano Padilla. Sobre esto nos cuenta Martí (1998) en su texto *Guatemala*:

Rebusqué luego para hacer unos cuantos versos dramáticos sobre el día patriótico, la librería nutrida del señor Mariano Padilla, americanista religioso, minucioso bibliófilo, coleccionador inteligente, y hube ocasión de asombro con leer los más humildes papeles públicos que, por los años 15, y 19, y 21, y 25 y 30, veían con animación hoy olvidada, la curiosa luz. (p.64)

Estas referencias, sobre todo la última, nos podrían hacer presuponer que la fuente principal de inspiración para la elaboración de su texto dramático fueron los documentos de aquella época pasada, que para entonces serían ya 56 años de la gesta independentista. Sin embargo, como lo veremos a continuación, la ideología que subyace al texto es claramente liberal.²⁸ El anticlericalismo, la exaltación de la *patria* y la *libertad*, el individualismo protagonista de los personajes y la ficcional participación protagónica del indígena en el proyecto independentista, convierten a *Patria y Libertad (Drama Indio)* en un documento de la época en la cual Martí participa de la *discursividad* hegemónica del proyecto liberal antes expuesto. Una lectura de dicho texto a partir de los elementos arriba mencionados nos permitirá encontrar el sentido y significado epocal del mismo.

Mucho se ha dicho acerca de la tan frecuente falta de acercamientos “estéticos” a los textos “literarios” por parte de los profesionales de las letras. Lo que este tipo de reclamos revela, frecuentemente, es la formación en crítica literaria supeditada al formalismo, estructuralismo o cualquier otra corriente estética que considera al texto como un documento ajeno a una discursividad mayor. Para nosotros, en este trabajo, el abordaje de los textos literarios encuentra un sentido histórico *para el presente* cuando se les contextualiza a éstos en el momento histórico de su surgimiento. Reconocer el influjo histórico de los mismos es hacerlos dialogar con una tradición de liberación, o bien de sometimiento, de las víctimas históricas en el momento de su producción. Por otro lado, comulgamos aquí con las premisas expuestas por Edward Said (2007) en su texto *Orientalismo*. En este valioso documento de crítica cultural, Said expresa una profunda desconfianza frente al conservador prejuicio respecto de:

la concepción de que todo conocimiento está constituido por ideas no políticas; esto es, ideas eruditas, académicas, imparciales y suprapartidistas. Se puede aceptar esta pretensión desde un punto de vista teórico, pero en la práctica, la realidad es mucho más problemática. Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de

²⁸ De hecho, la fuente histórica principal para la confección de su texto dramático será la producción del liberal Alejandro Marure. Al respecto nos dice David Vela (1953): “se efectúa un reencuentro con la obra de Marure, por quien su admiración sube de punto. No deja de advertirse la influencia del ambiente, grato por lo demás a sus convicciones liberales”. (p.316) De Marure sabemos también que “Su *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica* (1847) es obra fundamental para el conocimiento de la vida política de la época. Escribió además, Cuadro de la literatura de los griegos y *Efemérides de las luchas acaecidas en la República de Centroamérica desde el año 1821 hasta el de 1842.*”(En Martí 1998, pp.115-116, en el *Índice de nombres* de la edición citada)

creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. [...] el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por tanto, este conocimiento no puede ser no político. (p.31)

Teniendo en cuenta esta perspectiva, y la implicación de la misma en la producción literaria, Said concluye que *orientalismo*:

es la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos, filológicos [...]; es una cierta voluntad o intención de comprender [...]; es, sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder [...] (p.34)

Es esta “voluntad o intención de comprender” lo que permite que la producción estética esté sometida al influjo de las particulares circunstancias históricas en las que eclosiona. El horizonte de sentido que permite la recepción, rechazo o indiferencia de los textos estéticos recubre a la obra como una matriz posibilitante de existencia. Con Michel Foucault y Thomas Kuhn sabemos que

los paradigmas y las epistemologías ejercen un minucioso dominio sobre los campos de pensamiento y expresión: dominio que modula la naturaleza del discurso individual, si es que no lo conforma por completo. [...] ya no podemos decir con absoluta certeza dónde termina la individualidad y dónde comienza el dominio público. (Said 2007, pp.64-65)

En el sentido de lo expuesto por Said habría que entender las palabras de David Vela (1953) acerca del influjo del ambiente político e intelectual de Guatemala sobre José Martí:

no se ha dado toda su importancia a Guatemala en la vida de Martí, pues no sólo es notable la activísima labor que desarrolló y su influencia sobre nuestros jóvenes intelectuales, que lo readeron en coros de simpatía, sino lo son la influencia y el estímulo que él recibió en nuestro ambiente político, social e intelectual; influencia y estímulo ostensibles en plurales proyectos que concibió aquí y perceptibles en trabajos que desarrolló después, mas llevan la huella de pensamientos e iniciativas que calentó a nuestro sol [...] (p.11)²⁹

Es esta opacidad de frontera entre la individualidad y lo público lo que nos permite asumir que las producciones estéticas están influidas de las discursividades hegemónicas de su momento. Estas discursividades articulan el sentido histórico de los textos y procuran la inserción de los mismos en un horizonte social determinado – sin mencionar el horizonte aún más amplio de referencia: la «lógica de la

²⁹ Comentario que si en el plano de la visión del indígena lo utilizamos para comprender la continuación de los estereotipos y del proyecto de “mejoramiento del indio” expuesto en el texto de Jorge Camacho *Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos*, dicho influjo de los intelectuales de Guatemala sobre el pensamiento de Martí sería evidente. [Texto disponible en: <http://www.kacike.org/Camacho.html>] Una lectura de la visión del indígena en el pensamiento de José Martí, sobre todo de sus años de juventud –que es lo que aquí intentamos–, le daría otro sentido a la expresión: “la hermosa presencia de Guatemala en el pensamiento y la obra martiana” (Vela 1953, p.12).

colonialidad». José Martí también fue parte de una discursividad específica, como hemos intentando mostrar arriba. Nos corresponde ahora encontrar, a la luz de estas direcciones interpretativas, el sentido de su texto dramático *Patria y Libertad (Drama Indio.)*. Con ello habremos logrado establecer el vínculo entre colonialidad del saber y la producción literaria martiana.

2.1. Invención y negación del Indio: el “indio ideal”

El tema de nuestro interés al abordar el texto dramático es el indígena. Alrededor de esta temática girará nuestro acercamiento interpretativo. Muchas de las ideas aquí desarrolladas están en sintonía con lo expuesto por el académico Jorge Camacho en su texto ya citado *Liberalismo y etnicidad: las crónicas mexicanas y guatemaltecas de José Martí*. La virtud de dicho documento consiste en hacer notar la continuidad discursiva acerca del indígena en los textos de José Martí durante sus años de estancia tanto en México como en Guatemala. Nuestra interpretación intenta ofrecer otros elementos que permitan añadir nuevos referentes a las consideraciones teóricas del académico Camacho. Acerca de la vinculación del texto dramático con la ideología liberal del momento que permite configurar una particular visión del indígena, Camacho señala que en dicho texto se reproducen los prejuicios que ya había expuesto Martí en otros documentos:

1. Su pasividad (expresado en metáforas como “el letargo”, “el sueño” y su condición de “niños”). 2. la necesidad de unificar el país bajo una misma ideología, para lo cual Martí recurre a la metáfora del casamiento, y 3. El imperativo de acabar con la influencia de la iglesia [...].

Es en este sentido que nos atrevemos a hablar de la “invención” del indígena. Señalemos los elementos de esta “invención”.

Como habíamos señalado al inicio, contamos tanto con la versión original del texto dramático que constituye “la versión –en palabras de Manuel Corleto (1996)– que supuestamente es la que se estrenó frente a los normalistas y funcionarios de gobierno”; así como “el borrador dramático –con escenas y personajes que no aparecen en la versión final–.” (pp.27-28). Como lo que aquí nos interesa es el tema del indígena en el discurso de José Martí, utilizaremos ambas versiones para establecer el vínculo entre colonialidad y literatura.³⁰

La *vI* consta de dos actos, el primero dividido en seis escenas y el segundo en cuatro. Por su parte, la *vII* inicia con la escena cuarta de un primer acto a la cual le siguen dos escenas más y de un segundo acto con cuatro escenas. Los personajes de la *vI* son: Indiana, Coana, Doña Fe, la Camarista, el Padre Antonio, Doña Casta, Pedro, Pueblo, Don Pedro, Sacristán, Indio, soldados, Noble y Martino, el personaje principal. Por su parte la *vII* consta de los personajes: Pedro, Pueblo, Don Pedro, Sacristán, Indio, Compañero, Pueblo, Voz Fuera, Noble, Doctor, Padre Antonio, Otro, Uno, Barrundia, Un Español y Martino, cuyo papel protagónico se mantiene. Si bien en ambos se dan énfasis y diálogos bastante diferentes, puede percibirse la misma intención ideológica.

A través de ambas versiones se desarrolla una ficcionalización por medio de la cual se inventa al indígena ideal. Para Santiago Castro-Gómez (2005b) el

³⁰ En el presente trabajo haremos uso de ambas versiones. Cuando uticemos la primera optaremos *vI* y el número de página indicado, para la segunda *vII* y el correspondiente número de página. Ambas versiones están tomadas del texto Martí 1996.

Intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos “la invención del otro”. Al hablar de “invención” no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien al dispositivo de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. (p.148)

El indígena inventado en *Patria y Libertad* parece tener las siguientes características: a) es un personaje empoderado, dueño de sí y partícipe del proyecto patrio; b) anticlerical; c) reconoce su lugar subalterno frente al bien mayor de la *patria*. Estas tres características manifiestan la representación del indígena ideal requerido por el proyecto liberal. Si a estas ideas intentamos hilvanar el comentario que sobre el teatro nos ofrece Martí el efecto es significativo:

Hay dos teatros: el social, que requiere un arte menor, local y relativo: y el de arte mayor, el teatro de arquetipos. Como hay dos vidas, la que se arrastra, y la que se desea. (Martí 1996, p.61)

Patria y libertad (Drama Indio) sería la conjugación de ambos teatros, el de carácter local y relativo junto con el de arquetipos. Es decir, hablando de la visión del indígena en el texto, el arquetipo del indio presente en la obra dramática nos remite a la “vida desea”, a un arquetipo del indígena en el que se correlacionan las tres características antes señaladas. Veámos cómo se configura el arquetipo, la vida deseada, del indígena a lo largo del drama.

a) El indio empoderado, dueño de sí y partícipe activo del proyecto patrio.

El personaje *Indiana* entra en discusión con unas mujeres nobles, *Doña Casta*, *Doña Fe* y su criada *La Camarista*:

La Camarista: Mi señora, la noble doña Casta,/ terminada la misa, hacia aquí llega,/ (Enérgica a las indias): /Retiraos: que se acerca mi señora/ y no quiere encontrar gente plebeya./ Retiraos.

Indiana: Y ¿Por qué? La calle es libre./ Y esta calle, calle es de nuestra tierra./ Que aunque nosotras somos de la plebe/ y doña Casta es de la nobleza,/ nosotras somos hijas de este suelo/ y ella no es nada más que una extranjera.

[...]

Doña Fe: ¡India insolente! [vl, p.38]

En otro lugar, el personaje *Indio* se enfrenta directamente al español Don Pedro y le reclama luego de que éste ha exclamado “¡Miserable!... ¡Un indio!:

¡Un indio! ¡A nadie quede duda!/ ¡Doblada está mi espalda, mi piel negra!/ ¿Ni cómo ha de estar blanca, si aquí llevo/ de cuatrocientos años la vergüenza?/ [...] La astucia de los indios no está muerta./ ¿Que mi pueblo amenaza? ¿Que la sana/ hierva en las pobres chozas de la sierra?/ ¿Que como rayo vengador caería/ sobre las poblaciones y las siembras?/ ¡Sobre la lengua vil que nos infama/ como puñal atravesar debiera!/ ¡Si en un poste la lengua te enclavase,/ venenosa en redor la tierra hicieras! [vl, pp.41-43]

En ambos ejemplos se muestra al indígena como dueño de sí, empoderado a tal punto que es capaz de ofrecer una oposición directa a los españoles. Aquí es

importante señalar que ante quienes quedan opuestos es frente a los españoles y, como veremos a continuación, frente a la Iglesia. Este indígena inventado por Martí es un personaje que no le teme al dominio español, denuncia de él las iniquidades llevadas a cabo contra su pueblo y le advierte la violencia que es capaz de mostrarle. Si tenemos en cuenta que, según Cambranes (1985), la legislación y la política de tierras llevada a cabo por los conservadores, que continuaron con las tradiciones y régimen legislativo español, no fue una real amenaza contra las tierras comunales indígenas, la oposición de este personaje de ficción frente a los españoles dice más de la ideología liberal que de la situación que los indígenas comenzaron a vivir con el dominio liberal:

A pesar que los principales dirigentes conservadores se habían apoderado ilícitamente de grandes extensiones de tierras campesinas, la política agraria del gobierno conservador había tratado de ceñirse a las estipulaciones contenidas en las antiguas Leyes de Indias, no permitiéndose oficialmente la venta de las tierras que la Corona había devuelto a sus antiguos propietarios, los campesinos indígenas. (p.327)

Queda claro que la voz del indígena en el drama está al servicio del proyecto liberal, tal como se ha puesto a su servicio los estereotipos que en los textos no literarios de Martí muestran al indígena como “perezoso” o como una “rémora” para el progreso de la nación. La valiente y osada acción en la que el indígena muestra su descontento por el dominio español es un elemento más de la estrategia de invención de la alteridad que el dramaturgo utiliza como vehículo para la justificación de la oposición al español y sus políticas. Esta misma será la estrategia utilizada por el autor del drama para ofrecer una imagen anticlerical del indígena.

b) Anticlericalismo indígena.

En diferentes momentos del texto dramático el indígena muestra una profunda aversión contra la Iglesia, denunciando de ella la opresión de sus cargas y la profunda complicitad de la misma con la dominación española.

Indio: Quebrantado/ su espíritu de hombre, ya no quedan/ al indio de los campos más que espaldas/ para llevar las cargas de la Iglesia,/ para pagar tributo a los caciques,/ para comprar al español las telas. [...]

Padre Antonio: (¡Habla!) De un indio disfrazado miro/ en ti claras señales, que la lengua/ de esa tribu que finges...

Indio: ¡De malvado/ sí que miro yo en ti claras señas!/ ¡Apartad, que parece que en su cerco/ la contagiada atmósfera envenena!/ Indio soy con disfraz, puesto que tengo/ un alma-cosa extraña y estupenda,/ un alma que en el suelo en que nacimos/ al darnos el bautizo el cura quemó./ Indio soy, con disfraz, pues que torcieron/ de modo mi infeliz naturaleza/ que natural parece la ignominia,/ y más cara parece la vergüenza. [...]/ ¡Alzar quisisteis catedrales de oro/ sobre graves cimientos de conciencias,/ y sobre los sepulcros de una raza/ comprar encajes y elevar iglesias!/ ¡Oh torpe y fragil/ La conciencia dormita, no está muerta,/ y el día que tremenda se sacuda,/ catedrales y encajes dan en tierra. [vl, pp.42-43]

Así expone Martí la labor del indio cuya conciencia, una vez despierta, acabará con la Iglesia y sus productos. Así es como imagina e inventa Martí al indígena. El indígena es el proyecto por hacer, esa conciencia una vez despierta será anticlerical: es decir, liberal. Quizá sea este el proyecto que tiene en mente para el indígena

cuando afirma Martí (1998): “Derribaré el *cacaxte* de los indios, el huacal ominoso, y pondré en sus manos abiertas el arado, y en su seno dormido la conciencia.” (p.18). Esto es lo que parece haber, si no logrado, apoyado a través de sus textos: apoyo a la legislación emitida por el gobierno liberal, entre ellas la política de expropiación y trabajos forzados; con lo anterior seguramente se logró poner en las manos abiertas del indígena el arado; finalmente, con las frases expuestas de *Patria y Libertad*, parece haber logrado poner en el seno dormido del indígena la conciencia profundamente anticlerical a imagen y semejanza del proyecto liberal defendido en sus escritos.

Como hemos señalado antes, la Iglesia católica junto a las comunidades indígenas fueron el centro de las expropiaciones de tierras llevadas a cabo por el gobierno liberal. Poner en franca oposición al indígena frente a la iglesia parece convertirse en una estrategia que nada tiene que ver con la época de la independencia, más de cincuenta años antes, sino con el claro proyecto anticlerical liberal que hacía factible denunciar los abusos eclesiales y ocultar los propios. Que el indígena apareciera opuesto al clero en el texto dramático es un elemento más de la invención de la “conciencia” del indio que Martí se propuso realizar. La ficción es el camino para lograr que el indígena asumiera fidedignamente y sin ambigüedades el proyecto cafetalero.

La “*Libertad*” obtenida con la expulsión de las órdenes religiosas y la expropiación de los bienes eclesiales no parece haber beneficiado en nada a los indígenas, pero sí en mucho a los liberales en búsqueda de tierras cultivables. La denigración de la imagen de la Iglesia en el texto martiano sólo toma sentido en una contextualidad que está en el proceso de la consolidación de un proyecto de estado que ve en la cañicultura el rubro de producción pertinente para el progreso de la patria.³¹

- c) El indígena reconoce su lugar subalterno frente al bien de la patria.

Pareciera que la imagen del indígena empoderado, es decir convertido en sujeto a través de la ficción, y anticlerical, no son suficientes para la configuración del indígena ideal. Junto a los rasgos anteriores hace falta uno más, quizá el más importante para el proyecto general en el que está inserto el indígena y desde donde es “dicho”. El indígena ideal debe reconocer que su lugar es subalterno en virtud del bien mayor que la patria representa. El propio bien y protagonismo está supeditado a la construcción de un proyecto mayor: el de la *Libertad* y el de la *Patria*.

Inmediatamente después que el Indio ha increpado y desafiado al Padre Antonio se desarrolla el siguiente diálogo:

Pueblo: ¡Viva el indio!

Indio: ¡Yo, no! ¡La patria libre!

Durante todo el primer acto, una vez dichas estas palabras, la voz del Indio desaparece. Lo simbólico de la autoanulación hecha por el personaje a través de la autosentencia *¡Yo, no! ¡La patria libre!* y la posterior ausencia en todo el primer acto nos revela una estrategia de sentido de suma importancia. El indígena, como hemos dicho, es de vital importancia para el proyecto de la “patria libre”, sin embargo, el lugar

³¹ Sobre el tema comenta Cambranes (1992): “La titularidad de la propiedad particular sobre la tierra se encontraba obstaculizada por los antiguos derechos que sobre ella tenían la Iglesia y las comunidades indígenas. Estos derechos —otorgados por la Corona española durante el período de su dominación y confirmados por régimen conservador de Rafael Carrea— eran los que pretendían abolir los Liberales por medio de la aplicación de nuevas regulaciones económico-jurídicas.” (p.309)

del mismo sólo es secundario. Durante el segundo acto, el papel del indio queda relegado a partir del protagonismo que Martino ha comenzado a tener desde la sexta escena del primer acto. Si a esto agregamos que en la *vII* efectivamente el Indio, una vez establecida su condición subalterna ante la “patria libre”, desaparece de toda la representación dramática, el sentido que aquí proponemos toma un mayor efecto. El indígena es subordinado frente a la patria. ¡Vaya si no lo fue a través de la continua expropiación de tierras y el Reglamento de Jornaleros de la legislación de Justo Rufino Barrios!

2.2. *Patria y Libertad (beneficios Criollos)*

El protagonista del texto dramático es un “mestizo de alma fiera/ a quien llaman Martino el subversivo,/ que a la chusma subleva [...]” [*vI*, pp.38-39]. Este mestizo será quien encarne y lleve a cabo los ideales de la patria libre, “Pues él, como el quetzal, al enjaularlo,/ muere en la jaula, de dolor y pena./ Martino ansía la muerte una y mil veces/ a esclavo ser, sin patria ni bandera.” [*vI*, p.37]

El mestizo *Martino*, junto con *Pedro*, comparten, al igual que el *Indio*, un anticlericalismo radical. Esta pareciera establecerse como una de las características de los personajes que quieren librarse de la opresión *extranjera*. La caracterización de los personajes como celosos detractores del dominio eclesial es un claro ejemplo de que el texto dramático está inserto en la ideología liberal de finales del siglo XIX más que en la ambigua ideología independentista de las primeras décadas del mismo siglo. Si a esto aunamos que a la representación del texto dramático asistirían “funcionarios de gobierno” y que el lugar donde se llevaría a cabo, la Escuela Normal, había sido confiscado a los padres Paulinos³², el antriclericalismo del texto está dirigido a la audiencia del momento y en virtud de esto toma sentido. Al respecto afirma Camacho:

Su crítica a la Iglesia en este escrito no puede desvincularse, pues, de la política de Barrios, quien se enfrentó al clero, expulsó a los jesuitas, prohibió el pago obligatorio del diezmo y les quitó sus bienes.

El desplazamiento de las responsabilidades de la opresión y sometimiento del indígena hacia el clero resulta ser una estrategia de ocultamiento y olvido de la responsabilidad de los criollos y ladinos guatemaltecos que unos días antes, en el mismo abril de 1877, habían emitido el “ominoso” “Reglamento de Jornaleros”. Este hecho podría hacer cambiar sujeto a la siguiente expresión de *Martino*: “Odio merece el fraile franciscano/ que por la esclavitud del indio aboga.” (p.52). La ficción del

³² Suceso que tiene claro José Martí en su texto *Guatemala*: “Paseaban los pacíficos paulinos por largos y desiertos corredores, y hoy les suceden animados grupos de jóvenes celosos, que llevarán luego a los pueblos, no la palabra desconsoladora del Espíritu Santo, sino la palabra de la historia humana, los reactivos de la química, la trilladora y el arado, la revelación de las potencias de la naturaleza.” (1998, p.24). En una nota a pie de página, presente en la edición aquí utilizada, se nos ilustra acerca del sentido histórico de este comentario martiano: “El convento de los Paulinos fue la sede de la Escuela Normal de Guatemala, creada mediante el Decreto de 19 de enero de 1875, emitido por el gobierno liberal de Justo Rufino Barrios.” (p.24, nota 14) Al respecto, agrega David Vela (1953): “La Escuela Normal fué instalada a principios de 1875, en el edificio que perteneciera antes a los padres Paulinos y en donde estaba a la sazón el Colegio Mayor. Fué creada por decreto gubernativo número 116, de 25 de febrero de 1874 [...] Dentro del término de un mes debía quedar disuelto el Colegio Mayor –fundado por acuerdo de 1º de agosto de 1864–, destinando su edificio a la Normal”. (p.237)

lenguaje del indígena y del mestizo en el texto dramático nos habla de la invención de ambos y de la anulación histórica del primero, pues no queda ninguna duda del protagonismo del mestizo en el nuevo proyecto del estado cafetalero impulsado por los liberales.

Si tanto el mestizo como el indio comparten el anticlericalismo, hay un elemento al que el segundo no tiene acceso: el liderazgo independentista. Será *Martino* quien le haga ver al *Indio* la importancia del proyecto futuro frente a la rápida vengaza que el indígena parece anhelar.

Indio: Aventajarnos quiere/ el gobierno la mano, entre las sombras./ Aquí de esbirros nuestra casa llena./ Soldados por las calles amontona./ De Bustamante son los policías./ Armada expedición el rey envía:/ ¡si nos ataca la española tropa,/ don Pedro, el padre Antonio y esos nobles/ con su sangre y sus vidas nos respondan!

Martino: No. Eso no. Jamás. No nos manchemos./ Y, así, de cara al sol y frente a frente,/ demos gustosos nuestra sangre toda [...] [vI, p.54]

En este diálogo se reproduce uno de los estereotipos más comunes impuesto a los indígenas: la violencia. Frente a esta intempestuosa fuerza destructora y vengativa del *Indio*, el mestizo *Martino* aboga por la mesura. El mestizo³³ parece ser un ser sumamente racional, con altos valores humanos que permiten servir de “voz de la conciencia”, civilizada al *Indio* violento y agresivo, presuroso de venganza. Subrepticamente se hilvana un argumento justificante del papel protagónico de los mestizos en el nuevo proyecto de nación debido a que el ímpetu destructor del *Indio* impediría la construcción armónica de la “patria libre”.

El personaje que únicamente aparece en la *vII*, *Barrundia*³⁴, es también un mestizo que, como *Martino*, se convierte en protagonista, por su racionalismo y

³³ Sobre éstos afirma Cambranes (1992): “Una característica de la sociedad lo constituía el creciente papel económico y político del mestizo, debido a que la economía de plantación orientada al comercio exterior le da una mayor movilidad social. No solamente logró el mestizo acomodarse como arriero, conductor de carretas, capataz de haciendas nopaleras, pequeño comerciante, sino que como arrendatario de pequeñas y medianas parcelas de terrenos comunales y privados, muy pronto llegó a convertirse en productor de cochinilla, de granos básicos y en ganadero. Se le encontraba en todas partes, y cada vez menos como elemento marginal y de segunda categoría. Como pequeño y mediano productor agrícola y comerciante, miembro de la intelectualidad urbana, maestro artesano, mediano y bajo funcionario del Gobierno, persona de confianza al servicios de los grandes propietarios, etc., llegó a formar una subclase dominante que vivía de la explotación de las masas campesinas indígenas.” (p.304)

³⁴ Este nombre aparece dos veces en el texto martiano *Guatemala*. Las pocas referencias que se dan de éste lo ubican en la época independentista, lo que nos obliga suponer que se refiere a este personaje histórico: “hasta los brillantes días de aurora en que la animada palabra del polemista y orador Barrundia, la vivaz actividad del abogado Córdova, y las duras consideraciones de Molina, dieron en tierra con los muros y feudos coloniales.” (Martí 1998, p.66). Más adelante Martí dice de éste: “No es aún aquel movimiento del año de 1821 guiado por la palabra arrebatada del histórico Barrundia” (1998, p.67). En el “Índice de nombres” que aparece en la edición consultada se agregan otros datos históricos sobre el personaje. El nombre completo es José Francisco Barrundia (1784-1854): “Político, abogado y publicista guatemalteco. Dirigió *El Álbum Republicano*. Participó desde muy joven en todos los movimientos que se produjeron en su país para lograr la independencia. Fue presidente de la Federación Centroamericana (1829-1830); en 1852 presidió la Convención reunida en Honduras y fue reelegido presidente. En 1854 viajó a los Estados Unidos como ministro plenipotenciario de Honduras, llevando consigo propuesta de anexión. Murió en Nueva York, ciudad donde había nacido.” (Martí 1998, p.91). Es la única referencia histórica directa que

principios patrios, de la independencia expuesta en el drama. Es importante señalar que varios de los diálogos atribuidos a Barrundia en *vII* son en la *vI* expuestos por *Martino*, lo que nos refiere la profunda similitud entre ambos personajes. Por otro lado, es *Barrundia* quien desarrolla el diálogo antes expuesto y atribuido en *vI* al *Indio*, sin embargo, en el caso de lo dicho por *Barrundia* desaparece cualquier indicio de violencia que sí es puesta en boca del *Indio*:

Barrundia: “Aventajarnos quiere/ El gobierno la mano, entre las sombras/ Aquí de esbirros nuestra casa llena,/ Soldados por las calles amontona. [...] [*vII*, p.80]

La imagen del “indio violento” es reproducida también en *vII* por el *Sacristan* en la escena sexta del primer acto:

Sacristán: “Esas dormidas poblaciones muertas,/ Columnas vivas de rencor que hierven,/ Bajo de su techumbre amarillenta!/ ¿No imaginan la bárbara falange/ Que el campo tala, que la muerte siembra,/ Y que en venganza del agravio antiguo,/ Hiere, juzga, asesina y atropella?/ ¡Ay de vosotros, si despierto el indio,/ la humilde paja de su choza incendia! [*vII*, p.63]

En la *vI* es el Padre Antonio quien esto afirma. El efecto cambia si estas mismas son puestas en boca de un sacerdote católico, pues contra él es quien arremete el indio y ve en sus estrategias históricas un arma para mantener “dormidas” a las poblaciones indígenas. De todos modos el prejuicio de la violencia del Indio queda expresado en ambos documentos. Por otro lado, tal como dijimos, cuando el mismo diálogo es dicho por un mestizo esta violencia desaparece.

Sobre la ecuanimidad que se le atribuye a los mestizos en el drama comenta Vitier, después de haber caracterizado la “irrupción ético-telúrica en la voz del Indio”:

Más adelante aparece la idea de moderación (“Mil veces se ha perdido la justicia/ por la exageración de la violencia”³⁵) que conduce al planteamiento consagrado muchos años después en el discurso “Con todos, y para el bien de todos” y en el *Manifiesto de Montecristi*. (2004, p.154)

En cuanto al final de la *vI*, cuya imagen es el abrazo fraterno entre Indiana, Coana y su esposo Martino –“símbolos de las dos Américas” (*vI*, p.57)–, Jorge Camacho nos ofrece la siguiente reflexión:

La unión interracial implica por tanto un pacto político y la seguridad de la paz y el bienestar para todos. Implica también que el indígena no es el centro de la nación ni el único con derechos, sino todos incluyendo los blancos de descendencia europea partidarios del gobierno y los mestizos.

Si algo quedó manifiesto en los apartados anteriores es la convivencia armónica, en tiempos de la estancia de Martí en Guatemala, entre los terratenientes conservadores y los cafetaleros liberales que tras un pacto de respeto y beneficios mutuos pudieron llevar a cabo una existencia económica conveniente para ambos. Y es que “los ricos –afirma Cambranes– terratenientes laicos y religiosos lograron preservar sus haciendas y plantaciones, así como las relaciones de producción establecidas y mantenidas firmes durante el período feudal colonial.” (1992, p.295). Así, otra de las ficciones que se manifiesta en la obra es la convivencia fraterna entre los indígenas y el resto de los miembros de la sociedad. Los indígenas fueron quienes

aparece en la *vII*, el hecho de que desaparezca en la *vI* nos permite comprender el sentido histórico del documento más cercano a 1877 que al de la época de la independencia.

³⁵ En *vI*, p.43.

asumieron los costos del progreso de la nación. El sometimiento de los mismos es quizá lo que simbolice el hecho que en el abrazo final estén presentes *Indiana* y *Coana*, dos mujeres indígenas, y *Martino*, mestizo libertador. La ironía de escuchar las palabras que anteceden al abrazo: "Patria libre... Coana... esposa mía.../ la inmensa procesión que se levanta,/ marca la feliz ruta del futuro./ Ya veo el porvenir que se agiganta./ Ya veo el porvenir amplio y seguro." [VI, p.56], es muy representativa al contexto en el que fueron expresadas.

La situación del indígena, representada su participación por dos mujeres – *Indiana* y *Coana*–, quizá nos advierta, sin proponérselo, de la situación de subalternidad del mismo a través de la figura femenina, cuya acceso a la educación y participación política y económica eran escasas a finales del siglo XIX. Si la situación del indígena es la misma que las mujeres de entonces, la participación armónica en el proyecto es, como se espera, ficcional. Sobre las dolorosas tareas que tuvieron que asumir las mujeres indígenas tras la expropiación de las tierras y el trabajo forzado de sus maridos fue, como nos dice Cambranes (1985), la siguiente:

También la mujer campesina fue víctima temprana del trabajo forzado, habiendo sufrido de diversas maneras las arbitrariedades cometidas contra su clase por los finqueros y sus representantes.[...] ella también fue incorporada al servicio de mandamientos, habiendo, en muchos casos, superado en número, a los hombres que eran integrados a las columnas de cuadrilleros. (pp.285-286)

Los beneficios que para criollos y mestizos trajo consigo la independencia sólo pudo ser consecuente con el mantenimiento de la gran masa indígena en condiciones sociales y económicas, no del todo maleficas durante la colonia, que empeoraron durante el régimen liberal cafetalero. Las motivaciones económicas de los criollos, antes que sociales o políticas, se asumen en la VII, a través de lo expuesto por el personaje Barrundia:

[...] Que quebranten la ley de la colonia!/ utilidad, derecho, hasta el instinto/ Sin tregua claman que la ley se rompa:/ El cetro quebrantado, por los mares/ Irán nuestros productos a remotas/ Playas; ¡nuestros destinos serán nuestros;/ Nuestro es, nuestros hermanos, que la cólera/ Del vengativo rey en las prisiones/ Su bravura y nobleza engalardonan! [...] [VII, p.76]

La situación del indígena, creada a través de la ficción en el texto martiano, representa un proceso coherente con la constante estrategia de invención de estereotipos que hacen del indígena un ser que impide el progreso de la patria y sobre el cual se deberán tomar las medidas necesarias para convertirlo en parte importante del engranaje del proceso económico nacional.

Conclusión

La consecuencia del proceso de invención del otro por parte del intelectual americano tendrá como resultado la anulación del indígena, y con ello la reproducción de la «colonilidad del saber». La voz del subalterno queda oculta. Lo que de él se sabe está tomado de textos tendenciosos que ven en la producción de cierta imagen del indígena la posibilidad de beneficios. El otro queda "dicho", la voz de la alteridad queda anulada por la *discursividad* hegemónica que representa la *mismidad*. El otro es anulado por el discurso que proviene del "imperialismo del Mismo" (Levinas 1995,

p.109) A través del discurso el *Mismo* se apodera de las cosas y de todo aquello que aprehenda por medio de aquel³⁶:

El conocimiento de lo tematizado no es más que una lucha que recomienza contra la mistificación siempre posible del hecho; a la vez, una idolatría del hecho, es decir una invocación a lo que no habla, y una pluralidad insuperable de significaciones y de mistificaciones. (Levinas 1995, p.88)

El indígena queda tematizado, se convierte en *un hecho* petrificado, el indígena queda *dicho* por el discurso hegemónico. Sin embargo, esta petrificación de la imagen de la alteridad conlleva otra estrategia: la repetición constante de dicha imagen. Sobre esta doble dinámica de la invención del otro afirma Homi Bhabha (2007):

Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de “fijeza” en la construcción ideológica de la otredad. La fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demoníaca. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente... (p.91)

Al indígena no se le escucha nunca y cuando éste “pareciera” hablar, como en el caso de *Patria y Libertad*, únicamente es para reproducir el discurso hegemónico, para secundar la discursividad que le oprime y le relega a la servidumbre de intereses patrios detentados por las clases dominantes. El indígena queda anulado. El indígena queda así *dicho*. Martí parece ser el reproductor de la *mismidad* discursiva guatemalteca en sus escritos.

Expuesto todo lo anterior quedan, sin embargo, alguno que otro elemento que al que aquí escribe se le hacen difícil reducirlo al contexto del momento, aunque quizá por el mismo no hayan sido expuestos a la luz pública. En una carta dirigida al Director de *El Progreso*, Valero Pujols, aparece una indicación que podría abrir la posibilidad de considerar que la sensibilidad de Martí hacia los indígenas comenzara a tomar nuevos rumbos:

Volví los ojos hacia los pobres indios, tan aptos para todo y tan destituidos de todo, herederos de artistas y maestros, de los trabajadores de estatuas, de los creadores de tablas astronómicas, de la gran Xelahub, de la valerosa Uatatlán. La manera de celebrar la independencia no es, a mi juicio, engañarse sobre su significación, sino completarla. (p.98)

La carta tiene fecha del 27 de noviembre de 1877, en esta, tal como se ha señalado en el texto, la constatación de que los indígenas han sido “destituidos de todo” da una especie de esperaza reflexiva, que quizá podría anunciar desde entonces lo que hemos llamado la “metamodernidad” martiana (Blanco 2008). Sin embargo, la última frase nos vuelve de nuevo a la situacionalidad histórica. Si lo que considera “complemento” acerca de la independencia consiste en la reproducción de la heroicidad liberal, en voga en las historias patrias de entonces, sus intenciones quedan nuevamente atrapadas en el círculo vicioso de la discursividad hegemónica de entonces.

En su texto *Guatemala* refleja esta reproducción discursiva. Sus célebres frases tales como: “¡Ah! Ellos son [...] ellos son [los indígenas] hoy la rémora, mañana la gran masa que impelerá a la juvenil nación” (1998, p. 83); y más adelante: “¡Qué gran pueblo no puede hacerse de ellos, haciendo, por ejemplo, a manera de una

³⁶ “Esta relación por encima de las cosas en adelante posiblemente comunes, es decir, susceptible de ser dichas, es la relación del discurso.” (Levinas 1995, p.74)

escuela normal de indios! ¡Un nuevo apostolado es menester!” (p.84) En ambos resuena el anhelante deseo de ayudar al indio, una ayuda que sólo puede venir de la necesaria occidentalización de los mismos, de la incorporación en el proyecto nacional existente. ¡Qué difícil solicitar a los espíritus de otras épocas lo que nosotros anhelamos! ¡Qué difícil mantener la imagen transparente y sin fisuras de los héroes latinoamericanos! Pronto, los que vienen luego, nos impelarán por nuestras limitadas perspectivas y –quizá sin quererlo, pero cómplices de todas maneras– opresoras opciones políticas.

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2007) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Blanco, Juan (2008) “Modernidad y metamodernidad en el discurso de José Martí sobre el indígena”. En *Revista Voces*. Año 3. N.2. Julio-Diciembre de 2008. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. Instituto de Lingüística y Educación. pp. 1-48
- Camacho, Jorge (Sin fecha) *Liberalismo y etnicidad: las crónicas mexicanas y guatemaltecas de José Martí*. [En línea] Disponible en: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v19/camacho.html> [Fecha de Consulta: 18/03/09].
- Cambranes, Julio Castellanos (1992) “Tendencias del desarrollo agrario en el siglo XIX y surgimiento de la propiedad capitalista de la tierra en Guatemala”. En Cambranes, J.C (comp.) *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Volúmen I. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO. pp. 279-347.
 - (1985) *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Casaús, Marta (2007) *Guatemala: Linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.
- Castro Gómez, Santiago (2005a) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universidad del Cauca.
 - (2005b) “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO. pp. 145-161.
- Corleto, Manuel (1996) “El teatro de Martí en Guatemala ayer y hoy”. En Martí, José. *Patria y Libertad (Drama Indio)*. Guatemala: Oscar de León Palacios. pp. 27-33.
- Lander, Edgardo (2005) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. pp. 11-40.
- Levinas, Emmanuel (1995) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Luján Muñoz, Luis (1996) “Guatemala y José Martí”. En Martí, José. *Patri y Libertad (Drama Indio)*. Guatemala: Oscar de León Palacios. pp. 9-26.
- Martí, José (1996) *Patria y Libertad (Drama Indio)*. Guatemala: Oscar de León Palacios.
 - (1998) *Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria.
 - (1993) *Epistolario*. Vol. I (1862-1887). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
 - (1953) *Obras Completas*. Tomo I y II. La Habana: Lex.
- Mellino, Miguel (2008) *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Mignolo, Walter (2007) *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Said, Edward W. (2007) *Orientalismo*. España: Debolsillo.
- Soto Hall, Máximo (1966) *La niña de Guatemala. El idilio trágico de José Martí*. Guatemala: Editorial “José de Pineda Ibarra”.
- Vela, David (1953) *Martí en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación.

- Villamar Contreras, Marco (1971) *Apuntes sobre la Reforma Liberal*. Colección Investigación para la docencia, No. 5. Guatemala: Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Vitier, Cintio (2004) *Vida y obra del Apóstol José Martí*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.