



## Modernidad y metamodernidad en el discurso de José Martí sobre el indígena<sup>1</sup>

Juan Blanco<sup>2</sup>

### Introducción

La forma primordial por medio de la cual el hombre se significa a sí mismo es el lenguaje, pues, en palabras de Sloterdijk, *la vida como tal es ya hermenéutica*<sup>3</sup>. El lenguaje nos permite generar y mediar la realidad y a nosotros mismos. Por esta condición generante de realidad que el lenguaje posee, se vuelve sumamente importante tratar de comprender los alcances del discurso martiano referidos a una de las más significativas realidades que los pueblos americanos presentan como forma particular de identificación y constitución histórica y cultural: los grupos indígenas, el *otro* de la cultura hegemónica.

José Martí es uno de los representantes más ilustres en la construcción de los imaginarios latinoamericanos. Su discurso ha logrado convertirse en atemporal gracias a la amplitud de sentidos y a la equívocidad de propuestas teóricas dispersas en sus escritos. Su obra no es unívoca pues, como todo gran intelectual, la revisión constante de sus premisas de acuerdo a las necesidades e impelencias históricas fueron moldeando las perspectivas, los puntos de análisis e interpretación y sus juicios de valor. Con todo, la situacionalidad epocal decimonónica dejó en el discurso martiano profundas huellas. Su discurso hace manifiesto un mundo representacional del cual él fue parte: la modernidad finisecular decimonónica.

Muchas de sus propuestas discursivas, como veremos, son consideradas ahora como intentos fracasados de configuración sociopolítica de los pueblos americanos debido a la complicidad de las mismas con los discursos aniquilantes de la alteridad gestados a finales del siglo XIX. Pero, por otro lado, y es lo que aquí nos interesa, el discurso de Martí presenta diversas propuestas que se caracterizan en llamados de atención novedosos en el contexto de su época y de la nuestra. Muchas intuiciones que presentan sus ideas, sobre todo aquellas que emergen después de un acercamiento y reconocimiento más amplio de las alteridades indígenas latinoamericanas, rompen con los esquemas interpretativos de una hegemónica, violenta y colonizante modernidad intelectual.

En José Martí confluye tanto el hombre histórico que compromete sus ideas al ritmo del espíritu de los tiempos (en este caso la modernidad), así como el autor de propuestas intelectuales que se sitúan más allá de las determinantes históricas. Estas últimas se constituirán, por un lado, en luces que iluminan el trabajo en pro de hacer justicia a las realidades contextuales *desde* y *para* las cuales se origina el pensar y, por otro, tienen la virtud de no ser simples intentos de adecuar la realidad a los

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión ampliada de la conferencia dictada en ocasión de la V Conferencia Científica "José Martí y los desafíos del siglo XXI para Centroamérica y el Caribe", desarrollada en la ciudad de Guatemala del 12 al 14 de junio del año 2007.

<sup>2</sup> Licenciado en Letras y Filosofía, Magíster en Filosofía por la Universidad Rafael Landívar, Catedrático de Dedicación Completa de la Facultad de Humanidades y miembro investigador del Centro de Estudios Humanísticos para la Sociedad y la Persona de la Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Sus campos de investigación son el Pensamiento Latinoamericano y la Historia de las ideas antropológicas en Centroamérica. Correo: sernihil@gmail.com

<sup>3</sup> Sloterdijk 2006, p.42

prejuicios intelectuales del horizonte interpretativo de la época, demostrando con ello un logro de apertura epocal. Las primeras, las ideas acordes al espíritu de los tiempos, constituyen la modernidad en Martí. Las segundas, desligadas en buena medida de aquéllas, una metamodernidad ya intuida por el intelectual cubano, pues muestran un paulatino darse cuenta del peligroso obstáculo que las interpretaciones de índole moderna y eurocéntrica representan para la significación contextual de las realidades americanas.

En el presente trabajo se intenta dejar constancia de la equivocidad - coexistencia de modernidad y metamodernidad- del discurso martiano alrededor del tema indígena -como sabemos la realidad indígena fue considerada, por los esquemas de organización política eurocéntricos postindependentistas, como una de las mayores dificultades políticas en diversos países. De hecho, en Guatemala se convirtió en un “problema” referido a la necesidad estatal de integrarlos a una nueva situacionalidad epocal: la modernidad guatemalteca y sus anhelos de constitución de un Estado Nacional monocultural-. Para ello, se analizan los discursos que sobre el indígena Martí desarrollara durante su estancia en tierras guatemaltecas en los años de 1877 y 1878. Con estos discursos se pretende dejar constancia de la complicidad de Martí con los prejuicios y estereotipos de una modernidad que comprende al otro (el indígena) desde un horizonte de interpretación discriminante; complicidad que comparten los intelectuales guatemaltecos del siglo XIX. Luego, intentaremos dejar constancia de la ambigüedad martiana en relación al tema indígena a través de la consideración de una serie de discursos en los cuales el cubano parece alejarse de los prejuicios y estereotipos anteriores. En estos discursos Martí muestra una posibilidad diversa de comprender que la alteridad debe ser asumida desde el reconocimiento y no desde la asimilación aniquilante. Estas últimas intuiciones discursivas constituirán lo que llamaremos la *metamodernidad* martiana, entendiendo con ello un procesual distanciamiento de Martí de los prejuicios estrictamente modernos que los intelectuales decimonónicos muestran frente a los indígenas. Estos discursos representarán un distanciamiento interpretativo *al interior* del esquema hermenéutico de la modernidad a la cual Martí pertenece. Insistimos en este «al interior» ya que *un hombre al oponerse a su tiempo [todavía] pertenece a él y lo lleva dentro*<sup>4</sup>.

Si bien la producción intelectual de Martí en Guatemala ocupará primordialmente nuestro trabajo, no nos limitaremos al mismo. Lo que intentamos, por un lado, es ofrecer una visión interpretativa global de una serie de escritos publicados por el cubano durante su estancia en Guatemala, pero también consideraremos algunos textos que fueron dados a luz años más tarde. Ambos nos ayudarán a configurar tanto la modernidad como la metamodernidad en el discurso martiano sobre el indígena. Nuestro acercamiento al tema en cuestión no se reduce exclusivamente, entonces, a los escritos elaborados por Martí en Guatemala. Partiremos de ellos para luego entretener estos discursos con otros escritos posteriores que abordan igualmente el tema indígena. Finalizamos nuestra investigación con una breve consideración del proyecto político metamoderno de Martí en su texto *Nuestra América*.

## 1. Un hombre marcado por sus circunstancias

José Martí fue, durante buena parte de su vida, un intelectual de corte liberal, participe del espíritu ilustrado y progresista propio de los intelectuales decimonónicos. Como ser humano situado ante las particularidades de una época que forma el

---

<sup>4</sup> Prólogo de José Ortega y Gasset a la traducción al español de la obra *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de Wilhelm Dilthey de 1956 en *Revista de Occidente*, p. XII.

carácter, media los sueños personales y hace factible ciertos tipos de anhelos, sus reflexiones llevan el claro matiz de las vinculaciones intelectuales de su época. La modernidad hacía ya mucho había sido dada a luz. En ella la *razón* se convirtió en el medio primordial por el cual el hombre perfila su realidad y transforma sus situaciones existenciales. Este culto a la razón llevará a los intelectuales, desde el siglo XVII, a sobrevalorar aquellos elementos que sólo por dicha razón pueden ser comprendidos y asimilados. Martí refleja esta hegemonía racionalista a través del desdén de aquellas realidades anquilosadas en tradicionales configuraciones culturales y políticas, realidades que ya no hacen justicia a este afán de claridad, a este espíritu exigente de investigación, a esta pregunta permanente, desdeñosa, burlona, inquieta, educada en los labios de los dudadores del siglo XVII para brillar después, hiriente y avara, en los de todos los hijos de este siglo. Esa es nuestra grandeza: la del examen<sup>5</sup>.

Este estereotipo racionalista marcará desde aquella época las aspiraciones intelectuales de los académicos modernos. Por otro lado, aparecerá un modelo etno-epistémico que caracteriza a esta modernidad: el paradigma cultural-civilizacional europeo<sup>6</sup>. Todo aquel que se aprecia de *moderno* deberá rendir culto a esta grandiosa y *civilizada* ánfora etno-epistémica. Europa se convertirá en el referente de comparación civilizatorio para todas aquellas realidades que paulatinamente irán surgiendo y que verán en Europa el cumplimiento de sus deseos de modernidad: *Europa es la madre de la modernidad*. (Sloterdijk, 2004, p.37 y 41)

De este modo la modernidad establecerá como base de su proyecto la razón ilustrada que comprendió tanto los ámbitos de la ciencia y la tecnología, la organización de la vida social sustentada en principios de libertad e igualdad, así como la liberación de todo tipo de coacción sobre la garantía y respeto del sujeto autónomo. (Argueta, Bienvenido, 2005, p.112)

José Martí, al igual que la mayoría de los intelectuales latinoamericanos de los siglos XIX y buena parte del XX, será seducido por el paradigma hegemónico cultural del Viejo Mundo. Aquellas realidades de ultramar serán en el espíritu del joven Martí un primer referente intelectual y cultural frente al cual serán evaluadas muchas de las realidades americanas. Estos anhelos de modernidad en el joven Martí permitirán que muchos de sus comentarios y juicios sobre la historia y cultura de los pueblos de América sean ejemplos de un espíritu ilustrado que, aunque situado en el ámbito del “Nuevo Mundo”, tiene los ojos puestos en aquellas posibilidades civilizatorias veteromundanales. Era de la consideración común el que si algo se reflejaba en América de aquella Europa, cuna de la moderna civilización occidental, dicha América entonces estaba en el camino correcto, en la vía-modelo que todos los pueblos debían seguir. Y todo ello porque “la vida debe ser diaria, movable, útil; y el primer deber de un hombre de estos días, es ser un hombre de su tiempo”<sup>7</sup>.

Hacia 1877 Martí escribe, en su texto *Guatemala*, expresiones que muestran la honda huella de una *modernidad* seductora de intelectuales. Por ejemplo, cuando se refiere a la necesidad de conocer de un modo más adecuado la *laguna* de Amatitlán, se muestra en ello el anhelo de posesión de la técnica moderna para su estudio, ya que “*se desea la ciencia para conocer hondamente el raro misterio*”.<sup>8</sup> También exalta los logros que se han llevado a cabo trocando la religión y sus enseñanzas a través de los nuevos principios del liberalismo moderno:

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

<sup>5</sup> Los Códigos Nuevos 1877. Obras Completas (O.C.) Tomo II, p.289

<sup>6</sup> Como bien lo señala Peter Sloterdijk (2004): “La gran consecuencia del viaje de Colón fue la objetivación de la Tierra y del género humano en imágenes y conceptos europeos”. (p.15)

<sup>7</sup> Martí, O. C. Tomo II, p.287. Los Códigos Nuevos.

<sup>8</sup> Martí, 1998, p.51.

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. La nueva religión: no la virtud por el castigo y por el deber: la virtud por el patriotismo, el convencimiento y el trabajo. (Martí, 1998, p. 24)

Estas palabras traslucen el espíritu de una modernidad anhelante de progreso que en su intento por alcanzarlo desolló la tradición, lo anticuario, lo *oscuro*, e intentó abrir a los pueblos a la luz de la razón. De esos anhelos Martí será también un apasionado adepto, un defensor enérgico y heraldo de la “propagación de las luces”<sup>9</sup> desde donde los valores modernos de libertad y progreso encuentran nido:

*¡Ya acaban las ruinas y comienzan los cimientos! Pierden las poblaciones su aspecto conventual, su tinte apático, su enfermizo matiz, y cobran, al ruido de las centrifugas, entre los pámpanos frondosos, entre los aromáticos cafetos, los colores de la juventud y las revelaciones de la vida. La libertad abrió estas puertas. (Martí 1998, p.32)*

Estos prejuicios y valores constituyentes del espíritu de la época formarán buena parte del bagaje intelectual de Martí. El ateísmo, el anticlericalismo, el antimonarquismo<sup>10</sup>, los constantes a los logros culturales europeos<sup>11</sup>, las referencias a la literatura grecorromana, la exaltación de la propiedad privada y la producción, etc., evidencian el compromiso que Martí tiene con su época.

*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. (Martí, 1998, p.31)*

Y en otro lugar afirma:

*Es rica una nación que cuenta muchos propietarios. No es rico el pueblo donde hay algunos hombres ricos, sino aquel donde cada uno tiene un poco de riqueza (Martí 1998, p.47)*

Este compromiso martiano con la modernidad occidental pudo haber derruido las grandes intuiciones posteriores; sin embargo, paulatinamente sus discursos tomarán un rumbo cada vez más crítico de su época. La modernidad marcará a Martí, pero no le atará a un sempiterno vasallaje acrítico. Con todo, en buena parte de su trabajo se trasluce lo que con razón arguye Jorge Camacho:

*la hegemonía de lo visual que se impone en las crónicas martianas remite necesariamente a un mundo ya establecido, positivamente ordenado, el cual sólo falta revelarle al lector de una forma artística<sup>12</sup>.*

---

<sup>9</sup> Martí. O.C. Tomo II, p. 293. Los Códigos Nuevos.

<sup>10</sup> Resulta sumamente interesante la metáfora que elabora Martí para caracterizar el papel de la Iglesia y la monarquía en las colonias: “Cobán tiene ahora lindas cosas: torre airosa de arte moderno, celebrada iglesia –que nunca faltan en los pueblos hispánicos, **iglesia y castillo, - cárcel y cárcel**.-[...]” (Martí, 1998, p. 42) [El énfasis es nuestro]

<sup>11</sup> La siguiente referencia es un claro ejemplo de la hegemonía cultural que tiene Europa en los intelectuales del siglo XIX como referente de valoración de los hombres letrados: “José Batres nació en Guatemala. Supo francés e italiano, leyó a los enciclopedistas y a Casti [...] sufrió como Bécquer, amó como Heine [...] ninguna consonante le arreda, y de intento como Bretón, los amontona difíciles, y como Bretón, triunfa después de ellos.” (Martí, 1998, p.58)

<sup>12</sup> Camacho, Jorge 2006.

Esta seducción decimonónica por la modernidad de la cual Europa es el prototipo, -referente que determina el «*mundo establecido, positivamente ordenado*»-, dejará hondas huellas en los escritos martianos de los años setentas y ochentas. Su vinculación con un proyecto de modernización y progreso para los pueblos de América Latina nos permiten recoger, en el seno de los escritos de aquellos años, sendos esfuerzos que intentan permear a las realidades americanas con los aportes de la modernidad occidental. Cada hombre es hijo de su tiempo, pues “*un hombre se parece más a su tiempo que a su padre*”<sup>13</sup>. Dicha frase podría caracterizar los aportes martianos de aquellos años, y nos haría reconocer en él a un hombre que lucha internamente por ideales que aún no son los propios, que todavía no dan visos de creatividad, pero que ya en 1877 aconsejan “no aplicar teorías ajenas, sino descubrir las propias”<sup>14</sup>.

Esta influencia hermenéutica epocal penetrará enormemente en sus escritos, en su modo de sentir y en un estilo literario que evidencia influjos culturales de ultramar que le permiten a Martí, y a todo moderno, vislumbrar el hecho de que “se ha abierto la jaula de las almas, y más libres que antes, vuelan ya por los aires entonando cánticos de alabanza al progreso”<sup>15</sup>. La pleitesía que Martí parece realizar al espíritu moderno de corte europeo, será uno de los más acuciosos peligros que pudo haber truncado las posibilidades antihegemónicas que posteriormente el cubano desarrollará en el nuevo proyecto establecido en su texto *Nuestra América*. Martí está convencido del logro obtenido con la independencia colonial de España por parte de las colonias americanas sometidas hacía ya muchos siglos, pero todavía no está muy convencido de que la independencia debería ser no sólo política o económica sino, ante todo, cultural. Los ojos puestos en Europa le hacen ciego, aunque no del todo, a las diversas potencialidades americanas.

Todo ello porque Martí es un hombre de su tiempo. Tal afirmación nos la explica Ortega y Gasset del modo siguiente:

*La fecha de una realidad humana, sea la que sea, es su atributo más constitutivo [...] Cada fecha histórica es el nombre técnico y la abreviatura conceptual [...] de una figura general de la vida constituida por el repertorio de vigencias o usos verbales, intelectuales, morales, etcétera, que “reinan” en una determinada sociedad [...] Ningún hombre empieza a ser hombre; ningún hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre continúa lo humano que ya existía [...] el a priori histórico que es la época, que es su tiempo, actúa en él y le constituye.*<sup>16</sup>

Por su parte, el filósofo alemán Peter Sloterdijk nos enfrenta a esta situación de la siguiente manera:

*si hay algo que no somos es hojas en blanco. A partir del primer aliento, incluso desde los primerísimos estadios de la noche intrauterina, toda vida es tan receptiva a la escritura como una tablilla de cera, tan permeable como una película a la luz.* (Sloterdijk, 2006, p.19)

Esta constitución epocal tuvo en Martí gran influencia pues determinó muchas de sus perspectivas discursivas. Martí está inserto en una época latinoamericana que se valora no en virtud de lo que reconoce como más propio sino en la medida que

<sup>13</sup> Ortega y Gasset en Dilthey, Wilhelm, 1956, p. XI

<sup>14</sup> Martí. O.C. Tomo II, p. 287. Los Códigos Nuevos.

<sup>15</sup> Martí O.C. Tomo I, p.1048. Guatemala en París. ¿1884?

<sup>16</sup> José Ortega y Gasset, en Dilthey, 1956, x-xi

emula el progreso obtenido por una Europa que constituye «el» modelo a repetir en sus discursos, producciones culturales y valoraciones de las propias realidades.

Inserto Martí en este horizonte decimonónico, el indio será tratado en muchos de sus escritos de juventud con todos los prejuicios que en aquel siglo imperaban contra aquellos grupos humanos que en muchos de los países latinoamericanos constituían una buena parte de la población o, como en Guatemala, la gran mayoría<sup>17</sup>. Esta influencia de aquella época en el intelectual cubano, hacen problemática hoy en día algunas de las aseveraciones con las que califica y describe a los indios americanos.

La modernidad estuvo a punto de amputarle el alma americana a José Martí. Sin embargo, su espíritu se sobrepuso a sus condicionamientos históricos y es por ello que muchos de sus escritos, sobre todo en los de finales de los años ochentas y en los últimos de su vida, manifestarán una serie de intuiciones que van más allá de las de su época. La búsqueda de una auténtica independencia colonial le hará caer en la cuenta de que nuestros pueblos sólo podrán dar algo de sí, que sólo podrán desarrollarse auténticamente, cuando comiencen a verse a sí mismos, cuando se piensen desde y para sus propias realidades, cuando renuncien a la simple imitación de paradigmas de interpretación importados. Será Martí uno de los primeros en dar dichos pasos. Los escritos martianos de aquellos últimos años de su vida reflejan (como lo veremos más adelante) una honda huella de lo americano, un reconocimiento de las potencialidades de las realidades étnicas. Los nuevos aportes mostrarán en el escritor cubano una sensibilidad ya no direccionada al Occidente sino, ahora con plena seguridad, vertida al horizonte propio, todavía por comprender y establecer.

Tener en cuenta lo anterior propicia no caer en un discurso apoteósico de la totalidad del proyecto discursivo martiano que implicaría perder en el conjunto de la obra del autor cubano la influencia profunda –positiva o limitante– que el espíritu de la época tiene en sus hijos. Olvidarse de los valores intelectuales e interpretativos que Europa ofrece a finales del siglo XIX, y la influencia de los mismos en los hombres de aquella época, es olvidar que los intelectuales son hombres sometidos a influencia antes de que llegue la propia genialidad o, por lo menos, la etapa de creativa deconstrucción. Por este camino parece haber transcurrido Martí. Sus perspectivas ideológicas son las mismas que las de cualquier poeta: un mar de contradicciones en un ser humano para el cual lo humano no le es ajeno. Esta actitud revisionista y contradictoria evidencia, por otro lado, la falta de sistematicidad ideológico-temática en los escritos de Martí, para quien la prosa era un medio de comentar, más no de sistematizar, y cuyos resultados son lentos y engendrados por la fatiga y la honda reflexión. Su alma de poeta está presente en su prosa, pero también dicha creatividad vuelve contradictoria sus propuestas. Por lo anterior se vuelve necesario insistir que las propuestas de Martí lindan la beneficiosa ambigüedad de un intelectual decimonónico que comienza a auscultar los peligros del etnocentrismo europeizante y trasluce paulatinamente las posibilidades que lo propio tiene de crear “algo” según las circunstancias y la realidad de los pueblos americanos.

La honda huella que la modernidad deja en Martí se anuncia constantemente en su obra, pero no podemos negar el hecho de que en sus escritos se visualiza una contradicción con el espíritu decimonónico que tiene como referente la civilización europea. Ello es una muestra de la creatividad que el cubano paulatinamente comenzará a mostrar en su obra. No podemos ofrecer una visión idílica de un hombre cuyo discurso se pone a prueba en nuestra época en que la modernidad parece llegar a su ocaso y en donde nuevos discursos más incluyentes parecen dominar éticamente el panorama. Las perspectivas y sensibilidades actuales harán que muchas de las propuestas del escritor cubano se muestren como discursos de violencia etno-

---

<sup>17</sup> Severo Martínez afirma que hacia el siglo XIX dicho grupo constituye el 65% de la población guatemalteca (Cfr. Martínez, 1994, pp. 566-567)

epistémicas. Sin embargo, hoy en día el poder descubrir en Martí resonancias contemporáneas en su discurso hace que su pensamiento manifieste posibilidades metaepocales y haga propicia la consideración de muchas de sus propuestas en nuestra época.

## **2. El discurso sobre los indígenas: oscilación entre modernidad y metamodernidad**

Uno de los tantos temas presente en los discursos martianos giró alrededor del indio americano. Diversos ensayos elaborados por Martí revelan el hondo interés del cubano en este aspecto característico, por ser constitutivo, de la realidad americana. El discurso martiano sobre el indio, sin embargo, no es unívoco. Las diferentes aproximaciones al tema indígena hacen que sus primeros escritos sobre aquéllos tengan la huella de su época, es decir, repiten los discursos predominantes en aquel momento histórico; discursos de evolución y configuración de una imagen del indígena permeada por prejuicios ilustrados modernos que le consideran un obstáculo para el desarrollo de las naciones recién independizadas. Martí será cómplice de estos prejuicios, es decir, repetirá en gran número de sus escritos los discursos sesgados que el grupo hegemónico intelectual de aquella época tenía. Esta será una primera etapa del quehacer discursivo martiano alrededor del tema del indio americano. Esto, empero, sólo es una faceta de dicho discurso. En sus textos de los años noventa los discursos martianos referidos al tema nos permiten entrever una visión renovada del indígena, una visión que permite evidenciar un acercamiento al tema del indio más creativo, en donde parece alejarse de la simple mimesis de los discursos modernos que presentan sus primeros escritos.

Lo que a continuación desarrollamos es el discurrir teórico que sobre los indígenas Martí desarrolla en tierras guatemaltecas durante su estancia en los años setentas del siglo XIX, pero sin limitarnos a ellos, como ya hemos dichos anteriormente. Dicho desarrollo discursivo se nos vuelve interesante debido a que recoge las ideas que sobre aquel grupo humano se tiene en Guatemala, específicamente en la época liberal. Este estudio se vuelve relevante porque el cubano nos transmite la configuración ideológica de aquellos años, nos muestra cómo la vinculación intelectual que Martí tuvo con la sociedad *El Porvenir* no sólo fue de tipo social sino de hondo compromiso intelectual con la estructuración de una visión criolla del indígena.

### **2.1. La modernidad en el discurso martiano sobre el indígena**

José Martí visita Guatemala en el año de 1877, durante su estancia se vinculó con uno de los grupos intelectuales que era representante de los intereses modernos de la ilustración guatemalteca. Martí llega a la *tierra del quetzal* en los años en que la revolución liberal ha comenzado a sistematizar sus aspiraciones. La sociedad intelectual *El Porvenir* será, entre otras instancias, quien le dará una sincera acogida al cubano, incluso será presentado por dicha sociedad a los guatemaltecos en una de sus veladas culturales en el Teatro Nacional de Guatemala<sup>18</sup>. Esta vinculación intelectual de Martí con dicho grupo quedará reflejada en los juicios de valor erigidos por el ilustrado cubano propios de la modernidad liberal de aquellos años. En un interesante ensayo titulado *La niña de Guatemala, el idilio trágico de José Martí*,

---

<sup>18</sup> Cfr. Soto Hall 1966, pp. 63-67

Máximo Soto Hall nos informa sobre el ambiente intelectual<sup>19</sup> que encuentra Martí a su llegada a Guatemala, principalmente la que florece entre los integrantes de la sociedad literaria *El Porvenir*<sup>20</sup>, dentro de la cual el cubano encontrará un nido de vinculaciones con los responsables de la configuración política y sociocultural de la nación emergente<sup>21</sup>. Martí tendrá tan honda vinculación con dicho grupo que llegará incluso a ser nombrado vicepresidente de la misma<sup>22</sup>. Esta relación profunda de Martí con aquel ilustrado y moderno grupo intelectual guatemalteco queda demostrada por Soto Hall al referirnos la siguiente anécdota fruto de su encuentro con Martí en la ciudad de Nueva York en 1892:

Como es natural, la conversación giró en torno de asuntos relacionados con Guatemala y con su permanencia en nuestro país. Se interesó, desde luego, por saber qué había sido de aquella entusiasta e inteligente muchachada que formaba el elemento joven, bullicioso y promisorio de la sociedad “El Porvenir” (Soto Hall, 1966, p.178)

La sociedad *El Porvenir* era un refugio y también un medio de configuración de ideas y formas de interpretación del complejo mundo guatemalteco desde una perspectiva ilustrado-moderna que reunía a muchos de los principales intelectuales guatemaltecos de aquellos años<sup>23</sup>. De ello nos ha dicho Soto Hall:

Uno de los exponentes reveladores de las grandes actividades que se desplegaron en las esferas del pensamiento de aquella era de reformas [la era liberal], fue la fundación de una sociedad literaria meritísima, que de acuerdo con el espíritu que la inspiraba y los ideales que la perseguía recibió, con justicia y con derecho, el nombre de sociedad “El Porvenir”. (Soto Hall, 1966, p.52)

Este “espíritu que la inspiraba”, al cual hace referencia Máximo Soto Hall, es evidentemente el espíritu ilustrado de los pensadores liberales del siglo XIX; un espíritu insuflado por una modernidad que espera regenerar la sociedad y llevarla por el camino de las luces y, por ende, del progreso humano que ya las sociedades

---

<sup>19</sup> Otra interesante referencia acerca del ambiente intelectual guatemalteco a la llegada de Martí la ofrece David Vela (1953) en su texto *Martí en Guatemala* (Cfr. pp. 283-290). En este texto también se nos proporciona la lista de intelectuales con los cuales Martí se relacionó durante su estancia en la *tierra del quetzal* (Cf. pp.399-474)

<sup>20</sup> Esta parece no ser el único refugio de intelectuales. David Vela menciona dos más: la sociedad “*literoestudiosa, bajo la égida de Pallas Atenea*”, fundada en mayo de 1875; y la Academia científico literaria dada a conocer por el medio escrito llamado *El Pensamiento* cuyo primer número fue publicado el 25 de julio de 1877 (Vela, 1953, p. 286) Sin embargo, la sociedad *El Porvenir* será la principal acogedora del intelectual cubano.

<sup>21</sup> El proyecto moderno de la sociedad literaria *El Porvenir* se manifiesta en las publicaciones de prensa que este grupo elaboraba por aquellos años. Hubert J. Miller (1976) nos informa acerca de una publicación de éste periódico correspondiente al 24 de julio de 1877: “El papel de la educación como uno de los caminos básicos para el progreso fue reiterado en la páginas de *El Porvenir*, que llamó al progreso material ideal absoluto, fuerza efectiva de todos los lugares y tiempos, y la génesis constante del hombre que trabaja, piensa y ama”. (p.366)

<sup>22</sup> Cfr. Soto Hall, 1966, p.68.

<sup>23</sup> Máximo Soto-Hall clasifica a los miembros del grupo en tres categorías (Cfr. Soto-Hall, pp. 53-57):

- a) Los jóvenes, grupo conformado por Manuel Valle, Miguel Ángel Urrutia, Ramón Antonio Salazar, Juan Arzú Batres, Guillermo Hall y Domingo Estrada (amigo predilecto de Martí).
- b) Los que pasan los treinta años de edad: Antonio Batres Jáuregui, Fernando Cruz, Salvador Falla, Ricardo Casanova y Estrada y Juan Fermín Aycinena.
- c) Los que han logrado ya consagrar su labor intelectual: Lorenzo Montúfar, Ángel María Arroyo, Antonio Machado y José Milla y Vidaurre.



europas habían alcanzado convirtiéndose en modelo de civilización. De este espíritu Martí llenará su discurso<sup>24</sup>.

Como miembro de dicha sociedad intelectual<sup>25</sup> sus discursos serán un reflejo de este ambiente en el cual Martí se inserta. Esta realidad que queda reflejada en sus escritos hará factible la configuración de un discurso moderno sobre el indio guatemalteco. Sus adjetivos, prejuicios e imágenes del indio que Martí nos presenta hacen evidente el pensamiento de aquella sociedad intelectual y del proyecto liberal que Justo Rufino Barrios llevaba a su máximo desenvolvimiento<sup>26</sup>. Conocer la configuración del indio guatemalteco realizada por Martí es tener un acercamiento directo a la construcción discursiva sobre el indígena en la Guatemala de la época liberal. Las aspiraciones, los problemas y propósitos de los cuales son objeto los indígenas en el discurso martiano reflejan el espíritu de una época comprometida con la marcha civilizacional que occidente imponía con su fuerza de seducción intelectual y cultural.

Este proyecto vislumbrado por los liberales de la época de Justo Rufino Barrios reflejaba la necesidad de incorporar al indígena al proyecto moderno de nación. Esta necesidad se volvía imperiosa si el país aspiraba al progreso. Miller nos ilustra la situación de aquella época del siguiente modo:

Puede suponerse que el presidente Barrios y sus colaboradores liberales creían que una vez que se estableciera un amplio sistema de educación pública, con el paso del tiempo los indios aprovecharían las oportunidades. No obstante una publicación liberal, *El Progreso*, pensaba que se necesitaba más acción positiva. Atribuía su atraso a su falta de educación, y era obligación tanto del gobierno como del ciudadano privado remediar su situación. El gobierno podía llenar su tarea proveyendo escuelas, mientras que los ciudadanos privados (presumiblemente aquellos con medios) podrían traer indios a la ciudad para educarlos y darles trabajo. Se esperaba que el indio volvería a su comunidad donde serviría de modelo [...]. (Miller, 1976, p.371-372)

Los documentos publicados por Martí durante su estancia en Guatemala son un vivo reflejo de la carga prejuiciosa hacia la consideración del indígena guatemalteco. Pero todo ello como reflejo de la pleitesía que Martí le otorga al régimen. Los siguientes comentarios ofrecidos por David Vela nos dan noticia de ello:

---

<sup>24</sup> “Aunque muchos biógrafos de Martí la han reconocido, todavía no ha sido apreciada en toda su magnitud la influencia que ejerció Guatemala sobre el pensamiento y la obra del gran cubano [...] un hombre así, decimos, aprovecharía ese descanso material y moral, para ordenar muchos pensamientos, para observar con curiosidad, meditar con calma y precisar algunos conceptos que iban a constituir más tarde verdaderas directivas de su pensamiento [...]”. Con estas palabras David Vela hace resaltar el influjo guatemalteco en el pensamiento martiano (Vela 1953, p. 292) Un influjo que también tiene todo el peso de los prejuicios asimilados pertenecientes a la sociedad en donde se está inserto.

<sup>25</sup> Nos dice Soto Hall (1966) que “ya en mayo de 1877, aparecía el nombre de José Martí como uno de sus componentes” (p.68). Tomando en cuenta este dato y lo que hemos expuesto del pensamiento moderno que manifiesta dicha sociedad literaria, resulta evidente la comunión y compromiso de Martí con los ideales del grupo.

<sup>26</sup> Resulta reveladora la siguiente afirmación martiana dirigida al ministro de relaciones exteriores Joaquín Macal, pues desde la misma puede establecerse una complicidad con el pensamiento de la época: “nunca turbaré con actos, ni palabras, ni escritos míos la paz del pueblo que me acoja. Vengo a comunicar lo poco que sé, y a aprender mucho que no sé todavía” (O.C. Tomo II, p.287. Los Códigos Nuevos). Esta corroboración de la participación martiana con los valores de la sociedad guatemalteca de aquellos años nos permite afirmar que su discurso refleja el pensamiento liberal de la sociedad que le acoge y a la cual no quiere perturbar con sus palabras y escritos.

Y extasiado Martí ante las promesas de un cambio político que en su criterio debía representar lógicamente un renacimiento cultural; dando por otra parte crédito a ciertas exageraciones de la propaganda oficial y oficiosa, que ya prende adulatoras anécdotas a la figura y actos del dictador [...]. (Vela, 1953, p.344)

Esto nos habla no sólo de la disposición ideológica ilustrada de un Martí que todavía no encuentra voz propia respecto al tema indígena, sino también del ambiente intelectual en el cual se ha insertado el cubano. Los documentos de 1878 nos ofrecen los más claros ejemplos del discurso moderno referido al indígena. Sus textos reflejan una época de profunda preocupación por el tema indígena, la carga que ellos representan a la nación, las consideraciones para solventar dicho problema y la vinculación con el régimen liberal de Justo Rufino Barrios. Hacia mayo de aquél año escribe Martí:

*La ley de Octubre<sup>27</sup> quiere que los jefes políticos expongan cada año lo que se ha vencido y lo que hay que vencer; propongan las medidas conducentes a la transformación de los indígenas, la propagación de las luces, el fomento de la agricultura, el cumplimiento de las leyes hacendarias -sin el cual no pueden exigir los gobernados que el gobernante cumpla para con ellos sus deberes- y, en suma, cuanto tienda a hacer constante al trabajador, instruído al niño, mejorado el indio, inspirado en noble ambición el perezoso.* (O.C. Tomo II, p.293)

Esta notificación que nos ofrece Martí de las actividades gubernamentales de aquellos años dan muestra de las pretensiones de un proyecto ilustrado-moderno que tiende a expandir en la región las ideas de las *luces* y, motivados por estas ideas, el mejoramiento de los indígenas ante los cuales el gobierno siente una preocupación referida al desarrollo de la utilidad del indio en el nuevo proyecto liberal. Todas estas reformas demuestran que “con el cumplimiento de un deber patriótico, se robustece en el ánimo de los funcionarios el deseo de contribuir, con el aumento de la fama propia, a la prosperidad de la Nación” (O.C. Tomo II, p.293). Resulta con ello evidente que la idea de *Nación* tiene un claro matiz étnico: el matiz de la clase dominante. Dicha élite que tiene el poder en aquella época ve como necesaria la transformación del indígena, un indígena que se vuelve obstáculo para el progreso de la Nación, una nación desde la cual el indígena será transformado para que se convierta en parte útil de la misma<sup>28</sup>.

Martí sigue reflejando en el comentario a estos informes un *ethos* pre-establecido, común a los intelectuales guatemaltecos de aquella época. Trasluce en su informe la gran problemática que representa la situación del indígena en aquella nación etnocéntrica que proyecta el gobierno liberal:

*-Revoluciones 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 benévulos y humanos, en vez de desdeñar a la pobre raza tanto*

---

<sup>27</sup> Martí se refiere a “la disposición dictada por el Ministro de Gobernación en 17 de Octubre de 1877 [...] que convoca [...] para el 1º de Mayo de cada año a los jefes políticos de los Departamentos [...] a discutir sobre los grandes intereses patrios” (O.C. Tomo II, p.292). El texto se intitula: “Reflexiones. Destinadas a preceder los informes traídos por los jefes políticos de Guatemala a las Conferencias de Mayo de 1878”.

<sup>28</sup> En referencia a este tema Teresa García Giráldes afirma: “El espíritu del liberalismo se localizaba en la necesidad de construir una nación homogénea, libre, civilizada y altamente productiva, al estilo de las sociedades occidentales. Ello pasaba necesariamente por la destrucción cultural identitaria de los indios”. (Casás, Marta y García, Teresa, 2005, p.18, nota a pie de página 11)

*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 (O.C. Tomo II, p.294)*

Esto nos confirma el modo estereotipado a partir del cual el indio era considerado en aquellos años. Esta visión es simplemente reproducida acríticamente por Martí en sus textos<sup>29</sup>. Es más, considera que dicho proyecto en pro del mejoramiento del indígena traería un beneficio para ellos<sup>30</sup>. Este gran proyecto del cual Martí se vuelve también difusor tiene tres grandes aristas: mejoramiento del indio, educación y progreso agrícola. Estos parecen ser los tres elementos que urgen cuidado y transformación en la Guatemala liberal de finales del siglo XIX: “campos, escuelas e indios” (O.C. Tomo II p. 296). Martí sintetiza su propuesta del siguiente modo:

*Todas las que, por importantes, podrían llamarse cuestiones vivas del país, preocupan a los autores de estas páginas: creación, circulación y cambio de riqueza; mejoramiento de la raza aborígen; afianzamiento y aumento de la industria agrícola [...] establecimiento de las escuelas [...]. (O.C. Tomo II, p.294)*

En cuanto a la primera de las propuestas gubernamentales, que hemos señalado, -el problema indígena-, íntimamente relacionada con el problema de la producción agrícola, Martí nos refiere:

*La raza indígena. Muy difícil problema, que demasiado lentamente se resuelve; sobre el 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. Pero estos mismos defectos, estudiados en su origen, acusan las inapreciables cualidades de los indios. (O.C. Tomo II, p.296)*

Hay que entender, como ya señalamos anteriormente, que el problema que representa el indio está relacionado con una nueva configuración económica: la explotación agrícola. Las reformas liberales de 1870 habían procurado establecer un nuevo mecanismo de producción agrícola, para ello era necesario reconfigurar, por un lado, la distribución de la tierra y, por otro, la reconfiguración de indígenas *perezosos* y

---

<sup>29</sup> Estos prejuicios martianos no sólo quedan reflejados en esta temática. David Vela desarrolla un comentario de la vinculación martiana a prejuicios contextuales cuando realiza juicios de valor alrededor de los historiadores guatemaltecos: “No es del todo justo [Martí] con las Memorias del Arzobispo García Peláez, que encuentra curiosas, aunque sin tanto alcance ni amenidad como la Historia de Juárez, al par que al autor cuelga algunas anécdotas que, si bien graciosas, no se relatan con intención cristiana, aunque Martí no haga sino repetir historias ampliamente divulgadas, algunas fundadas en la fama del prelado historiógrafo, aderezadas con salsa liberal” (Vela 1953, p.319).

<sup>30</sup> Artemis Torres (2000) en su libro *El pensamiento positivista en la Historia de Guatemala*, nos informa acerca de José Martí lo siguiente: “Al simpatizar con la Reforma liberal, Martí también compartió las realizaciones económicas del Gobierno, la incorporación del indígena a la producción agrícola, la distribución de la tierra que hizo posible idealmente que la riqueza fuera de todos”. (pp. 168-169)

tercos que se dedicaran al trabajo intensivo de las mismas<sup>31</sup>. Ambos proyectos irán de la mano. Son los años del inicio de la exploración y explotación cafetalera en la Guatemala liberal. En el texto martiano *Guatemala* queda reflejada esta doble vinculación:

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

La complicidad del cubano con este proyecto está referida a lo largo de sus textos<sup>32</sup>. Martí está convencido que es lo mejor, que la redistribución de la tierra (antes propiedad de los indígenas) y la obligatoriedad del trabajo indígena, son las decisiones adecuadas para el progreso de la nación guatemalteca. El posible uso de la fuerza está justificado por esta misma situación que no estima estrategia posible para lograr su cometido.

El otro elemento fundamental para concretizar el proyecto liberal de modernización de la sociedad guatemalteca será la educación, pues “las grandes necesidades de la República son el ensanche de la comarca cultivada, y la educación de los espíritus incultos” (O.C. Tomo II, p.294). Por medio de la instrucción será posible solventar la desventaja estructural en la cual el indígena se encuentra. Por medio de esta educación, de claro tinte occidental, orientada por los ideales ilustrados, puede convertirse aquél inútil indio en una pieza indispensable del progreso económico, social y cultural de Guatemala. Los elementos del binomio instrucción y agricultura se corresponden mutuamente para su desarrollo pues

*La instrucción acaba lo que la Agricultura empieza. La Agricultura es imperfecta sin el auxilio de la Instrucción. La instrucción da medios para conocer el cultivo, acrecerlo, perfeccionarlo (O.C. Tomo II, p.295)*

El indio es a quien dicha instrucción podría traerle mejores beneficios, ya que la transformación de sus costumbres y su particular carácter haría factible una mano de obra laboriosa para el cultivo de la tierra, para la explotación cafetalera. Esta posibilidad es también ensalzada por Martí de forma evidente cuando afirma:

---

<sup>31</sup> Esto queda bien claro en el siguiente comentario de Severo Martínez: “La legislación laboral de la Reforma [liberal] creó los instrumentos normadores de una nueva situación de servidumbre para el indio, ahora en función de los intereses cafetaleros” (1994, p.580)

<sup>32</sup> Vela nos presenta dicha vinculación con el proyecto político gubernamental que presenta los siguientes matices: “Martí con fina intuición sabía qué terreno pisaba, o quizá lo había prevenido, y había sufrido en México por su carácter pronto y la vehemencia de su temperamento, y apenas llegado a Guatemala escribe a su amigo Mercado: ‘Yo vengo lleno de amor a esta tierra y a estas gentes; y si no desbordo de mí cuanto las amo, es por no me lo tengan a servilismo y a lisonja’, y por otra parte, ya se da cuenta de la estrechez [del] ambiente en que tampoco serían tomadas a bien sus críticas: ‘Sin círculo literario, sin hábito de altas cosas –aunque con aliento y anhelo para todas-, sin prensa, sin grandes motivos naturales, mis soberbias tienen que ser muy prudentes para no parecer aquí presunciones’” (Vela, 1953, p. 339) Esta prudencia lo lleva, empero, a asumir un proyecto de violencia y segregación para con los indígenas. Un proyecto de transformación de una cultura que se muestra como un estorbo al progreso.

*Aindiados, descalzos, huraños, hoscos, bruscos, llegan, de las soledades interiores niños y gañanes y de pronto por íntima revelación y obra maravillosa del contacto con la distinción y con el libro, el melencólico cabello se asienta, el pie encorvado se adelgaza, la mano dura se perfila, el aspecto mohino se ennoblece, la doblada espalda se alza, la mirada esquiva se despierta: la miserable larva se ha hecho hombre.* (Martí, 1998, p.79)

Este *hombre* que ha provenido de una *larva aindiada*, es el hombre de la civilización occidental en quien debe convertirse cualquier humano, que se precie de serlo, que habite en los países desarrollados o en aquellos que tengan pretensiones de desarrollo y progreso. El *otro* comienza a ser dicho y pensado, comienza a ser configurado y determinado y, por ende, ya sabiendo qué tipo de hombre se requiere, se da el paso necesario para su construcción, anulando de él cualquier elemento que impida la asimilación de aquél al ideal monocultural eurocéntrico. Esto constituye claramente el espíritu moderno. Peter Sloterdijk nos describe esta dinámica de requerimientos estructurales de la modernidad europea que plantea un proyecto de *nación*, aspiraciones de las cuales los países americanos (y en Guatemala primordialmente) pretenden gozar algún día:

*De ahí que una nación sea, en primer lugar, un lugar de hogares de parto; luego, una red de funcionarios locales, a continuación de escuelas populares e institutos; y, por último, de kioscos y teatros.* (Sloterdijk, 2005, p.76)

La educación hace posible esta tarea, la educación es el crisol por el cual el indígena debe pasar para convertirse en *hombre* al servicio del poder instituido y de las élites que le solicitan, una transformación en donde los indígenas “serán el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora” (O.C. Tomo II, p.296). Este es un proyecto de *antropo-poesis* institucional. La creación de un hombre que esté al servicio de los intereses de la época hace necesaria la gestación y la crianza del mismo. Un proyecto que hace ver la necesidad de acabar con la *larva* y hacer surgir al *hombre*. La constitución de una antropología política<sup>33</sup> toma relevancia a partir de las necesidades económicas de producción agrícola. El indio se destaca en el contexto debido a las potencialidades, que como mano de obra, puede desarrollar en medio de unas expectativas de progreso centradas en el agro. El indio surge como una posibilidad utilitaria para llevar adelante los anhelos de progreso y civilización guatemaltecos. Sin embargo, aquel indio, en el estado actual, no representa utilidad alguna. Para que aquella *larva* sea transfigurada será necesario un proyecto de *crianza* humana. Este proyecto que haga surgir al *hombre útil* que la producción agrícola requiere sólo es posible a través de los influjos de la instrucción sistemática. *Agricultura, larva indígena y educación* constituirán el tríptico apremiante de la sociedad moderna guatemalteca de finales del siglo XIX. Esta necesidad histórica será

---

<sup>33</sup> Esta antropología política tiene como aliada fundamental a la educación. El proyecto liberal verá en la educación una posibilidad de construcción del “*hombre moderno*” con el cual pueda echarse a andar el progreso. En Guatemala se hicieron los esfuerzos necesarios que constituía la estrategia antropológica que haría nacer al hombre (moderno) nuevo: “Como parte del programa para asimilar a los indios a la vida nacional, el 13 de octubre de 1876, Barrios declaró ladinos a los indios de San Pedro Sacatepéquez si usaban el traje ladino [...] La Administración de Barrios trataba principalmente de convertir a los indios en un factor más productivo de la economía nacional” (Miller, 1976, p. 372, nota 105). Para llevar a cabo con plenitud dicha aspiración el gobierno de Barrios fundará una escuela en Quetzaltenango para indios, el 9 de febrero de 1880, llamado el Colegio de Indígenas de Quetzaltenango. (Cfr. Miller 1976, p. 419)

secundada por un José Martí que se deja seducir por las aspiraciones políticas del liberalismo guatemalteco.

*Optimistamente se creía que con la iluminación de la inteligencia de los indios e imprimiendo en su conciencia una idea elevada de moral, podrían proseguir con habilidad el conocimiento del progreso y el desarrollo que animaba al gobierno, que contribuye a los fines sociales, y cada día se esfuerza en lograr un mayor grado de prosperidad (Miller, 1976, p. 372)*

Martí será un prototipo del intelectual decimonónico que asume el proyecto del *progreso* civilizacional como bandera de lucha ideológica ante las manifiestas necesidades que este proyecto ascensional demande. En Martí queda vislumbrada la actitud humanística que Peter Sloterdijk (2001) denuncia:

*Forma parte del credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son "animales sometidos a influencia" y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos. (pp. 32-33)*

Para que aquella realidad, la aspirada por el proyecto liberal, tenga sentido y, con ello, se vuelvan comprensibles las necesidades requeridas por la misma, el lenguaje ocupará un papel privilegiado. Esta construcción discursiva del indígena se nos ha hecho evidente con las pocas referencias, de las muchas que existen, aquí presentadas de los textos de José Martí durante su estancia en Guatemala. La América que parece perfilar en estos años es una América que se vuelve valiosa en la medida que se asemeja a lo mejor de la cultura europea. Todos aquellos elementos de esta América, que "crece" y "progresa", que le impidan dicho ascenso civilizacional deberán ser transfigurados a la luz de los valores occidentales y, además, a la luz de los intereses de los intelectuales ilustrados, pues son ellos quienes saben qué le conviene a dichos pueblos.

Jorge Camacho describe esta circunstancialidad del discurso del Martí sobre el indígena del siguiente modo:

*nada mejor que entender a Martí como un hombre de su tiempo, como el liberal latinoamericano que forcejea entre dos polos: el que critica y trata de cambiar la situación de los indígenas, pero al mismo tiempo le es imposible pensar fuera de los marcos restrictivos que impone la filosofía del siglo XIX, la episteme como diría Foucault, con su énfasis en el desarrollo material y la educación como principios rectores del mundo<sup>34</sup>.*

Instrucción, agricultura y mejoramiento de los indígenas, son los componentes del proyecto liberal del cual Martí se vuelve cómplice y copartícipe como cualquier otro lo hiciese ante los valores que considera fundamentales en su época. Esta honestidad y coherencia histórica que todo intelectual muestra para con su tiempo, no nos exime de considerar el trasfondo destructor y explotador que la motiva. Martí sucumbe a su siglo, es presa de los valores de una época que aspira a un desarrollo a costa de toda alteridad que pueda obstaculizar el tan anhelado progreso. El legado martiano de estos años es un vivo reflejo de una mentalidad discriminatoria que ha repercutido

---

<sup>34</sup> Camacho, Jorge (2006) **Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos**. [en línea] Disponible en: <http://www.kacike.org/Camacho.html>. [Consulta: 07 de marzo de 2007]

hasta nuestros días en Guatemala, en la cual el indígena sigue siendo objeto de discriminación ideológica fruto de premisas originadas en una modernidad que hace del sacrificio de la alteridad una de sus características determinantes.

Si con lo escrito hasta ahora podría quedar la impresión de que fue en Guatemala donde Martí acunó todos estos prejuicios ante el indígena, los textos de 1875 elaborados en México ya muestran aquella visión descrita. Con esto queremos dejar asentada la idea de que el discurso de Martí fue encontrando sintonía y acomodo tanto en México como en Guatemala. Esta “sintonía” es la de un hombre que vive, piensa y siente según su época que determina la configuración del sentido dado a cada uno de los aspectos de la realidad con la que interactúa. Prueba de ello es el siguiente texto de 1875 escrito para “Revista Universal” en México:

*El trabajo escasea: la plata decae: la agricultura no adelanta: no excitaciones ligeras, sino atención grave, empuje formal han menester los que en algo pueden remediar los males que amargan el país [...] Más que otra alguna reclama cuidados esa raza olvidada y sin ventura, masa humana de tal manera viva, que no pueden los que forman hacer oficio y obra útil de hombres [...] No les permite su vida gran número de necesidades: la aspiración es para ellos afán desconocido e inútil: la indolencia en el trabajo es natural consecuencia de la indolencia en el espíritu: un peligro grave es el resultado de este abandono, de este extravío, de esta pequeñez de tantos seres [...] El ahorro es inútil para quien no conoce los placeres que produce el capital, el ahorro inteligente, honrado y acumulado. Nada tiene porque nada desea. No trabaja por su bienestar porque no quiere hogar más amoroso, lecho más blando, vestido más valioso, mesa mejor provista que las que tiene ya. El hombre inteligente está dormido en el fondo de otro hombre bestial. La raza no ve más que hoy: nada más que para hoy trabajo; trabaja lo que necesita, hace producir lo que cree que consumirá: su inteligencia es estrecha, estrecho es todo lo que concibe y lo que hace [...] La raza imbecil: he aquí a nuestro juicio la explicación de la raza miserable. Sufren hambre en distintas comarcas, porque la Naturaleza ha afligido en distintos lugares de la República a la tierra con imprevistas escaseces. Nada había guardado la infeliz hormiga en el granero: ¡cuán sola, cuán abandonada, cuán amarga está siendo en el invierno rudo la existencia de la hormiga mísera! [...] Dos males hay que piden remedio urgente y práctico: es el uno la necesidad inmediata y accidental; el otro, el mal en la esencia, la constitución de la raza, el sacudimiento vigoroso de esa existencia aletarga<sup>35</sup>. (Martí, O.C. Tomo II, pp. 762-763)*

Este documento sintetiza quizá de forma más clara los prejuicios y estereotipos que Martí deja traslucir en su discurso sobre el indígena. La perspectiva discriminante y devaluadora del indio contemporáneo de Martí muestra el modo en que los intelectuales americanos abordan el tema indígena a finales del siglo XIX. Esta acuciosa referencia al «hombre bestial», a la «raza imbecil», «falta de motivación para el trabajo», «hormiga mísera», «existencia aletargada», «indolente», «pequeña», «inútil», etc.; nos permite afirmar que la constitución discursiva del indígena en Martí pende sobre todo de una modernidad intelectual que apuesta al progreso económico y cuyo obstáculo parece estar encarnado en el indígena. Este compromiso de Martí ante la modernidad le lleva a infravalorar al indígena vivo. El indígena del pasado fue glorioso, el indígena vivo parece estar sin vida, es un ser que linda la *bestialidad*. Todo este discurso, será, como lo hemos visto, repetido nuevamente en la descripción del indígena guatemalteco. Parece que el indígena no cambia de un país a otro, pertenece

<sup>35</sup> Con fecha 29 de julio de 1875.

a un mismo mundo discursivo, es la misma *larva*, es un ser que necesita ser cambiado para convertirlo en verdadero hombre, en hombre útil a una sociedad que ha iniciado su camino al progreso y encuentra en los indios la traba más apremiante para alcanzarlo<sup>36</sup>.

En el texto de Martí recién citado puede nuevamente encontrarse el tríptico de sentido configuracional del discurso del intelectual cubano. Al referir al indio vinculado con el tema de la agricultura, aquél se presenta como un problema para que ésta prospere en beneficio de la nación. A partir de esta necesidad que el indio representa para poner en marcha el progreso agrícola en los países americanos es desde donde se vuelve necesario elaborar un proyecto de transformación del indio: una antropología política. Esta transformación hace necesaria cambiar la *esencia* de la raza indígena para convertirla en otra con aspiraciones, convertirla en una raza para quien el *capital* se convierta en un anhelo y en una necesidad imperante que motive la productividad competitiva, una raza capaz de aspirar a la forma de vida occidental hegemónica que le permita cambiar su primitivo modo de vivir.

En ese mismo año, y nuevamente en la ciudad de México, escribe Martí:

*No quiere el boletinista hablar de cosas tristes, por más que sea para él día oscuro el día en que ve vagando por las calles grupos acusadores de infelices indios, masa útil y viva, que se desdeña como estorbo enojoso y masa muerta. Y es que hacen dolorosísimo contraste la mañana, nacer del día, y el indio, perpetua e impotente crisálida de hombre. 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 [...] Se tiene en gran parte un pueblo de bestias [...]*<sup>37</sup> (Martí, O.C. Tomo II, p.794)

Los indígenas no son *hombres*, latentemente yace la humanidad en ellos, pero todavía yace como crisálida que debe permitírsele surgir y dar a luz al verdadero hombre. Este paso no pueden darlo ellos mismos, será una obligación del intelectual, el político y el economista moderno permitirle transformarse en hombres. Esta metamorfosis que de la bestia lleve al hombre puede ser realizada por una educación que le permita aspirar a mejorar su situación, a convertirse en el *hombre moderno* anhelado. La educación le proporcionaría al indio sentir dentro de sí el inconveniente de *ser* quien todavía es, la angustia de ser una raza imbecil, de sentir lo inútil que son. Esta capacidad de autopercepción minusvalorante será mediada por la educación moderna de corte occidental a través de la cual el indígena se comprenderá a sí mismo a luz del modo en que lo hacen los hombres ilustrados y abandonará lo que hasta ahora ha sido.

La modernidad, entonces, atraviesa transversalmente el discurso martiano sobre el indígena. Su época pesa en su criterio. Pareciera que el gran *americanista*, en esta época, no se da cuenta de que los prejuicios modernos le permiten constituir un mundo a la medida de lo europeo y no a la altura de lo americano. Eso vendrá más tarde. Ese proceso de conversión discursiva tendrá que esperar. El discurso de Martí

---

<sup>36</sup> Todo esto coincide con la siguiente conclusión de Jorge Camacho (2006): “al igual que los reformadores, [Martí] proponía la educación y el trabajo como formas de asimilar al indio a la cultura hegemónica occidental [...] Pedía incorporarlos con urgencia a la nación y sacarlos de las “cárceles” en que los tenían” (Etnografía, política y poder...)

<sup>37</sup> Con fecha 14 de septiembre de 1875.



sobre el indígena también parece coincidir con la metáfora comparativa de la mañana que antes hemos citado -“*contrasta la mañana, el nacer del día, con el indio*”-, pues Martí vive en la oscuridad que la luz moderna le hace posible olvidar el posible amanecer de una América que surja de lo americano; esto parece estar aún en tinieblas esperando el amanecer otro que le permita olvidarse de las luces artificiales de la modernidad occidental.

Una simple frase de los escritos martianos de los años noventas hace parecer al discurso antes referido como el producto de un autor diferente. Ya cuando Martí afirma hacia 1894 que “nuestro pecado hoy no es más, acaso, que el de tenernos en menos de lo que somos”<sup>38</sup>, se hace manifiesto un proceso de reconsideración de lo americano por medio de un distanciamiento del discurso moderno que hace posible considerar amaneceres metamodernos. De ellos nos ocuparemos a continuación.

## **2.2. Intuiciones metamodernas en el discurso sobre el indígena**

Si hasta ahora hemos desarrollado la visión moderna que a Martí le hizo establecer un discurso que reforzaba los estereotipos decimonónicos sobre el indio, indagaremos a continuación en el conjunto de ideas en las cuales el cubano manifiesta intuiciones intelectuales que le permiten reconocer en el indígena una particularidad americana. Paulatinamente Martí irá reconociendo la gran riqueza de lo americano escondida en la cultura del indio. Martí desarrollará un gran interés por los aportes de la cultura indígena que le permitirá reconocer en los mismos características fundamentales de la olvidada cultura americana; estas características pueden hacer eclosionar la novedad del continente, pueden hacer surgir una identidad propia que no necesita de los paradigmas occidentales de una identidad ajena, de una construcción política, económica y social que sea simple símil de las realidades europeas, para su particular constitución. Estas nuevas perspectivas nos hacen pensar en el hondo proceso de reconocimiento de la *diferencia*, del *otro*, que los escritos martianos irán mostrando. Este proceso pasó, como ya hemos visto, por una etapa de seducción de la modernidad occidental manifiesta a través de todos los prejuicios a partir de los cuales se comprende América. Estos prejuicios arrastraron a Martí en el sendero de la discriminación estatal liberal guatemalteca hacia el indio. Si bien lo anterior es cierto, también lo será el hecho de que será Guatemala de quien obtenga varias de las primeras intuiciones de la compleja realidad latinoamericana, realidad que un discurso descontextualizado podría dañar las grandes posibilidades históricas que la misma presenta.

En el presente apartado se pretende desarrollar los aspectos del discurso de José Martí que son reflejo de un distanciamiento de la modernidad. A ello lo llamaremos metamodernidad. Esto no implica la afirmación de que Martí ya no siga siendo presa del discurso moderno, sino más bien que en medio de aquél arraigado discurso intelectual del siglo XIX están presentes algunas consideraciones que parecen despegarse de aquellos condicionamientos. Frases, propuestas, perspectivas de orientación discursiva constituyen pequeñas muestras de una metamodernidad que hará posible un discurso cada vez más americano.

En medio de aquel discurso reproductor de los prejuicios modernos referido a los anhelos de civilización y cargados de evolucionismo unilineal, aparece en aquellos años algunas tenues luces que marcan una distancia en la construcción discursiva sobre el indígena expuesta anteriormente. Ya en aquella época, durante su estancia en Guatemala, se da cuenta de la enorme violencia que ha sufrido la América indígena

---

<sup>38</sup> Martí, O.C. Tomo I, p.493. Sobre Negros y Blancos.

a través de los embates de una civilización extraña. En su texto sobre los *Códigos Nuevos* de 1877 si bien están implícitos los estereotipos antes mencionados, también se traslucen algunas intuiciones intelectuales creativas que demuestran algo de ese americanismo que desarrollará el cubano posteriormente. Afirma Martí:

*Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la ingerencia de una civilización devastadora, dos palabras, que siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia. Es una verdad extraordinaria: el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente. (Martí, O.C. Tomo II, p.288)*

Si bien Martí no reconoce la posibilidad de la constitución indígena de los pueblos americanos sino que promueve la visión mestiza de la nueva sangre que constituye a los pueblos del continente, recoge ya en esta misma época la idea de la creatividad a la que está llamada el nuevo mundo, para ello se vuelve necesario encontrar los aspectos particulares del mismo. También se vislumbra en este párrafo la clarividencia de los grandes conflictos que acarrea una *civilización* que aniquila la alteridad americana que antiguo manifestaba la presencia de un pueblo majestuoso. Esta denuncia a la violencia de la imposición de la “civilización” refleja ya una luz de los posteriores proyectos de un Martí cada vez más americano.

En Guatemala también desarrolla una labor de reflexión histórica acerca del recelo que los indígenas sienten hacia el cambio propuesto por el Estado liberal guatemalteco. En el texto al que nos hemos referido en el apartado anterior, en el cual Martí desarrolla toda una reflexión acerca de los informes políticos de los gobiernos locales, el cubano esquematiza las causas históricas de la desconfianza que el indígena muestra ante el cambio. Si bien en este texto todavía se evidencia la preocupación por la actitud indígena en vistas a las posibilidades que el cambio de los mismos podría traer para el progreso agrícola del país, también refleja el conocimiento del problema colonial que la explotación del indígena ha provocado y cuyas estructuras se siguen manteniendo en el nuevo Estado:

*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. Pero estos mismos defectos, estudiados en su origen, acusan las inapreciables cualidades de los indios. Dedúcese de ellos que son constantes, leales, firmes y severos; que aman profundamente; que rechazan fieramente lo que no creen bueno [...] ¿Cuándo la fidelidad, la lealtad y la constancia fueron en raza alguna, malas condiciones? (O.C. Tomo II, p.295)*

Esta perspectiva se vuelve entonces ambigua debido, por un lado, a la reproducción de los estereotipos atribuidos a los indios y, por otro, las potencialidades diversas del indio que los estereotipos mismos encubren. Pero lo más importante consiste en la referencia al *origen* que ha promovido tales actitudes en los indígenas. Martí acusa el origen de dichas actitudes a las siguientes circunstancias:

*Si [los indios] hoy las emplean para rechazar toda mejora, es porque los hombres que pretenden llevar las reformas a sus pueblos, son los mismos que en otro tiempo, de generación en generación, los han venido engañando,*

*castigando y burlando; los que aparecen a sus ojos como hurtadores de sus propiedades, como los seductores de sus mujeres, como los profanadores de sus ritos, como los iconoclastas de su religión. Intereses malévolos los mantienen en estas condiciones. (O.C. Tomo II, p.295-296)*

Estas causas han provocado las actitudes de recelo que Martí reconoce en los indígenas. Esto constituye una denuncia compleja hacia las instituciones que todavía, en la supuesta etapa postcolonial, se prestan a la explotación indígena en vista a beneficiarse de los mismos. Sin embargo, todavía esta propuesta resulta muy ambigua en Martí, pues al sugerir medios más humanos para con el trato a los indígenas lo hace arguyendo que el beneficio, es decir el uso que el criollo puede hacer del indígena en la nueva nación, puede ser mayor:

*Hacernos amar de aquéllos de que nos hemos hecho odiar. Inculcar a los ladinos conmiseración y apego a los indígenas. Probarle con actos repetitivos que se trata de su bien [...] cuando trayéndolos a los pueblos los invitamos a los honestos goces de la vida comunal, cuando en vez de inspirarles recelo les inspiremos con nuestra ternura para ellos, ternura y confianza, los indios industriosos, leales, artistas, ágiles y fuertes, será el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora [...] Debe aconsejarseles [a los criollos y ladinos] suavidad y calma: -y que para asegurar mejor sus intereses los sepan por algún tiempo contener. (O.C. Tomo II, p.296)*

Este discurso trasluce toda la ambigüedad de la actitud de Martí hacia el indígena. Por un lado está consciente del daño que la conquista y consecuente explotación han traído para con ellos y, por otro, que para contrarrestar los efectos que aquel choque civilizacional ha producido se aconseja un trato más justo pero, eso sí, un trato cuya finalidad inmediata traería como resultado la confianza del indígena y, con ello, la posibilidad de reconfigurar su constitución cultural en pro del progreso y beneficio de una sociedad monocultural.

Estas dificultades del discurso martiano de aquellos años nos revelan el paulatino proceso de cambio que Martí reflejará en sus reflexiones. Todavía no tiene claras las posibilidades culturales de lo propio, pero ya vislumbra las consecuencias que han acarreado el trato inmisericorde hacia los indígenas ofrecido por las élites del país y por los grupos que han intentado, como siempre, beneficiarse de la condición política, económica y sociocultural del indio.

El reconocimiento de la honda riqueza americana que Martí presentará en su obra cumbre *Nuestra América* tendrá lugar, entre otros, en Guatemala. Si bien el discurso sobre el indígena contemporáneo se llena de los prejuicios de una época llena de racismo y discriminación de índole estatal, también le permitirá descubrir la creatividad de los hombres de estas tierras: una creatividad ancestral que yace latente en las obras de tiempos pretéritos que no han sido valoradas debidamente y que representan el potencial de autoconstrucción americana. La creación artística será lo que a Martí le permita reconocer la valía del grandioso pasado americano. En su texto de 1878 titulado *Poesía Dramática Americana*, el cubano reconoce esta honda herencia escondida bajo los escombros olvidados del ayer:

*Y aquí, en el reino de Uatatlán, donde Socoleo luchó, donde Uspantán asombró, donde los audaces Mames pusieron espanto tantas veces en las osadas filas de Castilla, ¡cuán fácil fuera al ánimo patriótico volver al mundo de la vida los ignorados bravos que bajo el casco del corcel o el látigo implacable del rubio Gonzalo, murieron tristemente! ¿Qué hacen en sus tumbas Ricab el*

*animoso, Acxopil el prudente, Jiutemal el tenaz, Acxicuat avariento? ¿Dónde son idas la voz de los Ahaos, la respetada voz de los Calpules, aquellos cánticos de Xelahub, aquellas arengas de Tecú Umán? ¿Chignaviucelut no tiene poeta, ni Sinacam, ni Sequechul tienen honradores [...] No está inculto este campo fertilísimo, ni desierta la escena americana [...] (O.C. Tomo II, pp. 402-403)*

Estos párrafos manifiestan la revalorización del pasado indígena que constituyó la primera gran realidad identitaria americana. Este rescate de las raíces ancestrales de los pueblos del continente representa un reconocimiento de las posibilidades que la obra majestuosa de los pueblos indígenas, truncada a manos de la civilización occidental, hacen evidentes. Sin embargo, dicho rescate puede hacerlo el poeta, el historiador, el dramaturgo que recoge los cimientos de su pasado precisamente porque ya no lo posee. Quien haga posible este rescate debe ser el intelectual decimonónico que olvida al indígena contemporáneo, junto a su situación de exclusión, y que dirige su mirada hacia el pasado poco escandaloso, por ser glorioso y heroico, del indígena. En ello, como lo hemos manifestado, se vislumbra la metamodernidad de Martí. Esta metamodernidad le permite revalorizar lo que en el continente ha sido olvidado y degradado, pero también dicho proceso de revalorización recae en el intelectual contemporáneo, europeizado por su educación, quien es el más apto para recoger esta semilla; mientras tanto, el indígena en su situación concreta, el indio que ha perdido lo glorioso, sigue siendo obviado, y sólo la transformación del mismo a la usanza de los tiempos modernos podría permitirle nuevamente volver a vivir, resurgir. Al intelectual americano le corresponde la tarea de hacer surgir nuevamente el pasado glorioso, pero posiblemente sin mostrar algún interés por el presente violento que vive el indio en Guatemala y/o en toda América. Esta tarea corresponde a hombres como “José Milla, por la imparcial y sencilla relación de la cosmogonía indígena”<sup>39</sup> que le permite hablar de aquella majestuosidad de una “cosmogonía de los quichés, según se encuentra expuesta en las primeras páginas del *Popol Vuh*”<sup>40</sup>. ¿Tiene algo que decir el indígena contemporáneo a Martí? Parece que nada positivo. En esto consiste la metamodernidad martiana, en manifestar intuiciones que se retiran del discurso moderno pero que en conjunto remiten todavía a la modernidad de la cual adolece.

Estas intuiciones metamodernas, que como hemos dicho tendrán su más justo recipiente en *Nuestra América*, pueden rastrearse no sólo en cuanto a nuestro tema se refiere sino también en una gama de temáticas de interés política, social y cultural, algunos años antes de la llegada de Martí a Guatemala y a su estancia en los Estados Unidos. En 1875 escribía Martí en *Revista Universal* el siguiente comentario:

*La imitación servil extravía en Economía, como en Literatura y en Política [...] Un principio debe ser bueno en México, porque se aplicó con buen éxito en Francia. Asíéntase esto a veces, sin pensar en que esto provoca una pregunta elocuente. ¿Es la situación financiera de México igual a la francesa? ¿Se producen las mismas cosas? ¿Están los dos países en iguales condiciones industriales? [...] Debe haber en la aplicación del principio económico relación igual a la relación diferencial que existe entre los dos países. (O.C. Tomo II, p.801)*

---

<sup>39</sup> Martí, O.C. Tomo II, p. 404.

<sup>40</sup> O.C. p. 404. La presente y la anterior cita están contenidas en un texto de Martí del año 1884 escrita en Nueva York, titulado *El “Popol Vuh” de los Quichés. Páginas del libro de don José Milla*. Vale la pena recordar que José Milla era una de los miembros de la sociedad literaria *El Porvenir*.

Esto fue escrito en 1875 pero se manifiesta similar a lo que ocho años más tarde escribe en Nueva York<sup>41</sup>:

*¡Tan enamorados andamos de pueblos que tienen poca liga y ningún parentesco con los nuestros, y tan desatendidos que dejamos otros países que viven de nuestra misma alma, y no serán jamás –aunque acá o allá asome un Judas a la cabeza- más que una gran nación espiritual! Como niñas en estación de amor echan los ojos ansiosos por el aire azul en busca de gallardo novio, así vivimos suspensos de toda idea de grandeza ajena, que trae cuño de Francia o Norte América; y en plantar bellacamente en suelo de cierto estado y de cierta historia, ideas nacidas de otro estado y de otra historia, perdemos las fuerzas que nos hacen falta para presentarnos al mundo [...] (O.C. Tomo II p.277)*

En aquél mismo 1875 distante -si bien Martí parece tener presente la enorme complejidad de la realidad latinoamericana en economía y política pareciera que el indígena es un tema que sólo puede ser abordado desde la perspectiva moderna del intelectual decimonónico- escribe la siguiente impresión que le causan los indígenas mexicanos<sup>42</sup>:

*Pululan por las calles; quiebran en su extensión que su cuerpo indolente cubre, las raíces que comienzan a brotar; echados sobre tierra, no la dejan producir; satisfacen su apetito; desconocen las noblezas de la voluntad. - Corren como los brutos; no saben andar como los hombres; hacen la obra del animal: el hombre no despierta en ellos [...] Y esto es un pueblo entero; esta es una raza olvidada; esta es la sin ventura población indígena de México [...] El hombre está dormido y el país duerme con él. –La raza está esperando y nadie salva a la raza [...] ¿Quién despierta a ese pueblo sin ventura? ¿Quién reanima a ese espíritu aletargado? No está muerto: -está dormido. No rehuye, espera. Él tomará la mano que le tiendan; él se ennoblece con el conocimiento de sí mismo, y esa raza, llena de sentimientos primitivos, de natural bondad, de entendimiento fácil, traerá a un pueblo nuevo una existencia nueva, con todo el adelanto que ofrece la moderna vida... (O.C. Tomo II, pp. 747-748)*

Este tipo de comentarios excluyente y lleno de prejuicios etnocéntricos parece convivir con una seguridad de que los principios que surgen en otras realidades continentales o políticas no pueden aplicarse sin más en una realidad diversa. Esta comunión discursiva, entre modernidad y metamodernidad, visualiza la ambigüedad de un discurso parcializado, en donde a veces se reconoce lo propio de los pueblos americanos y, otras, eso “propio” (la realidad indígena) parece constituir una realidad problemática.

Martí tiene la seguridad que de América puede surgir amaneceres diversos<sup>43</sup>. En donde el sol se pinta de lo autóctono y el corazón late al son de los sonidos ancestrales. Las propuestas martianas acerca de las posibilidades de engendrar diversidades alternas a las apoteósicas manifestaciones culturales occidentales sólo pueden venir de aquellos que tienen lo americano a flor de piel. El indio, en particular, y lo indígena, como referencia grupal, será la alteridad que hará posible romper con las imitaciones de modelos europeos. La literatura, el arte, la música, la historia tienen

---

<sup>41</sup> Con fecha: octubre de 1883.

<sup>42</sup> Con fecha 10 de julio de 1875.

<sup>43</sup> Ello se hace cada vez más evidente en su obra *Nuestra América*, como más adelante veremos.

algo peculiar en América: ya ha sido hecha y dicha pero es necesario volverla a decir, permitirle que conozca el amanecer de una nueva época que provenga desde el interior del alma americana. Todo ello a través del reconocimiento de la *alteridad* del otro.

Sin embargo, la constante referencia al gran bagaje cultural que América tiene escondido evidencia una cierta evasión de la realidad presente. Nos referimos al hecho de que si bien el rescate de lo autóctono representa una novedad martiana, este rescate tiene la vista puesta en el pasado glorioso y suntuoso del indígena americano. Esta referencia retroyectiva representa un paso a la crítica de una modernidad que tiene la vista puesta en el progreso de la civilización occidental. Martí se pone a la tarea del rescate de aquellas raíces sobre las cuales América está fundada y que han sido olvidadas debido a la ocupación (militar, política, cultural y económica) occidental. La capacidad de reconocer un pasado grandioso y descubrir que ello forma parte de una identidad americana refleja un distanciamiento del escritor cubano del discurso occidentalizante que en Guatemala, y en otros momentos, elaborara. El etnocentrismo occidental, monocultural, comienza a ser reconsiderado en muchos de sus escritos, pero la huella honda de la modernidad configura todavía muchos de sus juicios de valor.

En un texto de 1884 en el cual hace referencia al *indigenismo americano* elabora un comentario realmente interesante al referirse a la situación del indígena contemporáneo:

*El indio, que en la América del Norte desaparece, anonadado bajo la formidable presión blanca o diluido en la raza invasora, en la América del Centro y del Sur es un factor constante, en cuyo beneficio se hace poco, con el cual no se ha querido calcular aun, y sin el cual no podrá, en algunos países al menos, hacerse nada. O se hace andar al indio, o su peso impedirá la marcha.* (O.C. Tomo II, p.336)

En este particular fragmento se nos ausculta, nuevamente, la enorme ambigüedad del discurso martiano sobre el indígena. La necesidad de hacer notar que el indio constituye una *realidad constante* en la mayoría de países latinoamericanos nos encamina a entender la preocupación martiana por el tema indígena. Esta preocupación muestra claramente la conciencia de que en América el tema indígena es un tema urgente, que requiere de la atención política, económica y social debida. Empero, manifestando esta preocupación y determinando una propuesta ante la misma su sugerencia deja entrever la huella de la modernidad y de los estereotipos del indio contemporáneo: *o se hace andar al indio, o su peso impedirá la marcha*. Este “peso” nos refiere hacia aquella preocupación económica que Martí compartía con el gobierno liberal guatemalteco, que anteriormente hemos comentado. El sentido de este “peso” que el indígena representa para la marcha de las naciones puede entenderse como la preocupación de un Martí que sabe que el indígena, en primer lugar, evoca el reservorio de lo particular de la realidad americana, pero además, el indígena impide a los países del continente ponerse a la altura de los europeos debido a este “peso” primitivo con el cual América carga. Hay una preocupación positiva para con el indígena, pero la modernidad marginante y el evolucionismo<sup>44</sup> unilineal sigue teniendo cabida en el discurso de Martí:

---

<sup>44</sup> Este discurso evolucionista se hace presente en muchos de sus escritos. Este modo de interpretación moderna hará que Martí elabore un discurso epocal, que aunque con intuiciones metamodernas, lleno de las determinantes históricas de su horizonte epocal: “La edad de piedra subsiste en medio de la edad moderna. No hay leyes de la vida adscritas a una época

*El indio es discreto, imaginativo, inteligente, dispuesto por naturaleza a la elegancia y a la cultura. De todos los hombres primitivos es el más bello y el menos repugnante. Ningún pueblo salvaje se da tanta prisa a embellecerse, ni lo hace con tanta gracia, corrección y lujo de colores.* (O.C. Tomo II, p.336.)

La ambigüedad será, entonces, el modo en que Martí aborde el tema indígena. La consideración de aquéllos y los prejuicios valorativos hacia los mismos, las soluciones propuestas y la alabanza a la grandeza ancestral del indígena, manifiestan en Martí al hombre que tiene certeza que en América existe una alteridad que demanda atención debido a su relevancia y olvido histórico, pero el modo en que se dirige a los mismos manifiesta el peso discursivo moderno: *de todos los hombres primitivos es el más bello y el menos repugnante*. Martí no nos dejó noticia de quiénes serían aquellos primitivos carentes de belleza e inspiradores de repugnancia. Esta complicidad martiana nos permite ver en él al hombre marcado de su época, marcado por una modernidad alienante que forma parte de aquellos que “*amamos a los indios como un lirio roto*”<sup>45</sup>, como una carga que tuvo su gloria y que hoy, desaparecida aquella en el indio contemporáneo, se vuelve problema.

Este discurso ambiguo no deja de sorprendernos. En su artículo para el periódico “La América” de Nueva York, titulado *Autores Americanos Aborígenes*, nos dice Martí:

*La inteligencia americana es un penacho indígena. ¿No se ve cómo del mismo golpe paralizó al indio, se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar América.* (O.C. Tomo II, p. 343.)

Lo indígena, entonces, es el camino por el cual a la América le falta andar, y sólo iniciará la marcha cuando el indio la protagonice. Estos senderos necesitan ser transitados ahora. Lo propio tiene algo que decir. En todo esto Martí hace vislumbrar su metamodernidad, pues se aleja poco a poco, en su discurso, de los referentes europeos que hacia los años setenta todavía ensalzaba como referente cultural y que constituirán el cúmulo de elementos que configuran el espíritu moderno en el pensamiento martiano, del cual no puede escapar del todo por ser miembro de un tiempo histórico preciso. Martí, ahora apasionado de las posibilidades de significación americana, se aleja continuamente de aquel ideal moderno que lleva siempre el matiz de lo europeo y hace intentos de ruptura con aquella tradición para abrirse a lo propio que está encarnado en el indígena histórico de la época de Martí y en el esplendor de los vestigios antiguos de estas grandes culturas.

Las interpretaciones que del discurso martiano no tengan en cuenta esta ambigüedad corren el peligro de caer en una arbitrariedad en los juicios emitidos. Tenemos dos ejemplos. Jorge Camacho en su texto (al que ya hemos aludido en su momento) *Etnografía política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos* desarrolla una visión parcial del discurso de Martí sobre el indígena. Camacho muestra a un Martí totalmente comprometido con la figura del indio creado por el discurso moderno. El punto de partida para su reflexión es un texto de 1885 titulado *Los indios en los Estados Unidos*, en el cual Martí desarrolla una visión del indígena por la cual Camacho lo acusa de presentar al mismo como a) el buen salvaje corrompido por las instituciones, b) como un infante que aspira a madurar, *la infantilización del indígena* y c) ansioso de modernidad. Al respecto afirma Camacho:

---

especial de la historia humana. donde quiera nace un pueblo nuevo, allí renace con él, nueva, grandiosa, y feraz,-la vida”. (O.C. Tomo II, p.338.)

<sup>45</sup> Martí, O.C. Tomo II, p. 342. *Autores Americanos Aborígenes*. 1884.

Martí cree en el poder civilizador del Estado y la cultura occidental, supuestamente más avanzada y le atribuye a ésta el rol de dirigir y controlar la cultura del “salvaje” [...] Como otros reformadores de su época, el cubano critica al Estado por su política imperial, pero no renuncia a su rol de sacar a los indígenas de su supuesto estado de atraso –su niñez-. Prefiere que se conviertan en norteamericanos, en individuos “útiles” para el país, a que permanezcan aislados en medio de la civilización. No concibe al indio fuera del proyecto modernizador y la república [...] Para Martí la República, la Nación y en última instancia, la cultura occidental representaban un paso de avance y un estado superior en el trayecto humano. Ser ciudadano significaba “subir” un escalón en la historia, volver al indio a su “alma clara”.<sup>46</sup>

Camacho tiene toda la razón al argüir esta idea que Martí elabora sobre el indígena. Sin embargo, el error de Camacho es olvidar el hecho de que Martí tiene algunas intuiciones creativas, intuiciones intelectuales que le hacen alejarse del pensamiento moderno occidental. De este modo, uno de los peligros que pueden hacer de Martí un pensador racista, discriminante y prejuicioso hacia la realidad indígena consiste en no tomar en cuenta la ambigüedad de un discurso que tiene la preocupación por el indígena aunque las propuestas establecidas para abordar dicha dificultad reboten de una modernidad que paulatimamente irá siendo abandonada, aunque no del todo.

Pero también existe un segundo peligro: creer que el discurso sobre el *indígena glorioso*, sea el camino adecuado de abordar ecuánimemente el tema. En este otro extremo podemos ubicar el trabajo de Luisa Rodríguez, a saber “*Las ruinas indias*” de José Martí: *estética e identidad*<sup>47</sup>. El trabajo que desarrolla Rodríguez, en el texto en cuestión, consiste en la perspectiva de considerar que Martí por el simple hecho de referirse al esfuerzo glorioso de los antiguos indígenas por ello mismo se hace un trabajo de rescate del indígena americano contemporáneo. Es más, el valor de grandiosidad que aquella cultura representa se estipula porque está a la altura de las grandes civilizaciones occidentales, manifestando ello el hecho de que Europa representa el criterio de evaluación del *progreso* americano:

*La lectura de La edad de Oro de José Martí propicia una identificación con la América mestiza. Identificación que se activa por medio del sentimiento de nostalgia y orgullo hacia un pasado glorioso, hacia unas actividades realizadas por los indígenas, hacia sus creaciones culturales al mismo nivel de las más avanzadas civilizaciones occidentales [...]*

Y más adelante:

*Partiendo de la idea de que en su obra el discurso se utiliza para reafirmar una visión positiva del indígena, se intenta demostrar que en “Las ruinas indias” de La Edad de Oro están presentes los fundamentos característicos para la identificación del latinoamericano con sus ancestros.*

Es precisamente en la idea que intenta demostrar que el indígena americano tiene valor en la medida de su pasado glorioso donde está el error del análisis discursivo. Los pueblos indígenas son realidades presentes, no sólo pasadas. Lo *glorioso* es cosa pretérita, pero el latinoamericano debería tenerlo presente para establecer una identidad propia. Este olvido del presente, debido a la insistencia

---

<sup>46</sup> Etnografía, política y poder...

<sup>47</sup> Rodríguez, Luisa (2005)



retropectiva de la grandeza pretérita, es uno de los graves problemas del discurso de Martí y que Luisa Rodríguez no logró vislumbrar. La idea de que *un pasado glorioso y una cultura superior en tiempo anterior*<sup>48</sup> sea suficiente para abordar el tema indígena también es una postura miope, pues parece avalar la idea de que el pasado si es glorioso es mejor que el problemático presente indígena. El indígena contemporáneo no interesa. Lo que interesa es la grandiosidad de tiempos antiguos en donde se era superior en civilización. Esto es una característica propia del discurso evolucionista de la modernidad.

Ambas posturas entonces -el olvido de las intuiciones metamodernas en el discurso de Martí, según Jorge Camacho, y la confusión generada debido a considerar que la referencia al pasado glorioso del indígena señal una visión positiva del indio contemporáneo (como lo pretende demostrar Luisa Rodríguez)- son dos interpretaciones que no toman en cuenta la complejidad y ambigüedad del discurso sobre el indígena de José Martí.

Esta metamodernidad, entonces, se hará cada vez más presente en el discurso martiano de los años noventas. Parece que en esta época la conciencia americana de Martí ha madurado y pareciera que muchas dudas de lo americano han desaparecido. Se considera ya que lo propio puede ser violentado por lo ajeno si se le evaluara desde este último. El discurso que aparece ya en *Nuestra América* hace relucir una independencia de la modernidad cada vez más clara. El indio contemporáneo parece ahora tener un lugar junto a los otros:

*¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, bribones, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues ¿quién es el hombre? ¿el que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive es su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo el seno que lo cargó, paseando el letrado de traidor en la espalda de la casaca de papel? ¡Estos hijos de América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más, estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de menos a más! (Martí, 2000, p.12)*

Aquí está presente un discurso que incluye al indígena contemporáneo, que se solidariza con su sufrimiento y la realidad de explotación sufrida, que denuncia la eliminación sistemática de los mismos. Un indígena que parece no ser sólo instrumento del progreso americano, como se manifestaba en los discursos anteriores, sino un miembro más de la América, alguien más con quien andar, con quien puede salvarse a la madre América.

Estas denuncias subirán de tono en contra de los intelectuales soberbios que aspiran a realidades diversas a las americanas:

*Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa [...] (Martí 2000, p. 13)*

Esta última denuncia parece ir hacia él mismo, si consideramos los discursos sobre la *república nativa* arriba citados. En esta acusación se trasluce la redención de un Martí que está conciente que el intelectual corre el peligro de constituir imaginarios sociales que pueden hundir lo propio, pero también está cargada de la consideración que el aporte intelectual también puede representar la salvación y rescate de ello. El

---

<sup>48</sup> En Rodríguez, 2005.

intelectual es un arma de doble filo: posibilita y destruye, propone y prejuicia, es poeta y criminal.

*La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia... Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. (Martí 2000, p. 14)*

La metamodernidad y la modernidad parecen los componentes de este discurso. El peligro está en emular situaciones que no pertenecen a lo propio, pero la referencia a lo *estancado* de la raza indígena parece todavía un vestigio presente de un claro prejuicio hacia el indio. Esta misma combinación entre modernidad y metamodernidad puede evidenciarse en la siguiente denuncia a ciertas pervivencias de la colonia:

*La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros,-de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de ideas y fórmulas ajenas, del desden inicu e impolítico de la raza aborígen [...]* (Martí, 2000, p.21)

Si bien aquí se denuncia esa *excesiva importación de ideas ajenas* que hacen posible considerar el hecho de que lo que surja en América debe tener un valor; sin embargo, el tema indígena sigue siendo transido de los prejuicios modernos: el yerro que implica los indígenas por su aletargado carácter y la imposibilidad de configurar un proyecto político con los mismos. El papel del intelectual americano consiste en *desestancar al indio* (2000, p.23), no en reconocerlo en su configuración histórica, no en profundizar el horizonte de sentido elaborado por ellos debido al complejo devenir histórico que le ha posibilitado ser quienes son y como son. La modernidad sigue presente en unos discursos que parecen despegarse de ella pero que aterrizan constantemente en el mismo lugar; sin embargo, en esos instantes de vuelo la metamodernidad se asoma, aunque no abandone del todo el tono moderno de su melodía. Uno de estos vuelos son los que le permiten afirmar que “los gobernantes en las repúblicas de indios, aprenden indio” (2000, p.26). El problema está en que estos gobernantes “aprenden indio” para transformarlo posteriormente en pieza clave del movimiento de los pueblos americanos, un movimiento iniciado por los intelectuales y a cuyos proyectos debe acoplarse el indígena. La coherencia que podría esperarse del hecho que “no hay odio de razas, porque no hay razas” (2000, p.28), podría haber significado un proyecto que se alejaría del todo de la modernidad. Empero, muchos de los aportes de Martí requieren de cumplimiento debido a la vigencia de sus propuestas. El tema indígena, sin embargo, será una sombra del pensamiento martiano.

Esta sombra que domina la configuración del discurso de *Nuestra América* corre los riesgos de ser interpretada a partir de un discurso moderno, que haga desaparecer la alteridad. Esta posibilidad está implícita en la ambigüedad de dicho discurso. Debido a ello, el proyecto de *Nuestra América* requiere de la intervención contemporánea para amainar toda posibilidad de discriminación de la alteridad que pueda guardar. Un llamado de atención ante el peligro que presenta la manipulación de las ideas contenidas en el texto es expuesto por Raúl Fonet-Betancourt (2001) al afirmar que:

*nos oponemos a toda interpretación uniformizante de lo que Martí llamó “Nuestra América” [...] “Nuestra América” no es [...] la invención abstracta de un visionario romántico ni, acaso menos todavía, la voluntariosa afirmación de una unidad ideal encubridora de la conflictiva realidad existente. Pero por eso mismo tampoco es nuestra América la fórmula de fácil uso festivo con que se la presenta frecuentemente al ser utilizada o manipulada en servicio de una engañosa imagen de unidad continental, bajo la opresora hegemonía de la cultura blanca-europea. (pp. 73-74)*

El hecho de que estos usos de las ideas martianas tengan posibilidad nos refiere al hondo problema de la equivocidad de sentidos de la empresa de Martí. El espíritu de la época moderna sigue latente en las ideas del cubano, pero también las posibilidades de interpretación a la luz de una metamodernidad tienen cabida en el texto. Por todo ello se vuelve indispensable reargumentar y reinterpretar las intuiciones martianas y salvarlas de una modernidad que excluye y limita, que está al servicio de las élites tradicionales de los países latinoamericanos. Esta tarea se presenta como un reto, un reto que ya ha sido afrontado de forma preliminar:

*“Nuestra América” es el nombre de la utopía histórico-social que Martí quiere ver realizada en y por las sociedades de nuestras naciones en el sentido específico de un orden político-social justo que supone prácticamente la hegemonía de cualquier grupo étnico o de poder, mediante la efectivización del principio rector de “la razón de todo en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros” [...] “Nuestra América” es así crítica al colonialismo como sistema de opresión y de destrucción de la diversidad. “Nuestra América” nace con la liberación de las diferencias culturales [...] “Nuestra América” es, pues, proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria. (Fornet-Betancourt, 2001, pp. 74-75)*

La posibilidad que permite obtener este sentido interpretativo se asienta en una metamodernidad que hace factible el reconocimiento de la alteridad, de la pluralidad étnica en el continente americano. Pero este sentido está siempre acompañado del peligro moderno del discurso de Martí. Aparece entonces, como tarea, la ardua labor de hacer *legible* al espíritu ético de nuestra época el proyecto intuido por Martí. El horizonte interpretativo desde el cual se le aborde corre con el riesgo de caer en los prejuicios martianos frutos de la vinculación histórica de la modernidad, o con una perspectiva de interpretación liberadora que permita auscultar los principios del *reconocimiento del otro* que se asoman en su discurso. Distinguir ambos sentidos se vuelve una tarea pendiente. Es necesaria, entonces, elaborar una “lectura de la utopía martiana de ‘Nuestra América’ en clave intercultural” (Fornet-Betancourt, 2001, p.75). Una interpretación de las posibilidades metamodernas que el discurso de Martí provee para desde ahí hacer posible “una América en la que todas las diferencias pueden tener su casa” (Fornet-Betancourt, 2001, p.262).

Todo puede ser encontrado en la América indígena y mestiza, sólo basta volver la vista curiosa a ese inmenso caudal que el indígena ha sido capaz de producir y que después de tantos siglos de opresión parece desvanecerse. Liberar al indígena consiste en darle nuevamente participación, en permitirle la palabra y abrirse a su escucha. El problema consiste en que, a veces, esta liberación parece significar una transformación alienante de su realidad. Una liberación del indígena sólo sería posible si en esa medida no se le asimila a una modernidad nacionalista-etnocéntrica, y por ende monocultural, sino que se le deja crear, ser *otro*, manifestarse tal como es. Esta aventura parece amanecer demasiado pronto entre aquellos intelectuales que están

todavía atónitos ante la gran civilización europea occidental que es su referente, ante quienes se comparan y frente a quienes se evalúan. Martí sabe que los indígenas cargan con el peso de la cultura etnocéntrica que se impone, permitir cualquier otro pesado espíritu extraño traerá como consecuencia la anulación de los vestigios que aún nos hablan de la alteridad que somos. Esta preocupación por los resultados de los sustitutos modernos de aquella *cruz* colonial (las nuevas cruces de la cultura occidental: etnocentrismo nacionalista, racismo evolucionista, mimesis política, homogenización social, etc.) hacen evidente la defensa y protección de lo propio que peligra ser sacrificado en pro de las divinidades absolutistas de la modernidad.

Martí parece establecer un discurso político que estipula el más allá de la modernidad occidental; el indígena tiene un lugar en esta América, pero un lugar aún problemático que hace ambiguas las propuestas del cubano. Parece vislumbrarse en el indio el medio que podría dar a “lo americano” su propio cariz, que le permita descubrir una identidad alternativa a los modelos imperantes de la época. Lo propio está ahí, empero las nuevas cruces amenazan con derruir la posibilidad de hacer surgir lo americano. El profeta metamoderno Martí habla en nombre de una posibilidad débil pero rica, se aleja de la tan ansiada emulación cultural, pero no del todo, se ha dado cuenta que las raíces están aquí y que la savia que la misma ofrece todavía no ha sido suficientemente asumida, que aún no es el tiempo de poder discurrir sobre ello del modo más adecuado.

### **Aventurada conclusión: la metamodernidad en el discurso político martiano.**

En 1951 el español Julián Marías escribía el siguiente análisis:

*Pocas palabras se usan más en Hispanoamérica que “nación” y “nacional” [...] Y sin embargo, ¿No están cometiendo los países americanos una grave confusión, un error de tal vez largas y enojosas consecuencias? Porque hay que preguntarse con alguna energía si son naciones. Y la cosa parece más que problemática [...] No es difícil determinar el origen de ese quid pro quo: en vista de que los países de América son Estados soberanos, y de que los Estados soberanos europeos han solido ser naciones, aquellos se consideran a sí mismos también como naciones, sin más averiguación. No advierten que la nación es una forma muy precisa de unidad histórica, que no siempre ha habido, que no durará siempre, sino que sólo ha existido quizá en Europa, en forma adecuada desde el siglo XVI hasta el XIX, y en crisis después. ¿Es peligrosa esa situación? Yo creo que sí. En primer lugar para los países americanos. Ante todo porque los lleva a un mimetismo que reproduce automáticamente –en política, en economía, en la vida intelectual- estructuras que se consideran “nacionales” en lugar de preguntarse perentoriamente en qué medida son posibles y adecuadas [...] porque su adscripción a una ficticia forma “nacional” les puede impedir la invención, la creación de su forma original y auténtica, y por consiguiente el llegar a ser de verdad lo que han de ser [...] (1986, pp. 25-26)*

Más de cincuenta años después, en las puertas del siglo XXI se escucha decir, también, a un cínico alemán:

*Con la creciente globalización, las últimas totalidades de las continuidades políticas del tardío clasicismo, que mantuvieron juntos a los hombres en grandes formatos modernos, comienzan a emigrar: se trata de las identidades cuasirreligiosas de los Estados nacionales [...] (Sloterdijk, 2002, p.75)*

En Guatemala en el 2005 se escribía lo siguiente:

*Lo que vive la sociedad es una fuga. Está saliendo de los conceptos y las instituciones inventadas en el siglo XVII, porque ya no caben en la realidad. Pero no sabe bien a dónde dirigirse y cómo construir los nuevos espacios públicos.<sup>49</sup>*

¿Y qué significa esto? Simplemente aquello de lo que ya José Martí en 1891 tenía una vivaz certeza:

*el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce [...] El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país [...] (2000, pp. 14-15)*

Las premoniciones de aquellos tres individuos tienen algo en común: Martí lo antedijo en pleno siglo XIX. Aquella riqueza que Martí vislumbraba ya en los pueblos americanos recién liberados del dominio político, cultural y espiritual de las naciones europeas; un nuevo comienzo, un espíritu creativo que transformará las estructuras miméticas que en América hacían injusticia a la realidad de sus mismos pueblos y violentaba la dinámica particular de estos pueblos recién liberados. José Martí tenía una intuición que hasta ahora en pleno siglo XXI está pendiente de realizarse: ver a nuestra América siendo *alteridad*.

Esta *Nuestra América*, para ser auténticamente nuestra, deberá presentar las siguientes características:

- a) La universidad europea ha de ceder a la universidad americana.
- b) Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos.
- c) Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas (2000, pp. 17-18)
- d) Entiende que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación (p.24)
- e) Surgen los estadistas naturales del estudio de la naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar. (p.25)
- f) El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país (pp.16-17)

Las nuevas realidades surgidas después de la independencia de la opresión de siglos de dominación colonial estaban acostumbradas a la única forma de ejercer la

---

<sup>49</sup> Edgar Gutiérrez, *Éxodo*. Artículo publicado en *El periódico*: domingo 2 de octubre de 2005, p.12.

organización política y social: el modelo de nación europea. Sin embargo, este modelo aunque adecuado para aquellos países parecía ser inadecuados para los híbridos países americanos que nunca han entendido que quienes someten lo hacen por medio de las instituciones y seguir con las mismas implica continuar con más de *lo mismo*. José Martí realiza una llamada de atención a su querida América: el camino mejor no puede ser el europeo, nosotros somos el *otro*. Esto último no lo entendieron los gobernantes, así como los intelectuales, ciegos por los brillos de la cultura europea, fríos por los logros ya alcanzados por los miembros del Viejo Mundo y renuentes a creer que en América había algo nuevo por nacer. No se lograba entender que las fórmulas políticas, económicas y culturas no son universales, sino contextuales. Pero José Martí lo entendía bien y reconocía los errores de las simples copias de realidades políticas de otros contextos:

*Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno, y gobernar como ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador* (2000, pp. 15-16)

Martí incluso se adelantó a los posmodernos, pues lo que Gianni Vattimo nos dice acerca de las posibilidades históricas de las culturas latinas parece parafrasear las intuiciones martianas:

*Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la posmodernidad ser la época de las culturas latinas?... Y si a estas sugerencias se añade el peso de un subcontinente como la América Latina parece estar destinado a tener en la historia de nuestro futuro inmediato, todo este discurso sobre el posible acento latino de la posmodernidad, el que podría depararle la fortuna cercana, puede empezar a resultar mucho menos arbitrario.* (1990, pp. 69-70)

La modernidad es la época de predominancia europea a nivel mundial. La expansión colonialista, la revolución industrial, las teorías del evolucionismo unilineal del siglo XIX, hacían de Europa el modelo de civilización. Este referente civilizatorio irradia sus modelos alrededor del mundo conocido. La modernidad está moldeada a la europea y todo país o pueblo que quiera mostrarse como *moderno* deberá estar al tanto de las usanzas de ultramar. Estas usanzas giran entorno a lo político, al sistema económico, en los estilos e influencias culturales y en un modo de concebirse. La idea de civilización y barbarie están a la orden del día. Todos los pueblos se evalúan ante esta paradigmática civilización occidental. El precio de la civilización, empero, tiene graves consecuencias para aquellos países y pueblos que tienen realidades que pueden *retardar* dicho proceso. Uno de estos *obstáculos* eran aquellos pueblos indígenas que mantenían costumbres “incivilizadas”, modos inapropiados de manejarse en sus relaciones sociales y políticas. La carga que lo indígena tendrá para aquellos países que desean estar a la altura de las naciones occidentales será un problema en el siglo XIX.

En el ámbito de la política el modelo de la *nación* europea se convierte en seductora posibilidad de organización de la sociedad. Empero, las realidades concretas que estos pueblos manifiestan parecen no coincidir con dicho modelo. De este modo el *etnocentrismo* europeo hará posible e inevitable la anulación de aquellas realidades diversas que las alteridades étnicas presentaban a finales del siglo XIX en muchos países latinoamericanos. Las soluciones que se le daría a este *imposibilitante* civilizatorio harían recurrir a los más nefastos mecanismos de integración que

equivaldrían a la negación de la multi-nacionalidad en pro de una *nación etnocéntrica* de tipo europeo.

José Martí, está al tanto de estas problemáticas. Sabe que los horizontes epocales tienden, en ocasiones –y la América ha sido una de esas ocasiones por más de quinientos años-, a una elaboración reproductora de modelos que no coinciden con las realidades propias, puesto que dichos modelos han sido pensados para realidades totalmente distintas a aquellas sobre las que se sobreponen. Esta sintonía martiana con una creciente emulación de las prácticas europeas de parte de los recién liberados territorios coloniales manifestaría aún una dominación europea de tipo espiritual. Estos grilletes del espíritu colonialista sólo podrían ser extirpados de las nascentes realidades políticas volviendo la mirada a lo propio. Este intento de no trocar la alteridad de los pueblos latinoamericanos requería una creatividad enorme en las nuevas élites gobernantes. El precio de la ceguera a las propias configuraciones identitarias sería la conformación de unos gobiernos despóticos y tiránicos, con lo cual se volverían a repetir los errores coloniales de los cuales se esperaba haber salido desde la época de la independencia.

Este llamado de atención de José Martí es una evidente ruptura con los valores modernos, que aunque presente todavía en muchos de sus escritos, representa ahora una nueva conciencia de las posibilidades que los pueblos de Latinoamérica tienen en sus más hondas raíces identitarias. Esta ruptura con la modernidad hace de José Martí un precursor de teorías metamodernas como las de Julián Marías, o posmodernas como las de Peter Sloterdijk y Gianni Vattimo.

La metamodernidad martiana nos demuestra el espíritu maduro de un intelectual de corte americano que ha sabido trastocar los valores modernos en pro de un proyecto propio, en pro de la elaboración de una organización política, social y cultural a la altura del espíritu del mundo americano. Aquel horizonte de significación colonial que recién había sido negado hacía volver la mirada a políticas de aclimatación, de re-semantización de nuevas esferas de corte americano. Sin embargo, los modelos modernos hacían demasiado ruido para la acogida creativa de las propuestas de José Martí, por parte de sus coetáneos, pero también le distraen a él mismo en el tema indígena. Las consecuencias de dicho desatendimiento ha socavado de forma paulatina a los pueblos americanos. Uno de estos pueblos que carga con dicha condena es Guatemala, un pueblo multinacional que está sometido a un fracasado proyecto de construcción de la nación.

El proyecto metamoderno que Martí le propuso a América aún sigue vigente. Sus intuiciones son todavía una prioridad por cumplir dialógicamente. Pensar la propia realidad y desde ella esgrimir proyectos adecuados a dichas realidades es la tarea inconclusa. El peligro de la imitación desprovista de contextualización sigue siendo el problema de muchos pueblos y gobiernos latinoamericanos.

Este tránsito de Martí, que se manifiesta en el abandono de las constantes referencias a la sobresaliente cultura europea y la apropiación e interés por el estudio de las más diversas realidades autóctonas de América, es una *metoikesis*<sup>50</sup> que va desde la modernidad hasta una metamodernidad cada vez más atenta a la alteridad. Esta reconsideración por lo propio hará de Martí un preclaro antecesor de consideraciones que tienen actualidad para el justo abordaje de las problemáticas de

---

<sup>50</sup> Esta frase de Peter Sloterdijk, hace referencia a la constitutiva actitud humana que hace posible la transformación de las referencias interpretativas que posee: “En la expresión metoikesis se esconde el último teorema de Sócrates. La metáfora de movimiento ‘traslado’ deja entrever, por un instante, una tesis sobre el modo de ser del hombre, una tesis que, si se formulara más explícitamente, podría decir: el hombre es el animal abocado al cambio de domicilio”. (Sloterdijk, 2001, p.89)

nuestros pueblos, y si no en todos por lo menos las concernientes a la realidad sociocultural de Guatemala.

Las constantes invitaciones martianas que instan a la contextualización que los intelectuales deben hacer del pensamiento europeo en vista a la reconsideración de las propias realidades, se manifiestan como desafíos teóricos que los intelectuales del siglo diecinueve no estaban dispuestos a asumir por complicidad con la comodidad de las élites; desafíos para los cuales los intelectuales del siglo veinte ya no tendrían noticia por estar entretenidos con otros intentos de solución nuevamente europeos (el socialismo, el capitalismo o el nuevo liberalismo británico). Pero hoy en día finalizando ya la primera década del siglo veintiuno este desafío nuevamente vuelve a presentarse. Ya acabados, por fracasados, los intentos de inculturación de la cultura, política y economía europea, se hacen contemporáneas las propuestas martianas. Estas propuestas están pendientes de un compromiso por la realización de las mismas.

No podemos olvidar que en todo el siglo veinte se han realizado intentos que ya Martí vislumbraba en su época. Sin embargo, gran cantidad de sus ideas eran para tiempos venideros, sus intuiciones intelectuales parecen haber nacido demasiado temprano (incluso, quizá, para él mismo) o, es lo más probable, quizá los hombres que los llevarán a cabo a penas comienzan a maravillarse con las posibilidades de *Nuestra América*.

## Bibliografía

- Argueta Hernández, Bienvenido (2005) "Reflexiones sobre la modernidad, la postmodernidad y la democracia en Guatemala. **Cultura de Guatemala. V Congreso de Filosofía: Ethos y Globalización**. Volumen III, septiembre-diciembre 2005. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Camacho, Jorge (2006) **Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos**. [en línea] Disponible en: <http://www.kacike.org/Camacho.html>. [Consulta: 07 de marzo de 2007]
- Casaús Arzú, Marta Elena y García Giráldez, Teresa (2005) **Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)**. Guatemala: F&G Editores.
- Fornet-Betancourt (2001) **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer. S. A.
- Marías, Julián (1986) **Hispanoamérica**. Madrid: Alianza Editorial.
- Martí, José (2000) **Nuestra América. Edición Crítica**. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- (1998) **Guatemala**. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- (1953) **Obras Completas**. Tomo I y II. La Habana: Lex.
- Miller, Hubert J. (1976) **La Iglesia y el Estado en tiempos de Justo Rufino Barrios**. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Rodríguez, Luisa Isabel (2005) "Las ruinas indias" de José Martí: **estética e identidad**. [en línea] Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/ruinas.html>. [Consulta: 05 de mayo de 2007]
- Sloterdijk, Peter (2006) **Venir al mundo, venir al lenguaje**. Valencia: Pre-textos.
- (2005) **El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna**. Valencia: Pre-textos.



- (2004) **Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política.** Valencia: Pre-textos.
- (2002) **En el mismo barco.** 3ra. ed. Madrid: Siruela.
- (2001) **Normas para el parque humano.** Madrid: Siruela.
- Soto Hall, Máximo (1966) **La niña de Guatemala. El idilio trágico de José Martí.** Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra".
- Torres Valenzuela, Artemis (2000) **El pensamiento Positivista en la Historia de Guatemala (1871-1900)** Guatemala: Caudal.
- Vattimo, Gianni (1990) **La sociedad transparente.** Barcelona: Paidós Ibérica.
- Vela, David (1953) **Martí en Guatemala.** Guatemala: