

Martí en las entrañas del monstruo

Para Arcadio Díaz Quiñones, lector de héroes

JOSÉ MARTÍ NO SÓLO NARRA LA NACIÓN CUBANA NACIENTE. Narra, también, otras experiencias post-coloniales, más o menos consolidadas, como la mexicana, la guatemalteca y, sobre todo, la norteamericana.¹ Después de Cuba, el país que más ocupa la escritura de Martí es, sin lugar a dudas, Estados Unidos. La inscripción de quince años de exilio neoyorquino en los textos de Martí es, probablemente, la huella más perceptible de la formación de su autoría literaria e histórica. Su obra contrajo, pues, una cuantiosa deuda intelectual con la cultura y la política norteamericanas de la segunda mitad del siglo XIX. De ahí que, todavía hoy, resulte asombrosa la fuerza ideológica de un muy difundido estereotipo de Martí como escritor primordialmente hispánico o latinoamericanista acérrimo, cuando no decididamente sajónóforo y antinorteamericano ¿Cómo pudo haber narrado una nación «abominable», que únicamente odiaba o aborrecía? ¿Acaso se puede narrar una cultura sin eso que Lezama llamaba el *eros cognoscente*, sin una simpatía doméstica, sin cierta pasión vecinal por lo que se narra?

Una prueba, más bien simbólica, de la presencia de los Estados Unidos en la escritura de Martí es el hecho de que la propia metáfora que usó para ilustrar su largo exilio en ese país —«viví en el monstruo y le conozco las entrañas»— está sumamente cargada de resonancias de la literatura y la religiosidad anglo-americana. Hobbes, Blake, Coleridge y Melville rondan detrás de esa imagen —cuyo correlato es la otra metáfora del «gusano y la rosa»— que

Rafael Rojas

¹ Iván A. Schulman, *Relecturas martianas: Nación y narración*. Editions Rodopi B. V., Amsterdam-Atlanta, GA, 1994, pp. 4-9 y 44-57.

Martí no sólo articuló en la carta a Manuel Mercado, sino en muchas de sus crónicas neoyorquinas, para aludir a la paradójica monstruosidad de los Estados Unidos.² Todos los monstruos son paradójicos y ambivalentes, como bien sabían los románticos ingleses, y esa dualidad los hace seductores. A Martí lo sedujo, pues, la paradoja de un país que bajo su desenfadada actividad industrial y comercial, bajo su arrolladora vorágine urbana, contaba con una filosofía y una poesía de extraño refinamiento, cuyos ejes eran, precisamente, las ideas de Naturaleza y Espíritu, es decir, las dos nociones más amenazadas por el torbellino de la modernidad.³

A simple vista pareciera que Martí, con su metáfora del «monstruo», intentaba transmitir la atmósfera sombría de las «entrañas». Curiosamente, en sus *Cuadernos de Apuntes* encontramos la siguiente nota: «las entrañas del sufragio son feas como todas las entrañas». Martí quiere decir que la democracia norteamericana «por fuera», observada desde lejos, parece justa e imitable, pero cuando se conocen sus detalles (los golpes bajos de las campañas electorales, la corrupción, el engaño, la demagogia, el arribismo, la despiadada participación del dinero en la política, etc. etc...) puede llegar a ser repulsiva. Sin embargo, el doble trasfondo de la metáfora sugiere otra interpretación. En el vientre oscuro de la ballena pudo sobrevivir Jonás, como el propio Martí en Nueva York, para luego regresar entero a la tierra, y también en las entrañas del *Leviatán*, según Hobbes, viven los gusanos, es decir, los hombres, los ciudadanos, con su pesadumbre diaria, pero, sobre todo, con su imaginación y su cultura. Así, en un poema de los *Versos Sencillos*, Martí parece responder a una metáfora con la otra: «Ya sé: de carne se puede / hacer una flor: se puede, .../ De carne se hace también.../ el gusano de la rosa...»

La metáfora de la entraña adquiere otra ambivalencia, digamos, de tipo moral, en la literatura de Martí. En una de sus primeras crónicas, titulada «Coney Island», la «prosperidad maravillosa» de los Estados Unidos del Norte aparece como un dato incuestionable. Otra cosa, dice Martí, es si «esa nación colosal, lleva o no en sus entrañas elementos feroces y tremendos».⁴ Al final de su exilio Martí piensa que sí, que hay una «falta de raíces profundas» en los Estados Unidos que «corrompe el corazón de ese pueblo». No es raro que un intelectual latinoamericano de cualquiera de los dos últimos siglos piense eso: ahí están los casos de Rodó y Darío, de Henríquez Ureña y Reyes, de Borges y Paz. Sin embargo, la entraña, como corazón del ser, deberá ser asumida en toda su indignidad, porque, a juicio de Martí, la identidad es atributo pleno o no es identidad, un aprendizaje de sí en el que las virtudes no ocultan a los vicios, en el que la civilización se autocorriges moralmente: «hay que meterse la mano en las entrañas y mirar la sangre al sol: si no, no se adelanta».⁵

² Cintio Vitier, *Las imágenes en Nuestra América*. La Habana: Casa Editora Abril, 1991, pp. 15-16.

³ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983, pp. 10-30.

⁴ José Martí, *Crónicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 133.

⁵ José Martí, *ibid*, p. 18.

En las entrañas del monstruo reside la humanidad, la ciudadanía, con su imaginación y su cultura. De ahí que cuando Martí declara haber «conocido las entrañas» de los Estados Unidos se refiere, también, aunque no haya sido ése el sentido que en aquel momento quería comunicarle a Mercado, a la «Norteamérica Secreta», como diría María Zambrano, o a la «Norteamérica Profunda», como diría Guillermo Bonfil Batalla; a ese universo densamente espiritual que conoció por medio de los filósofos y los poetas, de los predicadores y los científicos. Desde Nueva York, Martí no sólo pudo sentir el pulso de la vida moderna, como se refleja en sus crónicas, sino que alcanzó, también, a leer e interpretar el discurso literario norteamericano como una fuga de esa modernidad, como un oasis espiritual donde se concebía el mundo a partir de principios que entraban en tensión con la economía y la política de los Estados Unidos.⁶ Esa discordancia entre cultura e historia, paradoja de paradojas, le ofreció a Martí una estrategia intelectual que luego pondrá a prueba, con suma eficacia, en su obra de fundación republicana.

VISTA DE ESPAÑA DESDE LA NUEVA INGLATERRA

Fina García Marruz ha observado que para Martí el primer indicio de una nueva localización en la cultura norteamericana es el modo de representar el tiempo. El paso «de las ciudades literarias hispanoamericanas a la gran ciudad práctica» se refleja en las crónicas como un viaje de la lentitud a la velocidad, del sosiego a la agitación.⁷ Esa manera de representar el tiempo de la modernidad es una huella de su «territorialización como inmigrante», del reconocimiento literario de su nuevo espacio o de lo que Homi K. Bhabha entiende como «the location of culture», un limbo que le permite al exiliado narrar la extraña nación que tensamente lo acoge.⁸

La más eficaz domesticación literaria de los Estados Unidos la alcanza Martí en su lectura de los márgenes discursivos de ese país, a través una suerte de regreso al *tempo* hispánico dentro del propio espacio de la cultura norteamericana. En efecto, el hallazgo de aquella comunidad filosófica de Concord, inmersa en un trascendentalismo naturalista que debió recordarle a los místicos del Siglo de Oro y al krausismo de sus años estudiantiles en Zaragoza, el encuentro con la mirada española de Irving y de Longfellow o con la visión de Motley sobre el Imperio de Carlos V y Felipe II completó el ciclo de la *anagnórisis*. Finalmente, el cubano atisbaba que aquel burdo naturalismo de Karl Krause, motivado en Schelling, difundido por Sanz del Río y expuesto en

⁶ Sobre el reflejo ambivalente de la modernidad norteamericana en las crónicas de Martí ver Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: FCE, 1989; Susana Rotker, *Fundación de una escritura. Las crónicas de José Martí*. La Habana: Casa de las Américas, 1992; y el estremecedor ensayo de Arcadio Díaz Quiñones, «Martí: la guerra desde las nubes», *Revista del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico*. Núm. 9, 1997, pp. 201-227.

⁷ Fina García Marruz, *Temas martianos*. Tercera serie. La Habana: Centro de Estudios Martianos/ARTEX, 1995, pp. 175-178.

⁸ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994, p. 9.

el demasiado leído *Compendio de Estética*, había adoptado una fundamentación panteísta equivalente, aunque menos refinada, a la que a fines del XIX proponía Emerson, quien, por fortuna, se inspiraba en Montaigne.⁹ Así, en la otredad de la cultura norteamericana, Martí encontraba miradas que lo reflejaban: «se veía visto»; condición que, al decir de María Zambrano, es lo que busca todo hombre en la historia.¹⁰

Desde una perspectiva política, que para Martí era siempre central, el grupo trascendentalista de Massachusetts debió resultarle sumamente atractivo. Como intelectuales del Norte, más o menos relacionados con el Partido Republicano, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Amos Bronson Alcott, Jones Very, John Brown, Orestes Brownson, Theodore Parker y otros escritores y predicadores se habían sumado a la campaña abolicionista que, desde 1840, sostenía *The Dial* de Margaret Fuller. Alcott, Emerson y Thoreau no sólo se opusieron a la esclavitud, sino que también criticaron la voluntad expansionista de su gobierno y, sobre todo, la política imperial de los Estados Unidos en la invasión a México de 1847. Durante la Guerra Civil, los trascendentalistas simpatizaron con Lincoln y el ejército unionista, a pesar de que en algunos casos, como el de Louise May Alcott, Jones Very y Henry David Thoreau, más que una posición parcial, semejante a la de Whitman en su *Drum-Taps*, predominó el rechazo de la guerra en sí, desde una filosofía radicalmente pacifista.¹¹

Pero las lecturas norteamericanas de Martí fueron más allá de una simpatía política a primera vista con los críticos del imperialismo. Su encuentro con una imagen crítica y heterogénea de España en los Estados Unidos debió ser, como anotábamos más arriba, una puerta de acceso a la literatura del «renacimiento americano». Martí supone que el origen de esa singular representación de lo hispánico está en las obras de Washington Irving, cuyo centenario, en 1883, es, a su juicio, «el centenario de la independencia de la Literatura Americana»:

Le encomiendan que descifre en archivos de España pergaminos roídos, y escribe la Vida de Cristóbal Colón con que el hombre de una nación salvó, por el calor humano y compenetración con lo grandioso, los lindes de su patria y los de la Fama. Vé por entre los sutiles encajes de piedra del balcón, que la quieren viva, aquella mora, como toda hermosura, urna de vida; y cual si el viento del desierto, que arrebató por sobre el lomo de los camellos ondas de arenas de oro, batiese súbitamente su frente maciza de hombre norteño, escribe los encomios de la Alhambra, y sus sueños de moros y moras, como si no fuese de acero inglés, sino de ave del Paraíso, la pluma del poeta.¹²

⁹ Karl Krause, *Compendio de Estética*. Buenos Aires: Editorial Tor, p. 26.

¹⁰ María Zambrano, *Senderos*. Barcelona: Anthropos, 1986, p. 11.

¹¹ Ralph Waldo Emerson, *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 1992, p. VI; Henry David Thoreau, *Walden and Other Writings*. New York: The Modern Library, 1992, pp. V-VI.

¹² José Martí, *Obras Completas*. La Habana: Editorial Lex, 1953, t. I, p. 1522.

De modo que Martí percibe en los textos de Irving sobre España, en *Vida y viajes de Cristóbal Colón* y en los *Cuentos de la Alhambra*, una mirada abierta que representa lo hispánico como un mundo culturalmente diverso, es decir, como un mosaico de razas, religiones, hablas y costumbres. Con esa mirada, Irving «vé por entre los sutiles encajes de piedra del balcón» y describe los «sueños de moros y moras». Su narrativa ha logrado traspasar, pues, la dura fachada de los estereotipos y ha tocado el fondo plural de la nación española, donde la diversidad de presencias culturales conforman algo mucho más complejo que esa férrea identidad hispano-católica. Pero Martí sospecha, además, que dicha mirada también transforma al que la experimenta. Por eso dice que Irving, «hombre de una nación», va más allá de los «lindes de su patria», que su «frente maciza de hombre norteño» es batida por el «viento del desierto» y que su «pluma de poeta» no parece de «acero inglés», sino de «ave del Paraíso». Vemos aquí una intuición de lo que hoy, en el multiculturalismo, se ha vuelto tan familiar: la mirada del otro desestabiliza las identidades del sujeto y del objeto, descentra tanto a quien mira como a quien es mirado.

Algo parecido debió encontrar Martí en otra mirada norteamericana hacia España, más lejana y, por tanto, más lírica: la mirada de Henry Wadsworth Longfellow. Este poeta bostoniano, criatura del puritanismo de la Nueva Inglaterra, sintió siempre una particular fascinación por lo mediterráneo católico. De joven viajó por Italia, Francia y España, conoció sus respectivas literaturas y ya de regreso a Harvard se dedicó al estudio y la traducción de los clásicos latinos. De ese peregrinaje salió su excelente traducción de la *Divina Comedia* y su temprano libro *The Spanish Student*, de 1843, al que se refiere tangencialmente Martí: «hizo el poeta canoso versos varios, y supo de finlandeses y noruegos, y de estudiantes salmantinos, y de monjas moravas, y de fantasmas suecos, y de cosas de la colonia pintoresca, y de la América salvaje».¹³ Martí vio en esta errancia literaria de Longfellow, en «aquellos vagares de sus ojos y efluvios de su espíritu», un claro ejemplo del cosmopolitismo a que aspiraba la propia poesía modernista latinoamericana.

Sin embargo, la imagen más penetrante del mundo hispánico no la encontró Martí en un novelista o en un poeta, sino en un historiador: el también bostoniano John Lothrop Motley. Este intelectual, a quien unas veces llama el «perfecto», «el colorido» y otras el «bello» o el «caballeresco» Motley, fue diplomático en Alemania, Austria, Rusia y Holanda y aprovechó su estancia en esos países europeos para rastrear los archivos en busca de información histórica. Así, llegó a escribir varios libros exhaustivamente documentados como *The Rise of the Dutch Republics* (1856), *The History of the United Netherlands* (1871) y *The Life and Death of John of Barneveld* (1874). Martí, al parecer, pudo leer las que él mismo traducía como *Historia de Holanda* e *Historia de la revuelta de los Países Bajos*, dos libros que seguramente le ofrecieron analogías sobre la fragmentación del imperio español en nuevos estados nacionales.

¹³ *Ibid.*, p. 1196.

Una de las primeras alusiones a este autor la encontramos en su reseña de las *Seis Conferencias* de Enrique José Varona. Allí, hablando de Felipe II, Martí dice que éste «no fue cual lo forjan Núñez de Arce y Möuy, sino como Gachard y Motley y nuestro Güell lo pintan».¹⁴ En ambos libros, Motley trataba a Felipe II con rudeza, ya que en su época se había inaugurado la represión de los movimientos protestantes y separatistas de los Países Bajos que provocaría la salida de aquellos principados del Imperio español con el Tratado de Aquisgrán en 1648. Para Martí debió haber sido sumamente reveladora la lectura de estos textos de Motley, ya que en ellos la decadencia del «Imperio Universal de la Cristiandad», concebido por Carlos V, era interpretada a partir de la presión separatista de las provincias del Norte, que se consideraban lingüística y religiosamente incompatibles con España. No es raro que Martí haya visto, en la versión de Motley sobre aquella crisis del Imperio español —suscitada por las revueltas protestantes de Holanda y Bélgica en el siglo XVII— una alegoría o parábola de otras crisis imperiales españolas que vendrían después, como la que generó la independencia de América Latina hacia 1810 o la que podría generar la separación de Cuba y Puerto Rico a fines del siglo XIX. Esto se trasluce en un comentario que encontramos en una de sus primeras cartas a *La Nación* de Buenos Aires, en la que Martí, recién llegado a Nueva York, confunde el apellido de Motley con el de Nictley:¹⁵

En Boston lució Nictley (Motley), tan bello como Byron, autor de un libro que encadena y nutre, y no ha de faltar en anaquel muy a la mano, de librería de hombre de ahora: la *Historia de la revuelta de los Países Bajos*. Es más que historia, es procesión de vivos: Felipe II, lamido el pie de llamas, guardiñosas las manos, lívido, como de reflejo de lumbre sulfurosa el rostro; Granville, el Cardenal acomodaticio, que se sacó del pecho, como prenda de andar que estorba para el camino, la conciencia; Don Juan de Austria, lindo loco; Alba, Hiena, y Guillermo de Orange, incontrastable, que es de aquellos que aparecían en la hora del cómputo, con un pueblo sobre los hombros, y tuvo en vida la grandeza serena, pujante y tenaz de los creadores.¹⁶

El contraste entre el príncipe español Felipe II y el británico Guillermo de Orange es demasiado crudo en esta lectura. Martí no parece reaccionar contra la fuerte raíz puritana de esta historiografía, que identifica el catolicismo hispánico con la superstición, el atraso, el fanatismo y la impiedad. En cierto modo, esa escritura de la historia era parte de una larga continuación intelectual de las Guerras de Reformas. Sin embargo, nunca aparecerá en Martí la

¹⁴ *Ibid.*, p. 752.

¹⁵ En sus primeros textos newyorkinos Martí confunde a menudo los nombres. Tal vez, por el hecho de que algunos los conocía de oídas. En varias ocasiones, por ejemplo, escribe Mottey o Mobley, en vez de Motley. A no ser que los errores provengan de una mala paleografía de los editores de las dos primeras *Obras Completas*, las de 1953 y las de 1963-65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1493.

más mínima queja por ese énfasis apologético en la religiosidad protestante que recorre toda la literatura norteamericana de finales del siglo XIX y, en especial, la de los escritores de la Nueva Inglaterra. Lo cual habla, una vez más, de su tolerancia religiosa, de su concepción laica de la cultura, cuando no de cierta curiosidad por el reformismo protestante y la moral calvinista. El puritano Motley es, a su juicio, el prototipo de la sabiduría y la buena prosa: «el historiador deleitoso, que nació en este pueblo (Boston), narró con arte sumo e ímpetu la historia de Holanda, y vivió entre desvanes de anticuarios, biblioteca y archivo».¹⁷

Es interesante notar el contrapunto entre esta imagen del sabio Motley, el «hombre cultural», rodeado de libros, que reside en las grandes capitales de Europa, y la imagen de otros escritores (Alcott, Emerson, Whitman, Thoreau, Whittier...) como hombres naturales, es decir, intelectuales cuya cultura está ligada a una vocación comunal o solitaria de experimentar el paisaje. De Alcott, Martí rescata una anécdota de su infancia: su padre le ordenó que vendiera un baúl de libros, pero el niño lo desobedeció, «no comerció con el baúl de libros», y con ellos fundó la biblioteca de su primera escuela. Más que una temprana bibliofilia, Martí ve en esa actitud la señal de una consistente filantropía, de una ética de la virtud comunitaria que proviene de la vida en el campo y no del republicanismo cívico de la ciudad. El paisaje se presenta, aquí, como una biblioteca primordial. Alcott, según Martí, «fue libro vivo a quien los campesinos oían con gozo y con asombro de que les hablase tan al corazón sobre la poesía de sus faenas y el modo de ser dichoso en el alma».¹⁸ Y concluye preguntándose: «¿De dónde sino del trabajo y de la vida natural había de venir hombre tan puro? No nació en la ciudad, que extravía el juicio, sino en el campo, que lo ordena y acrisola».¹⁹

HOMBRE NATURAL Y ANIMAL POLÍTICO

En la crónica «El poeta Walt Whitman» encontramos la misma defensa del «hombre natural». El texto comienza estableciendo un paralelo entre *Leaves of Grass*, el que llama «libro prohibido», con «los libros sagrados de la antigüedad, que ofrecen una doctrina comparable, por su profético lenguaje y robusta poesía».²⁰ Para Martí no podía ser de otra manera, ya que *Leaves of Grass* es, a su juicio, un «libro natural». Y ese naturalismo poético y moral se vuelve enunciado central en la crónica por medio de su lectura e interpretación de Whitman:

Así parece Whitman, con su «persona natural», con «su naturaleza sin freno en original energía», con sus «miríadas de mancebos hermosos y gigantes», con su creencia en que «el más breve retoño demuestra que en realidad no hay muerte»,

¹⁷ *Ibid.*, p. 1476.

¹⁸ *Ibid.*, p. 1171.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 1134.

con el recuento formidable de pueblos y razas en su «Saludo al Mundo», con su determinación de «callar mientras los demás discuten, e ir a bañarse y admirarse a sí mismo, conociendo la perfecta propiedad y armonía de las cosas»; así parece Whitman, «el que no dice estas poesías por un peso»; el que «está satisfecho, y ve, baila, canta y ríe»; el que «no tiene cátedra, ni púlpito, ni escuela», cuando se le compara a esos poetas y filósofos canijos, filósofos de un detalle o de un solo aspecto; poetas de aguamiel, de patrón, de libro; figurines filosóficos o literarios.²¹

Martí cita y traduce a Whitman. Esa poesía entendida como inscripción de la experiencia de un yo emblemático, como narración de sí, le permite una suerte de promiscuidad discursiva, por medio de la cual el cronista puede hablar con las palabras y el aliento del poeta. La permeabilidad de la voz de Martí, esa capacidad de infiltrarse en el discurso de los escritores norteamericanos es uno de los signos distintivos de su obra. Es perceptible cierto mimetismo de fondo y de superficie, de retórica y de sentido. Cuando habla de Emerson es Emerson, cuando habla de Alcott es Alcott, cuando habla de George es George. Pero esta fusión de horizontes en el caso de los trascendentalistas se da de una manera más orgánica. Martí ha hecho suyas las ideas del grupo de Concord. En cambio, Whitman le resulta «nuevo» y «extraño». Tal vez, por eso, en su crónica sobre el autor de *Specimen Days* son tan frecuentes las citas textuales. En este caso, las referencias al texto funcionan como signos de extrañamiento.

Es diferente, por ejemplo, el uso de la cita en su crónica para *La Opinión Nacional* de Caracas con motivo de la muerte de Emerson. Aquí Martí más que citar, logra reescribir las ideas centrales del ensayo *Nature*: la analogía universal, el panteísmo, la idea del Uno-Eterno, el *over-soul*, la Naturaleza como espejo moral del alma, etc, etc. Poco a poco Martí va alejándose del texto de *Nature* e inicia un recorrido por toda la obra de Emerson, sin citar literalmente ninguno de sus *Ensayos*. Habla de la noción emersoniana de la muerte, del saber, del sentido de la vida, de Dios, de su fascinación por la cultura hindú y de los astros. Los tópicos de esta filosofía trascendental le son tan familiares que él mismo puede reformularlos con sus palabras, como si ya no supiera distinguir el discurso del texto del de la lectura. Tal vez, alarmado por esa fusión, Martí alude al ensayo «Rasgos ingleses», para identificar a Emerson con el puritanismo de la vieja Inglaterra y así tomar una distancia prudencial. Al final de la crónica, después de haber glosado la filosofía emersoniana, Martí pregunta: «¿se quiere verle concebir? ¿se quiere oír cómo habla?». Y como si quisiera demostrar que ese texto que él ha hecho suyo existe, es real, cita varias frases de Emerson; una detrás de la otra, sin que guarden una conexión semántica, pero buscando ilustrar siempre el estilo poético de los *Ensayos*.²²

²¹ *Ibid.*, p. 1135.

²² *Ibid.*, p. 1062.

Así, al final de la crónica, la cita, más que una señal de extrañamiento aparece como un recurso para diferenciar dos discursos casi idénticos: el de quien lee (Martí) y el de quien es leído (Emerson). Esta simbiosis, a los ojos del cubano, debió ser otra confirmación más del principio de la analogía natural y espiritual que Emerson desarrolló, críticamente, a partir de Platón. Para Martí la forma en que el filósofo norteamericano plasmaba sus ideas por escrito era perfectamente asumible, a pesar de las barreras del idioma y de la religión. A Borges, por cierto, también le fascinó esa conexión emersoniana entre la teoría del alma de Platón y el panteísmo escéptico de Montaigne. Sólo que Borges, a diferencia de Martí, imaginaba al sabio de Concord como un personaje libresco: «Ese alto caballero americano / Cierra el libro de Montaigne y sale / En busca de otro goce.../ Piensa: Leí libros esenciales.../ No he vivido. Quisiera ser otro hombre».²³ Pero Emerson —según la lectura martiana del trascendentalismo, que es un vislumbre de la de Borges— no escribía desde su intelecto o su imaginario, sino desde la naturaleza y el alma universales. Su saber se inspiraba en una revelación natural y, a la vez, trascendental:

Si no le entendían, se encogía de hombros: la Naturaleza se lo había dicho: él era un sacerdote de la Naturaleza... Da cuenta de sí, y de lo que ha visto. De lo que no sintió, no da cuenta. Prefiere que le tengan por inconsciente que por imaginador. Donde ya no ven sus ojos, anuncia que no ve. No niega que otros vean; pero mantiene lo que ha visto. Si en lo que vió hay cosas opuestas, otro comente, y halle la distinción: él narra.²⁴

Esta idea de la narrativa como testimonio de lo visto es, precisamente, la clave de la composición de las crónicas norteamericanas de Martí. En cierto modo, a través de Emerson, Martí descubre que la propia cultura de los Estados Unidos ofrece un método para narrar esa compleja nación. Sólo que si bien la analogía platónica se refería a la « semejanza eidética » entre la persona y su ciudad, para Emerson la identidad esencial se experimenta únicamente con respecto a la naturaleza. A Martí no se le escapa esta sutil distinción y, por ello, insiste en contraponer el humanismo natural de Emerson al frenesí urbano de la modernidad neoyorkina. La muerte del sabio de Concord es una oportunidad ideal para enfrentar ambas analogías (la del hombre-ciudad que va de Platón a Hegel y la del hombre-paisaje que va de San Agustín a Rousseau), y, sobre todo, para oponer a la secularidad tumultuosa del mercado y la urbe la sacralidad solitaria de la naturaleza y el espíritu:

... Cuando un hombre grandioso desaparece de la tierra, deja tras de sí claridad pura y apetito de paz, y odio de ruidos. Templo semeja el Universo. Profanación el comercio de la ciudad, el tumulto de la vida, el bullicio de los hombres.

²³ Jorge Luis Borges, *Obra poética*. 1923-1967. Buenos Aires: Emecé Editores, 1967, t. I, p. 245.

²⁴ José Martí, *Obras Completas*. La Habana: Lex, 1953, p. 1057.

Se siente como perder los pies y nacer alas... Todo es cúspide y nosotros sobre ella... Y esos carros que ruedan, y esos mercaderes que vocean, y esas altas chimeneas que echan al aire silbos poderosos, y ese cruzar y caracolear, disputar, vivir de los hombres, nos parecen en nuestro casto refugio regalado, los ruidos de un ejército bárbaro que invade nuestras cumbres, y pone el pie en sus faldas, y rasga airado la gran sombra, tras la que surge, como un campo de batalla colosal, donde guerreros de piedra llevan coraza y casco de oro y lanzas rojas, la ciudad tumultuosa, magna y resplandeciente.²⁵

El alma de Emerson, según Martí, no se parece tanto a Boston o a Nueva York, como a Concord, a Yosemite y a los bosques de la Nueva Inglaterra. Con este desplazamiento de la analogía platónica el escritor cubano identificaba el mensaje central del trascendentalismo norteamericano. En un libro clásico, F. O. Matthiessen argumenta que este movimiento filosófico, hijo legítimo del romanticismo inglés, elaboró una imagen paradisíaca del paisaje, cuya hermenéutica moral se proyectaba contra los excesos de la industrialización de finales del siglo XIX.²⁶ Más recientemente, el historiador Simon Schama ha visto que aquella estetización de lo agreste, de lo silvestre, contrapuesta a la civilidad de lo urbano, respondía a un deseo de refundar la nación norteamericana desde las bases del humanismo natural.²⁷ De ahí lo apropiado que es el título de «renacimiento americano» para sintetizar los objetivos de esa generación. En efecto, la ideología, más republicana que democrática, de aquellos intelectuales podía conciliarse con un marcado jusnaturalismo, cuyo matiz utópico tiene algunas resonancias de Rousseau.

Desde el punto de vista moral, el puritanismo de los trascendentalistas desembocaba en un horizonte cercano al de los Padres de la Iglesia y, en especial, a San Agustín. En *La Ciudad de Dios* había, por cierto, una idealización del «hombre natural» que no pasó inadvertida ante los ojos de Rousseau. Las instituciones de la ciudad, según San Agustín, eran obra de Caín, quien como castigo por su fratricidio debía reproducir los vínculos sociales más allá de la familia. La división del trabajo, el mercado, las aldeas, los pueblos y, por último, la «ciudad-Estado» habían nacido, pues, del pecado. Un imaginario muy semejante aparece en *The Journals* de Alcott, en *Nature* de Emerson y, sobre todo, en *Walden* de Thoreau. Para Martí, en cuya formación hispano-católica pesaba bastante la teología originaria de la Patrística, debió resultar seductora esta confluencia.

Pero, tal vez, lo que más atrajo a Martí de los trascendentalistas es la combinación de ese naturalismo con un sentido práctico de la cultura. Las ideas educativas y morales de aquellos «eremitas de Concord» eran, en verdad, muy

²⁵ *Ibid.*, p. 1051.

²⁶ F. O. Matthiessen, *American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. New York: Oxford University Press, 1968, pp. 157-175.

²⁷ Simon Schama, *Landscape and Memory*. New York: Alfred A. Knopf, 1995, pp. 571-578.

poco místicas. Alcott, aunque «fue mal hombre de negocios», enseñaba, con ese método «conversacional y gentil» que obtuvo de Sócrates y Pestalozzi, «el amor al trabajo, a la vida natural», y en «los paseos por la campiña sus discípulos aprendían el alma de la botánica, que no difiere de la universal».²⁸ Al igual que para Emerson y Thoreau —el más solitario de los tres— su pedagogía, basada en el principio de «awaken the soul», buscaba educar «en el hábito de la investigación, en el roce de los hombres y en el ejercicio constante de la palabra, a los ciudadanos de una república que vendrá a tierra cuando falten a sus hijos esas virtudes».²⁹ *Fruitlands*, *Temple School*, *Alcott House*, *Walden Pond* y todas las utopías comunitarias de los trascendentalistas no estaban reñidas con los fines políticos republicanos, ni con la ética laboriosa de la modernidad.

Thoreau, a quien Martí sólo cita tangencialmente, es el mejor ejemplo de esa modernidad alternativa que proponían los naturalistas de Concord. Si bien en *Walden*, en *Cape Code*, en *Slavery in Massachusetts* y otros de sus ensayos había una propuesta de economía comunitaria y autosuficiente, muy similar a la que defendía Henry George en *Progress and Poverty*, no es menos cierto que su involucramiento en las campañas antiesclavistas y pacifistas y su difundida idea de la «desobediencia civil» hablan de una personalidad ubicada en el centro del debate político norteamericano.³⁰ Aún así, una buena prueba de que su naturalismo fue, tal vez, el más radical dentro de aquel movimiento filosófico es el hecho de que hoy Lawrence Buell y otros autores ecologistas no vacilan en considerarlo como el precursor de la imaginación ambiental contemporánea y el ecocentrismo postmoderno.³¹

El escaso interés de Martí por Thoreau contrasta, en cambio, con sus recurrentes alusiones al economista Henry George, cuyo concepto del *single tax* le llamó poderosamente la atención. De él dice que «predica la justicia de que la tierra pase a ser propiedad de la nación», que es «amigo de los que padecen y amado por el pueblo» y «uno de los pensadores más sanos, atrevidos y limpios que ponen hoy los ojos sobre las entrañas confusas del nuevo Universo»...³² No hay en el ambiguo pensamiento económico de Martí una señal de afinidad más clara que la que trasmite su alta valoración de la obra de George:

Henry George vino de California, y reimprimió su libro *El Progreso y la Pobreza*, que ha cundido por la cristiandad como una Biblia. Es aquel mismo amor del Nazareno, puesto en la lengua práctica de nuestros días. En la obra, destinada a

²⁸ José Martí, *op. cit.*, pp. 1170-1171.

²⁹ *Ibid.*, p. 1172.

³⁰ Henry David Thoreau, *Walden and Other Writings*. New York: The Modern Library, 1992, pp. 3-76, 665-694, 695-714.

³¹ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, pp. 1-27.

³² José Martí, *op. cit.*, pp. 954, 1518.

incurrir las causas de la pobreza creciente a pesar de los adelantos humanos, predomina como idea esencial la de que la tierra debe pertenecer a la Nación. De allí deriva el libro todas las reformas necesarias. Posea la tierra el que la trabaje y la mejore. Pague por ella al Estado mientras la use. Nadie posea tierra sin pagar al Estado por usarla. No se pague al Estado más contribución que la renta de la tierra. Así el peso de los tributos de la Nación caerá sobre los que reciban de ella manera de pagarlos, la vida sin tributos será barata y fácil, y el pobre tendrá casa y espacio para cultivar su mente, entender sus deberes públicos, y amar a sus hijos.³³

En esta recepción positiva de Henry George, como en tantas cosas, Martí fue un precursor de la cultura política latinoamericana del siglo XX. Unos años después de la muerte del héroe cubano, Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera y otros intelectuales revolucionarios de México se basaban en un principio semejante para dar forma al artículo 27º de la Constitución de 1917, que estableció que «la tierra pertenecía naturalmente a la Nación y que, por tanto, era justificable la expropiación por causa de utilidad pública». En Martí, al igual que en Molina Enríquez, pesaba tanto la valoración de las ventajas económicas que reportaría este principio, como la perspectiva moral que suponía, esto es, la disponibilidad de un mecanismo fiscal que permitiera combatir la pobreza y lograr una mejor distribución del ingreso.

No hay dudas de que Martí pudo absorber la cultura y la política norteamericanas durante esos quince años que vivió en Nueva York. En ocasiones su interés traspasaba la mera curiosidad periodística y se acercaba a una pasión por lo extraño, a cierto morbo antropológico que nutre el imaginario del inmigrante. Así, no deja de asombrar su fascinación por el poeta cuáquero John Greenleaf Whittier, de quien reseña casi toda su obra, o sus comentarios sobre otros dos poetas menores: Wendell Holmes y Russell Lowell.³⁴ Es en este sentido que puede afirmarse que la escritura de Martí no sólo contiene una «narrativa del nacimiento de la nación cubana», sino, también, y en grado poco advertido por la crítica, una «narrativa del renacimiento de la nación norteamericana». E incluso, se podría ir más allá y afirmar que no pocas de las ideas que Martí compromete en su obra de fundación nacional, en Cuba, provienen de su experiencia del exilio neoyorkino. El humanismo natural de Emerson, la pedagogía neoplatónica de Alcott, el nacionalismo agrario de George y tantos otros tópicos de la cultura y la política de los Estados Unidos son piezas centrales de su proyecto de una «República con todos y para el bien de todos».

EL APRENDIZAJE DE LA CERA

La política norteamericana entre 1880 y 1895, es decir, entre el año final de Rutherford Brichard Hayes y la segunda presidencia de Grover Cleveland, es

³³ *Ibid.*, p. 1787.

³⁴ *Ibid.*, pp. 1285-1286.

una de las asignaturas centrales de la educación republicana y democrática de José Martí en los Estados Unidos. El republicanismo martiano se perfila en la apropiación de la cultura política norteamericana de esos años, en la lectura de los eventos de Estado como espectáculos de la modernidad a los que asiste una ciudadanía embelesada y vigilante, que es, a un tiempo, actora y espectadora del ceremonial cívico.³⁵ Ese republicanismo debe tanto a lo épico como a lo biográfico, a una percepción heroica de los políticos profesionales, que Martí toma de Carlyle y Emerson y que se proyecta en sus crónicas bajo la forma de semblanzas físicas y morales de los estadistas norteamericanos.³⁶ Así Martí vislumbra la política como un teatro nacional, donde se escenifica la lucha entre las pasiones que forcejean por el protagonismo de la historia americana.

Martí llega a los Estados Unidos cuando los grandes líderes unionistas del Norte, afiliados al Partido Republicano, dominan la escena, promoviendo la reconstrucción del Sur, la igualdad racial y la hegemonía panamericana de Washington. El primero de los políticos que atrae su atención es el malogrado presidente James Abraham Garfield, cuyo asesinato en 1881, a menos de un año de su elección, inspira una crónica conmovedora. A Martí le impresiona el origen humilde y, a la vez, ilustrado del Senador de Ohio, quien en su juventud había alternado los oficios de carpintero y maestro de lengua griega. Su retrato es tan ennoblecedor que no vacila en afirmar que el asesino de Garfield no es Guiteau, como el de Lincoln no había sido Booth: «a este hombre lo ha matado un elemento oculto que obra poderosamente contra las fuerzas de construcción, entre las fuerzas de destrucción de la humanidad: un elemento rencoroso, inteligente e implacable: el odio a la virtud».³⁷ Martí, defensor siempre de la virtud cívica como valor primordial del republicanismo, siente que el magnicidio es un atentado contra la República misma.

El espectáculo del funeral de Garfield le revela a Martí uno de los principios esenciales de la modernidad política: cuando hay una desgracia nacional, la razón de Estado y las simpatías partidarias pasan a un segundo plano. La tristeza no sólo embarga a los principales estadistas de las facciones republicanas, el Vicepresidente Arthur, el Secretario de Estado Blaine, el General Grant, sino que afecta también a los líderes rivales del Partido Demócrata. Esta tregua de civilidad enternece al joven Martí, quien, al contemplar aquella ceremonia, afina su valoración de la decencia democrática:

Mas las lides políticas que ya en estos días cobran aire y vigor de novedad, cesaron en la semana de la ceremonia fúnebre, avergonzadas, y no llegaba de ellas noticia alguna a la aflijida familia nacional. Demócratas y republicanos

³⁵ Ver Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981, p. 68.

³⁶ Ver el excelente estudio de Agnes Lugo-Ortiz, *Identidades imaginadas. Biografía y nacionalidad en el horizonte de la guerra (Cuba, 1860-1898)*. San Juan: Editorial de la Universidadde Puerto Rico, 1999, pp. 111-121.

³⁷ José Martí, *Crónicas*. Madrid: Alianza, 1993, p. 36.

han llorado y lloran, en común, la pérdida del Jefe honrado; y en aquella estu-
penda mole viva que se acumuló en Washington a ver los restos del Magistrado
difunto, era de ver con júbilo, como por primera vez, después de la guerra, los
odios de los hombres se endulzaban frente a la tumba de un hombre que no
tuvo nunca odio.³⁸

El otro político que acapara la mirada de Martí es el general Ulises Grant, a
quien, con motivo de sus funerales en 1885, le dedica la más larga y enjundiosa
de sus semblanzas. El retrato de Grant, a diferencia del de Garfield, está mati-
zado por firmes contrastes. Martí deplora la rusticidad del político, su despotis-
mo caudillesco —evidenciado en el conato de una tercera reelección—, y,
sobre todo, su frenético expansionismo, que, a principios de la Guerra de los
Diez, «lo llevó a curiosear por Cuba». De ahí el trazo ríspido de las facciones
de Grant: «él miraba con ansia al Norte inglés; al Sud mexicano; al Este espa-
ñol; y sólo por el mar y la lejanía no miraba con ansia igual al Oeste asiático.
Mascaba fronteras cuando mascaba en silencio su tabaco. La silla de la presi-
dencia le parecía caballo de montar; la nación regimiento; el ciudadano
recluta».³⁹ Frases que recuerdan la carta, enviada a Máximo Gómez en el
otoño del año anterior, en la que anotaba el imperativo cívico: «un pueblo no
se funda, General, como se manda un campamento». Pero frente a esos defec-
tos de un presidente envilecido por el poder se impone el dato de que fue «el
General que sacó a puerto la Unión, y recosió con su espada la carta rota de la
República».⁴⁰

Esta mirada compensatoria, que recuerda el balanceo moral de Plutarco
en el «Pompeyo» de sus *Vidas Paralelas* y que, una vez más, reitera el enlace
entre escritura biográfica y republicanism, se vuelca, también, sobre la com-
pleja figura de James Gillespie Blaine, quien fuera Secretario de Estado de los
presidentes Garfield (1880-81) y Harrison (1889-93).⁴¹ Martí aborrecía dos
rasgos de Blaine: su agresivo expansionismo, que combatió durante la Primera
Conferencia Panamericana de 1889, y su excesiva astucia para intrigar con las
facciones del Partido Republicano.⁴² Ése es el Blaine que Martí retrata «dando
órdenes a sus tenientes» desde un coche que atraviesa, a toda velocidad, los
campos de Nueva Escocia. Sin embargo, nunca deja de enfocar al otro Blaine,
al político profesional con «un pasmoso poder de supervivencia y versatilidad
catilinaria», al que «levanta la sábana de la política para que se vean las llagas
públicas de la nación», en fin, al «osado, honrado y prudente» que posee
«atrevidos pensamientos» y «conoce el arte de hablar a las muchedumbres»;

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

³⁹ José Martí, *Obras completas*. La Habana: Editorial Lex, 1953, t. I, p. 1097.

⁴⁰ *Ibid.*, t. I, p. 1092.

⁴¹ Ver Plutarco, *Vidas paralelas*. Barcelona: Planeta, 1991, pp. 495-504.

⁴² Salvador Morales, *La Primera Conferencia Panamericana. Raíces del modelo hegemónico de integración*.
México: Centro de Investigaciones Jorge L. Tamayo, 1994, pp. 132-140.

arte que, según Martí —quien debió practicarlo muchas veces en su vida— consiste en «llegar, deslumbrar e irse».⁴³

Uno de los textos donde mejor se plasman las asimilaciones y rechazos de Martí frente a la modernidad política de los Estados Unidos es el dedicado a las convenciones de los partidos demócrata y republicano, en el verano de 1888. Martí comienza la crónica describiendo cómo en aquellos meses ningún otro espectáculo veraniego, ni las playas ni el *baseball* —cuyos «jugadores no sólo ganan fama en la nación, enamorada de los héroes de la pelota, y aplausos de las mujeres muy entendidas en el juego, sino sueldos enormes»—, ni los bailes en vapor ni la Estatua de la Libertad, ni Búfalo Bill en Erastina ni las comparsas de St. George... lograba disminuir el interés de la ciudadanía en las elecciones de los dos candidatos a la presidencia de los Estados Unidos.⁴⁴ Curiosamente, Martí, quien desde 1880 ha demostrado más simpatías por los republicanos que por los demócratas, se siente ahora más identificado con la cerrada cohesión de los segundos en torno a la candidatura de Grover Cleveland:

¡Qué escena de veras la de la proclamación de Cleveland en la convención de los demócratas!... Ni aquel clamor de la convención republicana cuando Conkling propuso a Grant de candidato en 1866, ni la locura preparada con que la convención de 1884 saludó el nombre de Blaine, pudieran compararse con el imprevisto fragor con que los demócratas acogieron la designación de Cleveland. Los trece mil a la vez rompieron en las más desenfundadas vociferaciones.⁴⁵

«¡Cuán distinta —anota— de la de los demócratas la convención republicana!». El partido estaba dividido entre los seguidores de varios candidatos: Sherman, Gresham, Alger, Depew, Allison, Harrison... Finalmente ganó éste último, que era el favorito de Blaine, después de una ardua elección interna que duró más de una semana. Martí no oculta su complacencia ante la situación de unanimidad de los demócratas, quienes postulan a un solo candidato, y su rechazo a la democracia partidista de los republicanos, «cuyos candidatos son varios, y la competencia terca y ruin, viéndose claramente comprar y vender votos, o traficarse a cambio de empleos y consideraciones si el partido triunfa».⁴⁶ Al final, le parece más digno «llegar al poder por la calle ancha, como Cleveland, que por callejuelas, como Harrison».⁴⁷ Esta preferencia por el consenso plebiscitario y unívoco perfila, una vez más, la adscripción de Martí a un imaginario republicano, heredero de Catón y Cicerón, Tito Livio y Maquiavelo, Rousseau y Robespierre, Bolívar y Jefferson, con representaciones unanimistas de la «voluntad general de la nación» que revelan ese síntoma,

⁴³ José Martí, *Obras Completas*. La Habana: Editorial Lex, 1953, t. I, pp. 1156 y 1259-1263.

⁴⁴ José Martí, *Crónicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 255-257.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 261-262.

⁴⁶ *Ibid*, p. 257.

⁴⁷ *Ibid*, p. 266.

analizado por Philip Pettit, de sometimiento de la libertad a la igualdad, la disidencia al acuerdo y, en última instancia, el liberalismo democrático al Estado nacional.⁴⁸

La inserción de José Martí, a la manera de un testigo y un cronista, en la vida política norteamericana de finales del siglo XIX tiene, pues, un doble efecto en su formación como virtual gobernante: consolida su republicanismo y, a la vez, imprime desconfianza y aprensión a su imagen de la democracia. Pero más que el pronunciamiento de esta tensión entre república y democracia, Estados Unidos ofreció a Martí el espectáculo de la política como oficio de estado, como técnica del poder, como arte —y no como moral o ideología— del gobierno, donde Harrison, «por callejuelas», vence a Cleveland, que va «por la calle ancha». Nadie como él habría expresado con tanta transparencia su propio aprendizaje: «es la política como cera blanda, que se ajusta a un molde inquieto, variable y hervidor».⁴⁹

⁴⁸ Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 149-169.

⁴⁹ José Martí, *Crónicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 52.



Hold On (1996)
(Esperando)