

# Otro gallo cantaría

---

## Ensayo sobre el primer republicanismo cubano

Rafael Rojas

¿QUÉ HABRÍA PASADO SI JOSÉ MARTÍ NO HUBIERA muerto en Dos Ríos el 19 de mayo de 1895? La imaginación cubana del siglo xx quiere creer que la historia de la isla sería distinta. Que todos los traumas de la experiencia postcolonial —la intervención militar de Estados Unidos en 1898, la Enmienda Platt en la Constitución de 1901, las turbulentas administraciones de Tomás Estrada Palma, José Miguel Gómez, Mario García Menocal y Alfredo Zayas, el caudillismo, la corrupción, el fraude y el dependentismo— habrían sido conjurados por su seráfica presencia. La muerte prematura de José Martí abre, en la cultura cubana postcolonial, todo un campo de especulación contrafáctica<sup>1</sup>.

Mi propósito no es, sin embargo, contribuir a una teoría caótica del pasado o transformar la virtualidad en ficción, sino, simplemente, bordear el argumento contrafáctico a través de un recorrido por los usos intelectuales y políticos del legado de José Martí y de una ubicación de su pensamiento en el imaginario republicano de su tiempo. Si hubo alguna rareza en Martí, algún don o virtud excepcional, esta se manifestó, como reconociera Rubén Darío, en su escritura<sup>2</sup>. Las ideas políticas martianas, en cambio, se mantuvieron siempre dentro del canon del republicanismo americano y hasta propiciaron, más que en muchos de sus contemporáneos, ciertas tensiones con las teorías liberales y democráticas del siglo xix.

### I

Uno de los mitos más fecundos de la cultura cubana en el pasado siglo fue aquel que relata la historia de los amores

---

<sup>1</sup> Ver Niall Ferguson, ed.: *Virtual History. Alternatives and Counterfactuals*, London, Macmillan Publishers, 1997, pp. 79-90.

<sup>2</sup> Rubén Darío: *Los raros*, Buenos Aires, Colección Austral, 1952, 193-203.

y desamores entre José Martí —el Padre, el Apóstol, el Maestro— y su hija —la Patria, la Nación, Cuba—. Según este mito incestuoso, que exhala, sin embargo, una fuerte religiosidad política, la muerte de José Martí en 1895, antes de la consumación de la independencia, dejó a los cubanos en una peligrosa orfandad<sup>3</sup>. La construcción del estado nacional a partir de 1898, con la intervención norteamericana, que tendría su cimiento jurídico en la Constitución de 1901 y la Emienda Platt, y cuyo rito inaugural fue el 20 de mayo de 1902, quedó fijada, en esta mitología, como un acto de traición al legado martiano o, si se quiere, como un adulterio.

En ausencia del padre, la hija había sido violada por el vecino, Estados Unidos, con la complicidad de sus hermanos bastardos: la oligarquía insular. Este tópico de la huérfana mancillada, que Freud observó como un patrón de la histeria femenina, es una variante del «tabú de la virginidad» que nutre el imaginario patriarcal del nacionalismo cubano<sup>4</sup>. Roland Barthes afirmaba que las mitologías son «hablas despolitizadas», «sistemas semiológicos», «lenguajes robados»<sup>5</sup>. El mito martiano cumple, en la imaginación de la comunidad cubana, el papel de un fármaco que intenta aliviar el malestar de una cultura que interpreta el nacimiento del estado nacional como un acto de traición.

El lamento por la ausencia de Martí fue, desde siempre, una figura del discurso de la frustración republicana. Los testimonios de esa melancolía aparecen en los primeros años de la vida poscolonial. La historiadora Marial Iglesias ha recordado cómo en la primavera de 1899 el periódico *El Figaro* realizó una encuesta con el fin de elegir al héroe, cuya estatua reemplazaría a la de la reina Isabel II en el Paseo del Prado de la Habana. Aunque por estrecho margen, el héroe elegido fue José Martí, quien obtuvo una votación mayor que la de Carlos Manuel de Céspedes, Máximo Gómez, Antonio Maceo o Cristóbal Colón. La estatua, esculpida por José Vilalta Saavedra, fue develada, finalmente, por Máximo Gómez el 24 de febrero de 1905<sup>6</sup>.

Durante la Asamblea Constituyente de 1901, los delegados realizaron una colecta con el fin de donarle a la madre de Martí, Leonor Pérez, anciana y ciega, la casa natal del «Mártir de Dos Ríos». El influyente líder autonomista, Eliseo Giberga, miembro de la Convención por el partido Unión Democrática, se opuso a aquel gesto, arguyendo que el activismo revolucionario de José Martí había sido «nefasto» para Cuba. La Asamblea, a la que pertenecían no pocos ex-colaboradores y amigos de Martí, rechazó aquella intervención, y

<sup>3</sup> Sobre la religiosidad política del mito martiano, ver Antonio Elorza: *La religione politica. I fondamentalismi*, Roma, Editori Riuniti, 1996, pp. 202-222.

<sup>4</sup> Sigmund Freud: *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, t. III, pp. 2444-2453.

<sup>5</sup> Roland Barthes: *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 199-213.

<sup>6</sup> Marial Iglesias: «José Martí: mito, legitimación y símbolo. La génesis del mito martiano y la emergencia del nacionalismo republicano», en José A. Piqueras, ed.: *Diez nuevas miradas a la historia de Cuba*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1998, pp. 179-201.

algunos delegados antiplattistas, como Juan Gualberto Gómez, Salvador Cisneros Betancourt y el general José Lacret Morlot, debatieron el desaforo de Giberga<sup>7</sup>.

En las primeras dos décadas del siglo xx fueron recurrentes las evocaciones martianas de intelectuales y políticos —ex-compañeros de Martí y miembros de las élites republicanas—, como Máximo Gómez, Juan Gualberto Gómez, Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Enrique Collazo, Néstor Carbonell y, por supuesto, el albacea Gonzalo de Quesada, quien trabajosamente editó los primeros volúmenes de las *Obras Completas* entre 1900 y 1915<sup>8</sup>. En estas evocaciones aparecían ya casi todos los tópicos religiosos —el apostolado, la santidad, el calvario, la inmolación, el magisterio, la paternidad, el martirio...— que ilustraban el culto a Martí desde sus últimos años en Nueva York y, sobre todo, a partir de su muerte en Dos Ríos<sup>9</sup>.

Sin embargo, los lamentos más elocuentes por la ausencia de Martí no se plasmaron en semblanzas o panegíricos, sino en letras de canciones populares que reflejaban con mayor autenticidad el malestar de la emigración tabaquera repatriada. Como relata la profesora Margarita Mateo, muchos trovadores de la primera República, como Luis Casas Romero, Pepe Sánchez, Alberto Villalón, Sindo Garay y Manuel Corona, dedicaron canciones a los héroes de la independencia cubana, entre las que destacaron, por su abordaje hagiográfico, las referidas a José Martí<sup>10</sup>. Por averiguaciones de Odilio Urfé sabemos que la famosa «Clave a Martí» se inspiró en una pieza de José Tereso Valdés, director del conjunto *La llave de Oro*, compuesta hacia 1897 y dedicada a la clarina del Barrio del Pilar, doña Caridad Valdés. Emilio V. Villillo la adaptó a Martí, probablemente, antes de 1906, ya que en este año se conmemoró en México el centenario de Benito Juárez y, desde entonces, se conoce una versión mexicana, en tiempo de habanera, de la misma clave<sup>11</sup>.

Aquel canto echaba de menos la presencia de José Martí en la construcción del nuevo estado nacional. Primero, aludía a una «voz que no se escucha», a un «clarín que se apagó», y luego, en el estribillo, insinuaba una trama virtual:

Martí no debió de morir  
Ay de morir

<sup>7</sup> Mario Riera: *Cuba política (1898-1955)*, La Habana, Impresora Modelo, 1955, p. 27.

<sup>8</sup> Ver algunos de estos testimonios en Gonzalo de Quesada y Miranda, ed.: *Así vieron a Martí*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971. La mejor historia de la recepción de Martí en el siglo xx cubano se debe Ottmar Ette: *José Martí. Apóstol, poeta revolucionario: una historia de su recepción*, México, UNAM, 1995, pp. 63-87.

<sup>9</sup> Lillian Guerra: «The Struggle to Redefine Martí and Cuba Libre in the 1920s», manuscrito inédito, 2001, pp. 1-14.

<sup>10</sup> Margarita Mateo: *Del bardo que te canta*, La Habana, Letras Cubanas, 1988, pp. 136-167.

<sup>11</sup> Cristóbal Díaz Ayala: *Música cubana. Del areíto a la Nueva Trova*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Cubanacán, 1981, p. 87; Oscar Luis López: *Luis Casas Romero*, La Habana, UNEAC, 1982, p. 159.

Si fuera el maestro del día  
 Otro gallo cantaría  
 La patria se salvaría  
 Y Cuba sería feliz

La clave, además de inscribir un argumento contrafáctico, según el cual la historia de Cuba habría sido distinta de no haber muerto Martí, otorgaba al mito martiano una narrativa mesiánica. El lamento por la ausencia del héroe era, más que una remembranza compensatoria de la frustración republicana, la invocación de un mesías que retomaría el hilo de la historia nacional, quebrado el 19 de mayo de 1895 en Dos Ríos. Dicha escatología asegurará el hecho, admirablemente reconstruido por Ottmar Ette, de que todas las asunciones de José Martí, a partir de los años veinte, se presenten como cruzadas contra los infieles, como rescates del sepulcro martiano<sup>12</sup>. Todas las evocaciones, todas las guerras de la memoria, libradas en nombre de Martí y ejercidas por movimientos intelectuales de élite o de masas, han partido de la denuncia de un olvido o una falsificación anterior.

En el mejor estudio que se ha escrito sobre la recepción martiana en el siglo xx, el profesor Ette no solo cuestiona el supuesto «olvido» de Martí en la primera República (1902-1933), sino que observa en las sucesivas y disímiles apropiaciones del legado martiano, iniciadas la víspera de la Revolución del 30, el mismo aparato de legitimación simbólica<sup>13</sup>. A partir de entonces, los principales actores culturales y políticos de la historia cubana justificarán sus prácticas con exégesis del texto martiano y adornarán sus poderes con el ícono apostólico. Pierre Bourdieu lo afirma claramente en sus *Meditaciones pascalianas*: la principal inversión para cualquier poder es un buen capital simbólico<sup>14</sup>. Martí ha sido eso: el símbolo nacional más mercantilizado de la política cubana en el siglo xx, la moneda de cambio más activa en la guerra de los emblemas.

Pero si bien la referencia martiana se difunde simbólicamente desde las primeras décadas postcoloniales, a nivel popular y elitista, es posible detectar ciertas disimilitudes entre los cultos a José Martí en la primera República (1902-1933) y en la segunda (1940-1952). A mi juicio, la principal diferencia reside en que el primer culto martiano, debido al desconocimiento de su obra literaria, colocaba a Martí en un panteón heroico compartido, en una galería de padres fundadores, junto a Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte, Antonio Maceo y Máximo Gómez. Esto es observable en la literatura biográfico-política de las primeras décadas republicanas, heredera de Antonio Bachiller y Morales y Manuel de la Cruz, y escrita a principios del

<sup>12</sup> Ottmar Ette: *José Martí. Apóstol, poeta revolucionario: una historia de su recepción*, México UNAM, 1995, pp. 40-42.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 60-62 y 89-136.

<sup>14</sup> Pierre Bourdieu: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 301-323.

siglo xx por autores como Jesús Castellanos, Manuel Sanguily o Néstor Carbonell Rivero<sup>15</sup>. En cambio, la literatura martiana que va de la *Mitología* (1929) de Alfonso Hernández Catá a «Secularidad de José Martí» (1953) de José Lezama Lima, pasando por las biografías de Mañach, Lizaso y Rodríguez Embil, corona a Martí como el Príncipe de los Héroes, como el Uno-Monarca de la nación cubana<sup>16</sup>. De modo que si el panteón heroico en la primera República era republicano, en la segunda será monárquico.

El *Diario de la Marina y Bohemia*, *Revista de Avance y Bimestre Cubana*, *Orígenes* y *Ciclón*; comunistas y católicos, republicanos y revolucionarios, auténticos y ortodoxos; panamericanos e hispanoamericanos, nacionalistas y cosmopolitas, liberales y antimperialistas; Marinello y Mañach, Martínez Bello y Lezama, Lizaso y Roig de Leuchsenring; Ortiz y Santovenia, Mella y Machado, Prío y Chibás, Batista y Castro... Todos fueron martianos<sup>17</sup>. Y no de un modo epidérmico, exógeno o meramente retórico. Hasta los propios políticos fundamentaron sus usos e instrumentaciones del archivo martiano en sofisticadas hermenéuticas doctrinales. Es ingenuo pensar, como advierte Bourdieu, que la economía simbólica del poder se basa solo en artilugios retóricos<sup>18</sup>. ¿A qué se debe esta amplia legibilidad? ¿Cómo es posible que lecturas tan distintas compartan la misma positividad?

El presidente Gerardo Machado, por ejemplo, intentó reforzar la imagen nacionalista de su primer período, editando y distribuyendo, en 1926, veinte mil ejemplares del ensayo *Vindicación de Cuba*<sup>19</sup>. Algo similar hizo el líder comunista Julio Antonio Mella, cuando en sus *Glosas* de los pensamientos de José Martí, escritas en México aquel mismo año, atribuía al comunismo cubano la misión de «desentrañar el misterio del programa ultrademocrático del Partido Revolucionario Cubano»<sup>20</sup>. Pero no fueron los comunistas, sino los auténticos quienes se erigieron en continuadores del Partido Revolucionario Cubano en la República y hasta adoptaron el mismo nombre de aquella organización en 1934<sup>21</sup>. Diez años después, Carlos Prío Socarrás escribiría un curioso artículo, titulado «Martí. Arquetipo de lo cubano», en el que afirmaba haber sido él quien sugirió el nombre del partido, para «diferenciar a los auténticos de los falsos martianos», y donde juntaba algunas aseveraciones emblemáticas de la

<sup>15</sup> Jesús Castellanos: *Cabezas de estudio. Siluetas políticas*, Miami, Editorial Cubana, 1996; Manuel Sanguily: *Nobles memorias*, Miami, International Press of Miami, 1982; Néstor Carbonell Rivero: *Próceres*, Miami, Editorial Cubana, 1999, pp. 179-186.

<sup>16</sup> José Lezama Lima: *Obras Completas*, México, Ed. Aguilar, 1977, t. II, p. 410.

<sup>17</sup> Ottmar Ette: *Op. cit.*, pp. 89-136.

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu: *Op. cit.*, pp. 313-316

<sup>19</sup> Ottmar Ette: *Op. cit.*, p. 89.

<sup>20</sup> Julio Antonio Mella: «Glosando los pensamientos de José Martí», en *Documentos de Cuba republicana*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972, t. I, p. 168.

<sup>21</sup> Charles D. Ameringer: *The Cuban Democratic Experience. The Auténtico Years, 1944-1952*, Gainesville, University Press of Florida, 2000, p. 14.

canonización del héroe: «a pesar de que parecía un fenómeno ilógico, el exilio produjo, en el orden político, al más grande de los cubanos»<sup>22</sup>.

Más adelante Prío, quien era entonces senador y Primer Ministro, citaba alguna frase rimbombante de Grau, en la que éste aseguraba que los «auténticos habían recogido la antorcha del Partido Revolucionario Cubano, que quedó en Dos Ríos, invisible para toda una generación, pero alumbrando, calentando el mejor rescoldo del alma cubana», y luego trazaba una perfecta genealogía entre la inconclusa revolución martiana y el proyecto de gobierno de Ramón Grau San Martín a mediados de los cuarenta. La operación hermenéutica, por la cual se inventaba una genealogía entre la institución política de Martí y la de los Auténticos, fue muy similar a la que, treinta años después, practicará Fidel Castro en su «Informe Central» al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba<sup>23</sup>. Pero ahora es Carlos Prío Socarrás quien habla en 1946:

Con la cautela que es habitual en los grandes políticos, Martí no dijo palabra sobre el porvenir del Partido. Al parecer aquel magnífico haz de fuerzas iba a quedar liquidado con el logro de la emancipación nacional. Nadie inquirió nunca al Maestro sobre el futuro de la organización. Sin embargo, leyendo a Martí da uno con una doctrina del Partido y encuentra uno que, como instituto de opinión pública, el Partido estaba listo a consolidar desde el poder la obra redentora, mediante una serie de medidas de tipo social, de tipo político, fundamentadas todas en el interés del pueblo y capaces, por sí solas, de arrastrar tras sí a todo el electorado cubano.<sup>24</sup>

Fulgencio Batista también aprovechó el capital simbólico martiano para consolidar su proyecto de estado nacional, autoritario y populista<sup>25</sup>. En 1937, por iniciativa del general, se lanzó la convocatoria para la edificación de un gran monumento a Martí y se organizó el famoso concurso de biografías «destinado a fomentar nuevas formas del culto» y a «esculpir en las conciencias con el cincel del pensamiento»<sup>26</sup>. Como es sabido, la obra vencedora en aquel certamen fue *José Martí, el santo de América. Estudio crítico-biográfico* del escritor y diplomático Luis Rodríguez Embil<sup>27</sup>. Mientras que las biografías del español Manuel Isidro Méndez y el cubano Félix Lizaso obtuvieron el segundo y tercer lugar, respectivamente. Batista, quien en una carta dirigida

<sup>22</sup> Carlos Prío Socarrás: *El emigrado político y el soldado mambí*, La Habana, Información y Publicidad, 1946, p. 19.

<sup>23</sup> *Historia de la Revolución Cubana*, La Habana, Editora Política, 1980, pp. 7-43.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>25</sup> Robert Whitney: *State and Revolution in Cuba. Mass Mobilization and Political Change, 1920-1940*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 2000, pp. 149-176.

<sup>26</sup> Ottmar Ette: *Op. cit.*, p. 114.

<sup>27</sup> Luis Rodríguez Embil: *José Martí, el santo de América*, La Habana, Imprenta de P. Fernández, 1941, pp. 2-5.

a Félix Lizaso había hablado de la misión de «seguir la huellas santas de Martí», también promovió desde el poder de su flamante dictadura la intensa conmemoración del centenario martiano en 1953<sup>28</sup>. Veinte años después, el proyecto del gigantesco monumento, que fuera ideado tras la Revolución de 1933, sería retomado por Batista en su última dictadura y encomendado al escultor Juan José Sicre<sup>29</sup>. Hoy, aquel inmenso Martí de piedra, concebido como emblema de un espacio público fascista, preside la plaza de la Revolución cubana.

Al igual que Mella contrapuso su Martí al de Machado, Fidel Castro justificó el asalto al cuartel Moncada con el argumento de que el régimen de Batista era una «afrenta» al legado martiano, que representaba algo así como una segunda «muerte del Apóstol en el año de su centenario». La acción armada del 26 de julio de 1953 era, a su entender, la prueba de que el espíritu de Martí pervivía en la moral de las nuevas generaciones. En un pasaje de *La historia me absolverá*, Castro articulaba una retórica del martirio que desembocaba en toda una genealogía de sangre: «hay jóvenes que en magnífico desagravio vinieron a morir junto a su tumba —el Mausoleo de José Martí se encuentra en Santa Ifigenia, Santiago de Cuba, cerca del cuartel Moncada—, a darle su sangre y su vida para que él siga viviendo en el alma de la patria»<sup>30</sup>.

A pesar de las tantas lecturas marxistas que se han hecho de este texto, *La historia me absolverá* no contiene un programa antirrepublicano<sup>31</sup>. No solo porque la primera de las cinco «leyes revolucionarias» anunciadas por Castro fuera el restablecimiento de la Constitución de 1940, sino por su nostalgia del estado de derecho y las libertades públicas anteriores a 1952<sup>32</sup>. Un momento de adscripción republicana en el alegato de Castro es aquel en que afirma que «ser cubano implica un deber» y luego rinde un homenaje a la educación cívica, a la formación moral de ciudadanos, asegurada por las instituciones públicas de los gobiernos postcoloniales: «vivimos orgullosos de la historia de nuestra patria; la aprendimos en la escuela y hemos crecido oyendo hablar de libertad, de justicia y de derechos. Se nos enseñó a venerar desde temprano el ejemplo glorioso de nuestros héroes y de nuestros mártires... Todo eso aprendimos y no lo olvidaremos»<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Ottmar Ette: *Op. cit.*, pp. 137-140.

<sup>29</sup> João Felipe Goncalves: «The Apostle in Stone: Nationalism and Monuments in Honor of José Martí», manuscrito, 2001, pp. 7-14.

<sup>30</sup> Fidel Castro: *La historia me absolverá*, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1993, pp. 108-109.

<sup>31</sup> Véanse, por ejemplo, Fernando Martínez Heredia: «La noción de pueblo en *La historia me absolverá*», *Verde Olivo*, La Habana, 1973, núm. 46, pp. 26-29; Zaida Rodríguez Ugido: «El principio del análisis clasista en el programa del Moncada», revista *Universidad de la Habana*, 1984, núm. 223, pp. 239-246.

<sup>32</sup> Fidel Castro: *Op. cit.*, pp. 88-90.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

Fidel Castro insistió en aquella famosa autodefensa que él y sus compañeros eran sujetos republicanos, formados cívicamente por el Estado nacional a partir de la «doctrina martiana». Sin embargo, luego del triunfo de la Revolución cubana se difundió una lectura comunista de *La historia me absolverá* que vino a reforzar la tesis del olvido de Martí en la República y su única recuperación legítima por parte del gobierno de Fidel Castro<sup>34</sup>. La versión extrema de ese argumento es aquella que establece que desde la muerte de José Martí, en mayo de 1895, el liderazgo del Partido Revolucionario Cubano y del Ejército Libertador abandonó el proyecto martiano y ya, para 1901, ese abandono había degenerado en traición a un ideario.

Este relato ha logrado algunas formulaciones sofisticadas en las que, por cierto, convergen importantes estudiosos de la isla, como Ramón de Armas y Pedro Pablo Rodríguez, e historiadores serios del exilio como Carlos Ripoll y José Manuel Hernández<sup>35</sup>. Solo que los primeros piensan que la Revolución de 1959 sí realizó aquel ideario y los segundos aseguran que el olvido de Martí ha persistido hasta hoy. Una lectura de la historia política cubana del siglo xx, desde la referencialidad martiana, arrojaría, sin embargo, la presencia de ese legado en los tres momentos de fundación constitucional: 1901, 1940 y 1976.

## II

La permeable legibilidad política de José Martí tiene, a mi juicio, un trasfondo hermenéutico. A diferencia de otros intelectuales y políticos de su generación, como Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Eliseo Giberga o Rafael Montoro, Martí no organizó sus ideas políticas a partir de un discernimiento reposado de las tradiciones filosóficas de Occidente. De hecho, hubo en él cierto antiteoricismo, cierta asociación de lo «teórico» con lo falso, lo especulativo, lo irreal, sobre todo, cuando se refiere a repúblicas o políticos «de papel», «de caló», «de libro y dril blanco», «académicos»<sup>36</sup>. Esta tendencia antintelectual a una formulación mínima del gobierno, que relaciona a Martí más con la tradición conservadora que con la liberal, desemboca en una defensa económica del sistema representativo<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Ver, por ejemplo, Carlos Rafael Rodríguez: «José Martí, contemporáneo y compañero», y Armando Hart Dávalos: «Discurso en Dos Ríos», en *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, La Habana, Editora Política, 1978, pp. 79-114 y 117-137.

<sup>35</sup> Ramón de Armas: *La Revolución pospuesta: contenido y alcance de la revolución martiana por la independencia*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975; Pedro Pablo Rodríguez: «La idea de liberación nacional en José Martí», en revista *Pensamiento Crítico*, núms. 49-50, La Habana, 1971, pp. 121-169; Carlos Ripoll: *José Martí, the United States, and the Marxist Interpretation of Cuban History*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Books, 1984; José Manuel Hernández: *Política y militarismo en la independencia de Cuba. 1868-1933*, Madrid, Editorial Colibrí, 2000, pp. 46-57.

<sup>36</sup> José Martí: *Obras Completas*, La Habana, Editorial Lex, 1953, Vol. I, pp. 305, 379, 702.

<sup>37</sup> Bernard Manin: *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 193-234.



En las últimas décadas, varios historiadores de las ideas políticas latinoamericanas —David Brading, José Antonio Aguilar, Elías José Palti, Roberto Gargarella...— han retomado los estudios precursores de J.G.A. Pocock y Anthony Pagden sobre el nacimiento del régimen representativo en el mundo atlántico y han concluido que en Hispanoamérica el proceso político de la independencia, entre 1808 y 1820, también se produjo dentro del «momento maquiavélico», es decir, dentro de la fase de divulgación del republicanismo neoclásico, previa al apogeo del liberalismo romántico y del conservadurismo de la Restauración postnapoleónica<sup>38</sup>. De manera que en la construcción de los estados nacionales del siglo XIX latinoamericano, el republicanismo y el liberalismo establecieron una tensión constitucional.

Si colocamos la obra política de José Martí frente a estas dos tradiciones: la liberal, que surge con las teorías contractualistas de Hobbes, Locke y desemboca en los modelos de representación notabiliaria, defendidos por Constant y Tocqueville en el siglo XIX, y la republicana, que nace en la Roma antigua, con Cicerón y Tito Livio, se consolida en las repúblicas veneciana y florentina del Renacimiento y alcanza su formulación moderna, a fines del siglo XVIII, con Harrington, Rousseau y las constituciones norteamericana de 1787 y francesa de 1791; si leemos, insisto, a Martí desde este doble acervo encontramos que su mayor deuda fue con la tradición republicana<sup>39</sup>. A pesar de que el proceso político de la independencia de Cuba se inició en la segunda mitad del siglo XIX —la época de John Stuart Mill y el esplendor del liberalismo democrático que sucedió a las revoluciones de 1848—, José Martí fue más parecido a un republicano neoclásico que a un liberal romántico. Sus verdaderos maestros hispanoamericanos no fueron Sarmiento y Mora, Alberdi u Ocampo, sino Simón Bolívar, Fray Servando, Teresa de Mier, Félix Varela y, por supuesto, José María Heredia.

La biografía política de Martí estuvo marcada por cuatro experiencias republicanas: la Primera República española de 1873, la República Restaurada mexicana (1867-1876) de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, la Tercera República francesa de 1875 y la República del «renacimiento americano», que emergiera de la guerra civil entre el Norte y el Sur. En tres de esas repúblicas Martí vivió: España (1871-74), México (1875-76), Estados Unidos (1880-1895), y, aunque viajó a Francia en dos ocasiones —los inviernos de 1874 y 1879—, solo conoció la Tercera República francesa a través de la prensa de Nueva York. Una crítica de Martí sobre el drama *Garín*, del dramaturgo

<sup>38</sup> Ver José Antonio Aguilar: *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE, 2000, pp. 48-56.

<sup>39</sup> Ésa es una de las ideas que sostengo en mi libro *José Martí: la invención de Cuba*, Madrid, Editorial Colibrí, 2000. Para una reseña de la tradición republicana, ver J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Philip Pettit: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1997.

francés Paul Delair, publicada en *The Sun* en 1880, da cuenta del efecto que causó la Tercera República en la poética y la política martianas. Delair, según Martí, continuaba la tradición de Víctor Hugo de «poner el arte al servicio de la libertad... y representar el casi universal anhelo por una república»<sup>40</sup>.

La literatura martiana está atravesada por el argumento republicano de principio a fin. A sus veinte años Martí escribió un texto como *La República española ante la Revolución cubana*, en el que aseguraba que si el gobierno de Figueras y Pi y Margall no reconocía la independencia de Cuba, entonces «la República española ni acata la voluntad del pueblo soberano, ni ha llegado a entender el ideal de la República»<sup>41</sup>. Y en el momento de su muerte en Dos Ríos, Martí se preparaba para trasladar el Estado Mayor del Ejército Libertador a Camagüey con el fin de «reunir representantes de todas las masas cubanas alzadas, para que ellos, sin considerarse totales y definitivos, ni cerrar el paso a los que han de venir, den a la Revolución formas breves y solemnes de República, y viables, por no salirse de la realidad, y contener a un tiempo la actual y la venidera»<sup>42</sup>. En su famosa carta-testamento al amigo mexicano Manuel Mercado, Martí insistirá en la «forma republicana de la guerra»: «la Revolución desea plena libertad en el ejército, sin las trabas que antes le opuso una Cámara sin sanción real, o los celos y temores de excesiva prominencia futura, de un caudillo puntilloso y previsor; pero quiere la revolución, a la vez, sucinta y respetable representación republicana»<sup>43</sup>.

Formas breves y solemnes; sucinta y respetable representación republicana. He ahí el republicanismo mínimo, primordial de José Martí: un dispositivo que asegura la amplia y variada pervivencia de su legado. Deliberadamente, Martí dejó fuera de su proyecto político aspectos que ocupaban la atención de tantos liberales y demócratas de su tiempo, como el bicameralismo del poder legislativo, los márgenes del sufragio, la contraposición entre presidencialismo y parlamentarismo o la pertinencia de partidos políticos. Como los republicanos del siglo XVIII Martí pensaba, a fines del siglo XIX, que los partidos políticos dividían a la nación: «tienen otros pueblos, y entienden que es trabajo suficiente, un solo problema esencial... el conflicto entre las dos tendencias, la autoritaria y la generosa, que con los nombres usuales de conservadores y liberales dividen a los pueblos»<sup>44</sup>.

Esta matriz republicana clásica, tan asimilable por los actores poscoloniales, conectó a Martí, por la vía de Montesquieu, con el populismo romántico y socialista de su época, que aspiraba a reglamentar constitucionalmente ciertos «derechos naturales», como los del trabajo, la familia, la educación y la cultura. Estos derechos «naturales», que hoy llamaríamos *sociales*, fueron los que,

<sup>40</sup> José Martí: *Op. cit.*, p. 931.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 567.

además de los políticos y los civiles, él contemplara en la famosa «ley primera República con todos y para el bien de todos: el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre»<sup>45</sup>. Por momentos ese naturalismo lo llevó a consagrar el principio antidoctrinal de la utopía populista. En carta a Gonzalo de Quesada, de 1892, Martí escribió: «con una página de Macauley no vamos a gobernar las escuadras de Guantánamo»<sup>46</sup>. En otro pasaje se explaya:

La política del libro, y de dril blanco, había de entender que no son de orden irreal los pueblos nacientes, sino de carne y hueso, y que no hay salud ni belleza mayores, como un niño al sol, que las de una república que vive de su agua y de su maíz, y asegura en formas moldeadas sobre su cuerpo, y nuevas y peculiares como él, los derechos que perecen, o estallan en sangre venidera, si se les merma con reparos injustos y meticulosos, o se le pone un calzado que no viene al pie.<sup>47</sup>

Ese Martí es el que han exaltado sus lectores marxistas: Julio Antoio Mella, Raúl Roa, Blas Roca, Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Armando Hart...<sup>48</sup>. Sin embargo, las interpretaciones socialistas más serias, la de Antonio Martínez Bello (1940) y, más recientemente, la de Paul Estrade (2000) no ignoran que, aunque Martí simpatizara con el «pensamiento generoso» de quienes, como Karl Marx, buscaron «los modos naturales de equilibrar la riqueza pública», el socialismo siempre le pareció, como a Herbert Spencer, una «futura esclavitud» en la que el hombre «de ser siervo de sí mismo, pasaría a ser siervo del Estado. De ser esclavo de los capitalistas (...) iría a ser esclavo de los funcionarios»<sup>49</sup>. Estos juicios no sólo lo distanciaban de las utopías socialistas del siglo XIX, sino también de las realidades totalitarias del siglo XX.

El más claro desencuentro entre el republicanismo martiano y las utopías populistas del siglo XIX reside en la importancia que Martí concedió a la representación, en tanto práctica esencial de la vida política. Si creemos sus palabras, José Martí inspiró su vertiginosa actividad política e intelectual en la certeza de que el cubano de su tiempo era «capaz para el orden y la disciplina, para el pensamiento propio, para la política de voto y representación, para la autoridad delegada y responsable, para el acomodo de voluntades diversas en el bien común»<sup>50</sup>. También pensó que «el hábito del voto, del examen y

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 698.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 808.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>48</sup> Véase, por ejemplo, Colección de Estudios Martianos: *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, La Habana, Editora Política, 1978.

<sup>49</sup> José Martí: *Op. cit.*, pp. 954-957. Ver también Paul Estrade: *José Martí. Fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Madrid, Doce Calles, 2000.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 328.

de la vigilancia, y el tráfico abierto de todas las regiones, evitaría el mal de los caudillos»<sup>51</sup>. En una emotiva semblanza del general Grant anota «en una República, un hombre que no vota es como en un ejército un soldado que deserta»<sup>52</sup>. Y resumirá su proyecto político en una conjunción de derechos sociales, económicos y políticos: «la justicia, la igualdad del mérito, el trato respetuoso del hombre, y la igualdad plena del derecho, eso es la revolución»<sup>53</sup>.

Hay un texto poco estudiado de José Martí donde se plasma plenamente su republicanismo. Me refiero a «Las fiestas de la Constitución de Filadelfia», una crónica escrita en 1887, en el centenario de la Carta Magna norteamericana. Allí Martí afirma que aquella Constitución solo tuvo un defecto, la esclavitud, que la Historia le reclamaría a Estados Unidos en la Guerra de Secesión, 70 años después. Según Martí, la aproximada perfección de las primeras leyes norteamericanas aseguró la perdurabilidad del régimen republicano y federal de 1787. «La política virtuosa es la única útil y durable», dice, y concluye: «la Constitución americana enseña a los pueblos que sólo echan raíces en las naciones las formas de gobierno que nacen de ella»<sup>54</sup>.

Lo que más admiraba Martí en aquella constitución era el pacto, la transacción, el «acomodo» entre estados que, por su «peculiar interés», habían entablado una «pelea rabiosa»: «los trece estados diversos, en la necesidad de vivir juntos, con elementos hostiles, de crear un gobierno nacional sin privarlos de su soberanía, decidieron acomodar sobre bases reales sus pretensiones extremas»<sup>55</sup>. Aquel acuerdo, condensado en «formas breves y solemnes», vino a demostrar que «los artículos de la confederación —adoptados diez años antes— cayeron en ridículo y desuso por ser imitaciones postizas de las ligas griegas, así las púrpuras extrañas pueden pudrir el lienzo no dispuesto a recibirlas, ni necesitado tal vez de más colores que los que que eche sobre él el ingenuo sol nativo»<sup>56</sup>. En el estilo de su poética modernista, José Martí, a fines del siglo XIX, suscribía el argumento básico de Montesquieu en el libro XIX de *El espíritu de las leyes*, que fuera retomado por Madison, Hamilton y Jay en los papeles del *Federalista*<sup>57</sup>.

Este republicanismo mínimo, neoclásico, es, como decíamos, la condición hermenéutica de los múltiples usos políticos de José Martí en el siglo XX cubano. El legado martiano, a nuestro entender, es detectable en los tres regímenes constitucionales de la historia de Cuba. A pesar del liberalismo individualista de aquel texto, Martí habría suscrito los 115 artículos artículos de la

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 1103.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 1238 y 1242.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1237.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 1242.

<sup>57</sup> Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 204-220.

Constitución de 1901 y, seguramente, hubiera rechazado el apéndice que impuso la Enmienda Platt<sup>58</sup>. Si su modelo fue la Constitución norteamericana de 1787, tal vez le hubieran molestado los rasgos semiparlamentarios de la Carta de 1940 —cargo de Primer Ministro, facultad del Congreso para negar confianza al ejecutivo, limitación de poderes emergentes...—. Sin embargo, hubiera simpatizado con la generosa dotación de derechos sociales en materia de educación, familia, trabajo y cultura y habría suscrito el principio republicano, recogido en el artículo 102, que prohibía «la formación de agrupaciones políticas de raza, sexo o clase»<sup>59</sup>. Por último, de la Constitución socialista de 1976, José Martí habría descartado la ambigua aplicación del principio representativo y la concepción doctrinal de la ideología, pero acaso hubiera aplaudido la extensión de derechos sociales, más allá de 1940, y la solidaridad plebiscitaria y populista que aquel documento reglamentaba<sup>60</sup>.

Aunque Martí defendiera el principio de Montesquieu de que las «leyes deben corresponderse con el espíritu general, las costumbres y los hábitos de una nación», su idea de Cuba era la de una nación americana, cuya ciudadanía debía constituirse de acuerdo con la igualdad de derechos que garantiza el régimen republicano. Si algo le molestaba a Martí era aquel discurso eugenésico, propio de la filosofía positivista, que explicaba el éxito de los Estados Unidos con razones climáticas, religiosas, étnicas y culturales. «Es moda nueva —decía—, de barniz, suponer que los accidentes de educación y clima pueden alterar la esencia de los hombres, iguales en todas partes (...). El maíz habla como la carne. El rubio odia, engaña y acarrea como el trigueño. El norteamericano se apasiona, se exalta, se rebela, se aturde, se corrompe lo mismo que el hispanoamericano»<sup>61</sup>.

El republicanismo de Martí era americano, es decir, cívico y no culturalista como el europeo. Su política se encaminaba a la fundación constitucional de una nación nueva en el continente que, al igual que los Estados Unidos e Hispanoamérica, tradujera su identidad cultural en un modelo cívico moderno<sup>62</sup>. No hay señales de un esencialismo nacionalista en José Martí, ya que cualquier retórica identificatoria, de trasfondo racial, religioso o cultural, podía reforzar, a su entender, el prejuicio de que el pueblo cubano no era apto para el gobierno soberano. La literatura política de Martí es, en buena medida, un alegato en favor de la capacidad moral de la sociedad cubana, de fines del siglo XIX, para constituirse como una ciudadanía moderna. De ahí su vehemente optimismo: «otras repúblicas nacieron hace setenta y cinco años: nosotros ahora. Lo que ha pasado en otras repúblicas, no pasará en la nuestra.

<sup>58</sup> Leonel-Antonio de la Cuesta, ed.: *Constituciones cubanas. Desde 1812 hasta nuestros días*. New York, Ediciones Exilio, 1974, pp. 135-158.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 242-329.

<sup>60</sup> *Constitución de la República de Cuba*, Instituto Cubano del Libro, Editorial Orbe, 1976, pp. 31-41.

<sup>61</sup> José Martí: *Op. cit.*, p. 1236.

<sup>62</sup> Rafael Rojas: *Op. cit.*, pp. 126-140.

Tenemos la médula de la república, criada en la guerra y en el destierro; y los hábitos y el recelo saludable del gobierno republicano»<sup>63</sup>.

Con todas sus críticas al imperialismo estadounidense y al caudillismo latinoamericano, el paradigma político de José Martí fue la república americana, la de Washington y la de Bolívar, la de Heredia y la de Juárez. En «Crece», uno de sus artículos más realistas, publicado en *Patria* en la primavera de 1894, dejará ver su íntima aspiración:

Lo que los del Norte hicieron, con sus tres siglos de preparación republicana, pudiéramos volver a hacerlo nosotros, y con harta razón, viniendo, como venimos, del mosquetón y del moloso del arcabuz y del perro. Pero ellos vencieron: y nosotros nos vencimos. Nuestra guerra (1868-1878) no tuvo más traiciones, más envidias, más demoras, más abandono, más penurias, que la guerra de los Estados Unidos (...). Nuestra república no tendría más celos, más comadreo, más desunión, más descrédito, más desbarajuste, más traición interna, más peligro militar, más demagogia —que es el peligro civil— que la agonizante, criminal y deshecha de la primera época de los Estados Unidos.<sup>64</sup>

Acaso sin advertirlo, Martí realiza aquí la profecía de la primera República cubana, al vislumbrarla —todavía con benevolencia— como la «agonizante, criminal y deshecha» prehistoria de los Estados Unidos, antes de la Guerra Civil de 1861. Muchos intelectuales y todos los políticos cubanos de su generación también creyeron, y en buena medida por influjo de su prédica, que Cuba estaba preparada para independizarse de España y constituirse como una república moderna. Enrique José Varona, por ejemplo, desconfiaba en 1888: «todo ha zozobrado; y sobre este mar tumultuoso que hace flotar al acaso los restos de tan gran naufragio, no dirige ningún rayo de luz melancólica ningún astro de esperanza»<sup>65</sup>. Algo similar pensaba Manuel Sanguily, ese mismo año, en su memorable conferencia «El dualismo moral y político en Cuba»: «aquí el pensamiento se retuerce enflaquecido o mutilado, ahogándose en moldes estrechos y durísimos»<sup>66</sup>. Apenas siete años después, ambos, Varona y Sanguily, estarán, en Nueva York, escribiendo a favor de la nueva revolución separatista organizada por José Martí.

Los más serios intelectuales públicos de la generación de Martí —Enrique José Varona, Manuel Sanguily, Rafael Montoro, Eliseo Giberga, Gonzalo de Quesada, Juan Gualberto Gómez...— intervinieron en la construcción del orden republicano poscolonial. Todos, sin excepción, acabarían desilusionados, no del régimen político, sino de una ciudadanía y unas élites incapaces

<sup>63</sup> José Martí: *Op. cit.*, p. 445.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>65</sup> Enrique José Varona: *Textos escogidos*, México, Editorial Porrúa, 1974, p. 19.

<sup>66</sup> Manuel Sanguily: *Discursos y conferencias*, Miami, Ediciones Universal, 1998, p. 165.

de convivir pacíficamente bajo leyes e instituciones modernas. Tan temprano como en 1901, recién promulgada la Constitución de 1901 con el apéndice de la Enmienda Platt, Sanguily pronunció un discurso en el Teatro Nacional de la Habana en el que invocaba el «conjuro de Martí», en «esta hora turbia», de «ansias miserandas», por haber sido él quien con mayor fuerza «creyó a los suyos tan capaces como las razas presuntuosas e insolentes, de civilidad y progreso»<sup>67</sup>. En 1905, Varona será más amargo aún, cuando aseguraba que el orden republicano no era una obra de «atracción y concordia entre cubanos», sino de «separación»<sup>68</sup>. Incluso un autonomista como Rafael Montoro, quien nunca se sumó al proyecto martiano —aunque purgó aquella «culpa» con un intenso republicanismo—, admitía que la política poscolonial, lejos de favorecer, «perturbaba más o menos hondamente» la educación cívica de la nueva República<sup>69</sup>.

¿Qué hubiera sido de Martí en aquella zozobra republicana? ¿Habría mantenido su fe en la modernidad moral de la ciudadanía cubana? ¿O se habría frustrado como la mayoría de sus contemporáneos? Pensar lo segundo es realista; pensar lo primero y suponer que su entusiasmo habría regenerado una nación entera es mesiánico. Con todo, las diversas y selectivas apropiaciones de la herencia intelectual y política de José Martí, por parte de los actores poscoloniales, se apoyaron en esa virtualidad, en la energía contrafactual que transmitía la ausencia del héroe<sup>70</sup>. Baste nuestro argumento para advertir que los múltiples usos del legado tuvieron una condición hermenéutica en los enunciados de la formación discursiva martiana: política antintelectual, republicanismo mínimo, idea clásica de la ciudadanía, idea moderna de la sociedad, entusiasmo moral, americanismo y comprensión múltiple de los derechos públicos.

Desde esta interpretación resultan absurdas, por tanto, las instrumentaciones totales y excluyentes de la herencia martiana. José Martí fue un legado vivo de las dos repúblicas prerrevolucionarias, la de 1901 y la de 1940, y también de la Revolución de 1959; aunque estas tres inscripciones de su referencia hayan sido distintas. Suponer lo contrario —que sus ideas se respetaron en la República y se traicionaron en la Revolución o que ésta última «rescató el sepulcro», luego de su olvido y profanación republicanas— implica persistir en una querrela por el símbolo, en la que se enfrascan dos alternativas autoritarias de un mismo control sobre los documentos nacionales.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 302-314.

<sup>68</sup> Enrique José Varona: *Op. cit.*, p. 35.

<sup>69</sup> Rafael Montoro: *Discursos y escritos*, Miami, Editorial Cubana, 2000, p. 158.

<sup>70</sup> Jorge Mañach: *El espíritu de Martí*, San Juan, Puerto Rico, Editorial San Juan, 1973, pp. 27-47.