cual las vicisitudes históricas nos habían venido alejando insensiblemente al correr del siglo XIX. Hablo aquí de tal transformación como un fenómeno total, superior a los gustos individuales, a los partidos y a las personas, superior a sus directores. Lo que ha salido a flor de patria –la gran preocupación por la educación del pueblo y el desarrollo incalculable de las artes plásticas y la arqueología– son movimientos de perfecta relación histórica, que rectifican el titubeo anterior de descastamiento: se afianzan sobre el pasado vetusto y trascendente, recogiendo cada nota de la melodía que dan los siglos; se inspiran en él, lo aprovechan como resorte del presente y sobre este resorte, saltan con una robusta confianza sobre el mar movible del porvenir. [...] No se trata aquí de querer traducir el presente hacia el pasado, sino, al contrario, el pasado hacia el presente (p.195).

La cultura, entonces, no sólo proveería el orden *interior*, compensatorio de las “crisis morales”. Además, se encargaría de recomponer la memoria de un pasado particularmente necesario en época de rupturas. Reyes: “La continuidad que así se establece es la cultura, la obra de las Musas, hijas de la memoria” (p.194). Y esa memoria no debía confundirse con pasión anticuaría: la continuidad, el pasado nacional, era lo que el antiguo régimen, miméticamente modernizador, había intentado eliminar. Mediante la cultura –y sus intelectuales– la Revolución debía recomponer, al decir de Reyes, “el espectáculo del ser mexicano”.

IX. “NUESTRA AMÉRICA”: ARTE DEL BUEN GOBIERNO

“¿A dónde va la América, y quién la junta y la guía?”
Martí, “Madre América”¹

I

De entrada, un breve comentario sobre los objetivos y los problemas de la lectura: más que los contenidos de una idea o un concepto de América Latina, quisiéramos explorar la configuración de un discurso latinoamericanista en José Martí y el fin de siglo. La noción de la “idea” ha sido el núcleo generador –casi siempre irreflexivo– de cierta historiografía de la cultura que nos resulta problemática. Ese tipo de narrativa historiográfica presupone frecuentemente la presencia de América Latina como un campo desde siempre organizado en el exterior de los “conceptos”, como una presencia referible o hasta comprensible por la transparencia de las ideas, y luego historiable.

Nos interesa explorar, más bien, las figuras, los dispositivos de la autoridad que posibilitan el recorte, el ordenamiento textual de lo latinoamericano. América Latina, en ese sentido, no es un campo de identidad organizado, demarcado, antes de la intervención de la mirada que busca representarlo. Partimos de la hipótesis que “lo latinoamericano” es un campo producido, ordenado, en la misma disposición –políticamente sobreterminada– del discurso que nombra y al nombrar genera el campo de la identidad.

Por otro lado, también quisiéramos distanciarnos de la mitología, muy común hasta hace unos años, de la “autorreferencialidad” pura de la palabra. Tal ideología podría llevarnos a suponer que la heterogénea realidad latinoamericana, más allá de las palabras que la designan, no tiene sino el

¹ Martí, “Discurso de la Sociedad Literaria Hispanoamericana” (1890), en *Nuestra América* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977). Ese discurso, conocido también como “Madre América”, fue el antecedente directo del ensayo “Nuestra América” que Martí publicó en México y Nueva York unos meses después, a comienzos de 1891.

estatuto lógico de un libro o una ficción. Tampoco habría que incurrir en un empirismo ingenuo para reconocer que América Latina rebasa las representaciones que sobre su experiencia múltiple y contradictoria han producido los intelectuales. América Latina existe como una problemática ineluctable que exige reflexión y trabajo: su existencia es por lo menos tan densa e ineludible como la política norteamericana en Centroamérica en los últimos años.

Proponemos, entonces, una distinción: entre el espacio múltiple y heterogéneo de la tierra americana, y los diferentes intentos de construir un mundo —una lógica del sentido— con esos materiales, existe la distancia marcada por la transformación que toda práctica discursiva opera, aun al proponer la definición categórica, esencial, de su objeto. El valor y el signo político de cada reflexión sobre lo latinoamericano no radica tanto en su capacidad referencial, en su capacidad de “contener” la “verdadera” identidad latinoamericana, sino en la posición que cada postulación del ser ocupa en el campo social o, para ser más exactos, intelectual, donde la “definición” se enuncia. En ese sentido, América Latina existe como un campo de lucha donde diversas postulaciones y discursos latinoamericanistas históricamente han pugnado por imponer y neutralizar sus representaciones de la experiencia latinoamericana; lucha de retóricas y discursos —a veces seguidas de luchas armadas— que se disputan la hegemonía sobre el sentido de “nuestra” identidad. Es decir, tras cada postulación de lo latinoamericano hay una voluntad de poder, ejercida desde diferentes lugares en el mapa de las contradicciones sociales. Nos preguntaremos sobre el lugar de un clásico latinoamericanista, “Nuestra América” de Martí, en el interior de ese campo de luchas.

Siempre resulta difícil leer —críticamente— a un clásico. En el caso de “Nuestra América” se trata de un clásico cuyas condiciones de producción se han ido borrando, con el paso del tiempo y el proceso de su canonización. Ese texto ha pasado a ser —más que una *representación* de América Latina— una cifra inmediata en que zonas discordantes de la cultura latinoamericana, desde diferentes ángulos y posiciones políticas, “reconocen” su identidad. Esa es, por cierto, una posible definición del texto clásico: un acontecimiento discursivo que en la historia de sus lecturas —borradas las condiciones específicas de su producción— asume un enorme poder referencial²; un texto

² Cintio Vitier señala: “Entre los riesgos que entraña el estudio de Martí no es el menor el de quedar prendidos en el hechizo de su obra [...]. Aun sabiendo que esa obra es el testimonio de un hombre que no separó el arte de la vida, la palabra de

que, institucionalizado, pierde su carácter de acontecimiento discursivo y es leído en función de la presencia inmediata del mundo representado. En Martí continuamente leemos “nuestra” identidad. Por ese poder referencial que las instituciones culturales le inyectan al texto suponemos que Martí efectivamente nos define y aceptamos la trascendencia de su verdad. Más aún, “Nuestra América” nos define en un gesto indudablemente crítico, ant imperialista, si se quiere; gesto, por eso mismo, fundamental para “nosotros”. Nos preguntamos ¿Quiénes quedan incluidos —o excluidos— por ese campo de identidad? ¿Desde qué lugar en el mapa de las contradicciones sociales se enuncia, se postula, solidariamente ese “nosotros”? ¿Qué autoridad social regula la entrada de materiales al campo de identidad? ¿O es que efectivamente todos hablamos por esa voz —la del escritor— que nos enuncia? Habría que precisar las condiciones históricas, las luchas políticas, a que responde esa definición, que llega a nosotros, al parecer, absoluta, fuera del tiempo. Pero ¿cómo explicar la artificialidad, las normas de ese discurso que nos define, mientras sabemos que busca defendernos, protegernos de “ellos” al representarnos?

¡Padre Martí, padre real, granero del apetito pasado y del hambre futura, troje de la que seguimos viviendo [...]!³

Por cierto, la enorme capacidad interpelativa, inclusiva, de la *familia* martiana sólo en parte es producto de su canonización. El propio Martí, desde los primeros párrafos de “Nuestra América”, le proyecta un lugar a su destinatario en el interior del campo de la identidad autorial:

¡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 de su sustento en las tierras podridas [...] paseando el letrero de traidor en la espalda [...]?⁴

la acción, es tal su riqueza, que ella sola puede ampliamente absorber todas nuestras energías. Rendirse a esa única fascinación, sin embargo, no sería una conducta de verdadera fidelidad al espíritu martiano.” “Martí futuro”, *Temas martianos*, ed. cit., p. 120.

³ Gabriela Mistral, “Los Versos sencillos de José Martí”, edición de M. P. González, *Antología crítica de José Martí* (México: Editorial Cultura, 1960), p. 258.

⁴ Martí, “Nuestra América” (1891), *Nuestra América*, p. 27. Todas las citas del texto parten de esta edición; entre paréntesis indicaremos arriba la página correspondiente.

Hay que ser ese hombre, pues. "La crítica es la salud de los pueblos, pero con un sólo pecho, con una sola mente" (p. 31). O se es ese hombre –aceptadas las normas indiscutidas de esa "mente"– o se es un traidor. El texto interpelativo le predispone un lugar a su destinatario dentro de la familia, la metáfora clave en todo Martí. La metáfora de la familia refuerza y endurece la interpelación, porque si bien es posible cuestionar las categorías convencionales de lo social, más difícil resulta distanciarse de la continuidad natural de la familia y la filiación. La crítica, como pensamos, comienza donde termina la metáfora de la familia, desnaturalizando y explicando el carácter histórico de esa autoridad que decide los rasgos del "nosotros" firmemente inclusivo, efecto de la interpelación. ¿Pero cómo distanciarse de esa entonación –voz del padre– que con furia nos anuncia (a sus "hijos", o a sus lectores, más bien) que el rechazo o incluso el cuestionamiento de la homogeneidad familiar –espacio de su autoridad– sería condenado al silencio; a la exclusión con que se castiga a los traidores? Acaso el discurso *polémico y crítico* de "Nuestra América" –que con rigor asume y desmantela las "familias" de otras postulaciones del "ser" americano– responda a esa pregunta.

II

El discurso de la identidad en "Nuestra América" se apoya en un relato de la historia mediante el cual Martí plantea la problemática –"el enigma hispanoamericano" (p. 31)– que su propio discurso intentará resolver. Según ese relato, la historia americana no es un proceso en que el "ser", armónica y progresivamente, acumula los rasgos esenciales de su identidad. La identidad no se representa como una totalidad desde siempre constituida. En cambio, ahí el ser americano se representa como efecto de la violenta interacción de fragmentos que tienden, anárquicamente, a la dispersión.

Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor [...] (p. 30).

Más que una unidad orgánica, ese cuerpo –el de la madre América– ha sido "descoyuntado" y "descompuesto". Armado con restos de códigos, con fragmentos incongruentes de tradiciones en pugna, ese cuerpo es el

producto de una violencia histórica, del desplazamiento de los "orígenes confusos y manchados de sangre"⁵.

El discurso martiano, nuevamente, se sitúa ante la fragmentación e intenta condensar lo disperso. Su autoridad –ligada, según veremos, a los dispositivos compensatorios de una mirada reintegradora– se basa también en un proyección del porvenir, en una teleología que postula la superación definitiva de la fragmentación: la redención última de una América orgánica, purificada de las manchas que opacaban su plenitud originaria. De ahí se desprende, sin embargo, la ambigüedad de la teleología martiana: la historia no es vista como el devenir armonioso de la perfectibilidad futura, sino más bien como el proceso de luchas continuas, de un "pasado sofocante" (p. 32) que dispersa y aleja al cuerpo de la armonía originaria. Porque "en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió"⁶. Impulsada por las continuas "discordias parricidas" (p. 32), la historia está hecha de "ruinas" (p. 32). Su devenir, en Martí, descompone la totalidad, de cuyo cuerpo orgánico y originario sólo quedan restos que debían ser rearticulados.

Sin embargo, en ese relato no habría que buscar una poética de la fragmentación; la fragmentación en Martí produce terror: es el límite de su discurso. La dispersión produce la nostalgia de un sujeto que ve en el pasado el despliegue incesante de una catástrofe, e intenta rehacer –con la materia deshecha, arruinada, de la experiencia histórica– la solidez del fundamento, la estabilidad perdida.

Para Martí, ese ejercicio ordenador, "hermanador", era doblemente necesario: no sólo garantizaría la consolidación del buen gobierno, contribuyendo a dominar el parricidio, los "tigres de adentro"; además posibilitaría la defensa de la familia recompuesta contra la amenaza –nada imaginaria– de la intervención extranjera: el "tigre de afuera". El discurso del ser, nuevamente, se arma sobre la dialéctica adentro/afuera, en el doble movimiento de la homogeneización del interior –"la casa de nuestra América"⁷ y la exclusión de los "otros", sin duda poderosos, cuya amenaza en todo caso posibilita y hace indispensable la consolidación del interior. Pero en "Nuestra América" "ellos" no es sólo pronombre del capital, de la modernidad extranjera. El "nos-otros", según el propio Martí, también estaba llenos de

⁵ Martí, "Madre América", p. 22.

⁶ Martí, "Prólogo al Poema del Niágara", *Nuestra América*.

⁷ Martí, "Madre América", p. 20.

tigres, "otros" que impedían la coherencia del ser latinoamericano. ¿Qué tipo de fuerzas generaban la fragmentación interior?

III

Significativamente, en el mismo gesto de asumir la pregunta –qué somos–, en el mismo itinerario de la escritura como búsqueda de la "clave del enigma hispanoamericano" (p. 31), "Nuestra América" no responde espontánea e inmediatamente a la problemática de la identidad, ni a la amenaza real del imperialismo norteamericano. AL plantearse la pregunta el texto se sitúa ante el archivo de materiales, imágenes, representaciones, que desde las guerras de independencia se habían planteado la pregunta y habían definido el quehacer intelectual precisamente en función de la investigación del "enigma" de la identidad y de las condiciones y posibilidades del *buen gobierno*⁸.

A primera vista, pareciera que el terror martiano a la fragmentación remite a la voluntad de orden que desde Bolívar definía al discurso iluminista, modernizador, de los patricios, cuya legitimidad y poder efectivo radicaba en el proyecto de formación de los sujetos nacionales, inseparable a su vez del proceso de la consolidación estatal. En efecto, "Nuestra América" asume y *reescribe* las figuras, los dispositivos de representación de aquella

⁸ Ya en Sarmiento la pregunta –qué somos– asumía la forma de la investigación (y el relato) del enigma: "¡Sombra terrible del Facundo, voy a evocarte, pra que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo. Tú posees el secreto: ¡revelánoslo!" *Facundo*, ed. cit., p. 45. Por otro lado, el relato del enigma es un modo clásico de organizar la producción del saber. En una lectura alternativa del *Edipo*, Foucault analiza la tragedia –no ya como la historia de los deseos y represión del yo– sino como una reflexión sobre la relación entre la búsqueda de la verdad y la imposición del poder: "Este personaje del tirano no solo se caracteriza por el poder sino también por cierto saber [...] Edipo es quien consiguió resolver por su pensamiento, su saber, el famoso enigma de la esfinge. [En] todo momento dice que él venció a los otros, que resolvió el enigma de la esfinge, que curó la ciudad [...]" Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de E. Lynch (Barcelona: Gedisa, 1980), p. 54. Por su parte, en *La biblioteca de Babel* (*Ficciones*), Borges había reflexionado sobre la violencia y las luchas por el poder como presupuestos de la búsqueda de la clave del enigma. Véase también su "Poema conjetural" (*El otro, el mismo*) sobre el letrado Francisco Laprida, que solo en la muerte, en el encuentro con la "barbarie", descubre "la recóndita clave de mis años [...] / La letra que faltaba, la perfecta/ forma que supo Dios desde el principio".

retórica: civilización/barbarie, ciudad/campo, modernidad/tradición; o –para usar las metáforas del propio Martí–, el "caos" como efecto de "la pelea del libro contra el cerial" (p. 27).

Sin embargo, para los patricios –según vimos en la lectura de Bello y Sarmiento– el poder de la letra proveía la racionalidad necesaria para dominar la bárbara naturaleza americana, contribuyendo así a la modernización, a la civilización de la tierra americana. En cambio, "Nuestra América" invierte esa economía del sentido en una postulación de lo autóctono (p. 28), del "hombre natural", como el fundamento necesario –aunque manchado en sangre y olvidado– de la definición del ser y el buen gobierno.

Como los letrados, Martí representa a América Latina como una realidad "descoyuntada"; también en él la deseada homogeneidad del "nosotros", se postula en respuesta al caos y a la desarticulación del Estado. Pero por el reverso de la retórica modernizadora, Martí explica el caos en función de la mala representación de los "letrados artificiales" (p. 28), cuyo discurso, delimitado por las formas del "libro importado" (p. 28), había excluido la particularidad americana, autóctona, de los proyectos nacionales.

"No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza" (p. 28). La referencia a Sarmiento no puede ser más clara. Si en Sarmiento, por ejemplo, el intelectual se autorrepresenta y se legitima como un viajero, como traductor, mediando entre la página en blanco del desierto y la plenitud de la biblioteca europea, en Martí el discurso de la identidad niega el modelo de la importación y propone la construcción de una biblioteca alternativa. Contra los "redentores bibliógenos" (p. 29), Martí postula la necesidad del archivo de la tradición, un saber alternativo y americano:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia, Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. [...] Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas (p. 29).

En ese gesto polémico, que paso a paso desmonta las figuras y los mecanismos de autorización de la retórica modernizadora, Martí propone la autoridad de un nuevo saber que encuentra, en la metáfora del árbol –el *cerial*–, un núcleo generador.

Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor [...] ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de

las siete leguas! Es la hora de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes (p. 26).

En la retórica iluminista, el desplazamiento del viaje, en la figura del transporte que escinde y da sentido al desierto, era una metáfora matriz, un icono del poder ordenador del discurso. En cambio, precisamente en oposición al desplazamiento (al "gigante de las siete leguas"), en Martí domina la metáfora del árbol, ligada también al fundamento geológico –puro, elemental– de la "plata en las raíces de los Andes".

Ya notaban Deleuze y Guattari la importancia del árbol –del libro-árbol– como emblema clásico de un saber estable y jerarquizador, dominado por el deseo de la continuidad y el firme fundamento que garantiza el origen puro, incontaminado (como la "plata en las raíces")⁹. Pero tampoco debemos hipostasiar la significación de una figura que en distintas coyunturas bien puede variar su funcionalidad. Habría que preguntarse, más bien, sobre el lugar (y el uso) de la retórica ante los discursos del poder. En Martí, el saber de la tierra, en su postulación del retorno a lo más básico y elemental ("lo más genital de lo terrestre", dirá Neruda medio siglo después) cumple una función estabilizadora que sin embargo se opone, en su coyuntura, a los discursos ya institucionalizados, *estatales*, de la modernización y el progreso.

Es cierto, por otro lado, que el discurso de lo autóctono cristaliza una estrategia de legitimación que le otorgará a zonas de la literatura latinoamericana una enorme autoridad social, incluso en el interior del Estado: ése será el caso, por ejemplo, de la *raza cósmica* de Vasconcelos y también del indigenismo oficial, promovido por la Secretaría de Educación Pública en México a partir de 1921. Recordemos también la importancia del nacionalismo culturalista de Rojas y Lugones en la Argentina del Centenario, que sublimó y se apropió de la gauchesca, situándola en el centro mismo de la literatura nacional.

Sin embargo, en la coyuntura en que operaba Martí, el discurso de lo autóctono no contaba –en el Estado– con destinatarios favorables; por el contrario, era un discurso subalterno y crítico del poder en una época aún dominada por un positivismo rampante:

⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*, traducción de C. Casillas y V. Navarro (México: Premiá, 1978).

No detengamos a los Estados Unidos en su marcha [...]. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos¹⁰.

Aunque hemos insistido en Sarmiento –emblema del proyecto civilizador– como un punto clave de referencia polémica en "Nuestra América", también conviene recordar el contexto específico en que se publicó el ensayo. "Nuestra América" apareció en 1891, en plena época del porfiriato, en *El Partido Liberal* de México, periódico oficial de aquel Estado desarrollista, abierto al capital extranjero como ningún otro en su momento histórico. De ahí que podamos leer el discurso de lo autóctono en "Nuestra América" como una crítica audaz, aunque necesariamente oblicua, de la política modernizadora del porfiriato:

Sobre algunas repúblicas está durmiendo el pulpo. Otras [repúblicas], olvidando que Juárez paseaba en un coche de mulas, ponen coche de viento y de cochero a una pompa de jabón; el lujo venenoso, enemigo de la libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero (p. 31).

La polémica es, a su vez, contra los intelectuales orgánicos, los "científicos" del porfiriato, y contra su saber positivista, institucionalizado en el campo estatal. Hacia la misma época en que se publica "Nuestra América", uno de los más notables "científicos" mexicanos, el ingeniero Francisco Bulnes, escribía:

¹⁰ Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883) (Buenos Aires, 1915), p. 456. Este libro de Sarmiento bien puede leerse como uno de los clásicos del positivismo contra el cual debate intensamente Martí: "No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial busca en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. [...] Peca contra la Humanidad el que fomenta y propague la oposición de las razas" (*Nuestra América*, p. 32). Sin embargo, al debatir contra el concepto de determinismo racial que dominaba en el positivismo, Martí tiende a escamotear las luchas y jerarquizaciones que efectivamente operaban en términos étnicos. Martí tiende, por ejemplo, a hipostasiar el concepto de una América "mestiza" o "criolla", supuestamente integrada. Si bien ese deseo de homogeneidad e integración étnica implica una crítica del racismo positivista, a la vez escamotea el factor étnico como una de las medidas reales de exclusión y violencia en la política de los Estados modernizadores del fin de siglo.

No son Europa y los Estados Unidos, con sus ambiciones, los enemigos de los pueblos latinos de América; no hay más enemigos terribles de nuestro bienestar e independencia que nosotros mismos. Nuestros adversarios, ya los he hecho conocer, se llaman: nuestra tradición, nuestra herencia morbosa, nuestro alcoholismo [...]¹¹.

En efecto, "Nuestra América" emerge en una época de circulación y dominio de representaciones de América Latina como un cuerpo enfermo, contaminado por la impureza racial, por la sobrevivencia de etnias y culturas tradicionales supuestamente destinadas a desaparecer en el devenir del progreso y la modernidad. En ese contexto dominado por discursos oficiales que ante la pregunta –qué somos– respondían "Seamos Estados Unidos", no podemos subestimar la identidad crítica del saber de la raíz, del acercamiento martiano a las culturas aplastadas por la modernización.

Para Martí, esos discursos colonizadores eran el "tigre de adentro", la causa misma de la "enfermedad". En "Nuestra América" el caos no es efecto de la "barbarie", de la carencia de modernidad; la descomposición de América es producida por la exclusión de las culturas tradicionales del espacio de la representación política. De ahí que "Nuestra América" proponga la construcción de un "nosotros" hecho justamente con la materia

¹¹ Francisco Bulnes, *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica (Estructura y evolución de un continente)* (México: Sociedad de Artistas y Escritores, s. f.), p. 1. Otra reflexión positivista sobre la "enfermedad" latinoamericana, de mucha influencia en su época, fue *Nuestra América (Ensayo de psicología social)* (1903) del argentino Carlos O. Bunge (Buenos Aires: Casa Vaccaro, 1918): "Y con todo, el mal, nuestro mal, no debe ser incurable [...]. No hallo, pues, sino un remedio, un solo remedio contra nuestras calamidades: la cultura, alcanzar la más alta cultura de los pueblos europeos ... ¿cómo? por el trabajo" (p. 217). "Cultura" para Bunge, era sinónimo de progreso y modernización. La metáfora de la "enfermedad" –y de la cura sociológica– es también un núcleo generador en Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo: contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos* (1909). En Cuba, unos años después de la muerte de Martí, Enrique J. Varona, el único modo de defender a Cuba de los poderes extranjeros (se refiere, significativamente, a Inglaterra y no a EUA), era modernizar, urbanizar el campo, asumir el progreso que garantizaba el poder de los imperios. Ese texto también puede leerse como uno de los límites del debate en que se que situaba Martí, ya en 1891, contra el positivismo y su "ciencia" privilegiada: la sociología. (El texto de Varona se encuentra reproducido en la Edición homenaje a E. J. Varona [La Habana: Apra, 1933], 00. 7-21).

excluida por los discursos –y los Estados– modernizadores: el "indio mudo", el "negro oteado", el campesino marginado por la "ciudad desdeñosa" (p. 30). Porque si el "hombre natural" no era incluido en el proyecto del ser nacional, en el espacio del buen gobierno, "se lo sacude y gobierna": "Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país" (p. 28).

IV

Por momentos, la crítica a los "bibliógenos redentores" en "Nuestra América" parecería indicar cierto antintelectualismo: "Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano" (pp. 30-31); y "el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural" (p. 28). Su crítica de la artificialidad de la letra (importada) presupone, en todo caso, la alternativa más eficaz de una mirada, de unos modos de representación, que reclaman tener acceso inmediato a "los elementos naturales del país" (p. 28). Liberada de las "formas importadas" (p. 29), esa mirada sería fundamental para la consolidación del buen gobierno: "Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la Naturaleza" (p. 31).

Sin embargo, también es evidente que saber y *conocer*, es decir, las tareas específicas (y *discursivas*) de los intelectuales, son palabras claves a los largo del ensayo: "Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías" (p. 29). De ahí que la espontaneidad y la inmediatez que ese sujeto reclama, en su investigación de "los elementos naturales del país", sean sumamente relativas, si no imposibles. Esa mirada, según el texto, es más "directa" que la artificialidad de la letra, pero también implica –ante la realidad que busca representar– una serie de dispositivos, de formas, un sistema de mediaciones que posibilitan la producción del sentido, la demarcación de los contornos de su objeto.

Pronto tendremos que preguntarnos sobre la economía, los parámetros de valoración que regulan esa mirada. Digamos, por ahora, que el primer paso del itinerario de la "buena" representación del ser americano ha sido negativo: la desautorización, nada solapada, por cierto, de otros modos de representación. La marcada insistencia, a lo largo de "Nuestra América", en la necesidad y la autoridad social del saber de cierto tipo de intelectuales, indica la intensidad de las luchas por el poder (sobre el sentido de lo latinoamericano) en el que el texto queda inscrito. El objeto de la pugna en

que se inscribe Martí es la autoridad sobre la representación –el saber– de lo que realmente somos: la clave del enigma. “Nuestra América”, en este sentido, más que un “reflejo” de América Latina, es una reflexión sobre qué tipo de discurso legítima y eficazmente podía representar ese campo conflictivo de identidad. Es decir, en el proceso de su representación “nosotros”, “Nuestra América” reflexiona y debate sobre las condiciones de posibilidad y normas de la “buena” representación.

Según hemos sugerido, la primera condición de verdad de esa representación es la inclusión de las culturas tradicionales, subalternas –hasta entonces marginadas por el discurso modernizador– en el espacio del “nosotros” y de la política:

El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, contaba en la noche la música de su corazón, sólo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura (p. 30).

El discurso martiano se representa, entonces, como el lugar de la incorporación de aquellas zonas del mundo americano que para los letrados habían marcado los poderosos límites del valor, de la identidad deseada. Parecería que en Martí habla el otro: la barbarie: En esa escritura que propone un retorno al “alma de la tierra” (p. 29), a la madre, a los márgenes de la civilización –al mundo del mito, de la música, de las fieras– parecería que se disuelve la distancia entre el saber y las culturas tradicionales, superada la “pelea del libro contra el crial” en un “nosotros” desjerarquizado, nivelador. Parecería que la condición de la verdad es la obliteración de la ley opresora del padre y la restitución –al centro del “nosotros”– de la originaria voz materna.

Pero el otro –las “masas mudas de indios” (p. 27)– no tiene discurso. La misma historia de su explotación generaba “el desdén inicuo e impolítico de la raza aborigen” (p. 30)¹². Aunque el subalterno debía ser *objeto* de la representación, del conocimiento, no podía convertirse en *sujeto* del saber:

¹² En “Madre América” la jerarquización es más clara: “Y al reaparecer en esta crisis de elaboración de nuestros pueblos los elementos que lo constituyeron, el criollo independiente es el que domina y se asegura, no el indio de espuela, marcado de la justa, que sujeta el estribo y le pone adentro el pie, para que se vea de más alto a su señor” (p. 25).

En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprenden el arte del gobierno. La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien, pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella (p. 28).

La masa –ella– es un cuerpo peligroso al otro lado de la inteligencia. Ese cuerpo –“inculto” no tiene saber; al contrario, es lo otro del saber. Y por el reverso del silencio de ese cuerpo adquiere espesor y se autoriza la “inteligencia” que habla. De ahí se desprenden, por lo menos, dos consecuencias: primero, que entre el que tiene la autoridad para hablar y el objeto que debía ser representado –las culturas subalternas– existe una marcada distancia, jerarquizante y subordinativa; y segundo, que esa “inteligencia superior” (p. 28) –diferenciada también de los letrados modernizadores– por ser capaz de representar al “desconocido” (el enigma, el otro, la madre olvidada) podía cumplir un papel mediador entre los dos mundos en pugna, proveyendo así el saber necesario para la estabilización del buen gobierno.

V

En términos del análisis del sujeto y de la autoridad presupuesta por la representación del “nosotros”, las “ideas” sobre el buen gobierno en “Nuestra América” no son decisivas como la configuración misma de los enunciados. En su crítica de “la pluma fácil o la palabra de colores” (p. 27) de los letrados, Martí postula la prioridad de una “prosa centelleante y cernida; cargada de ideas” (p. 31). Es decir, defiende la necesidad de un saber inmediato y transparente, arraigado en “el peso de lo real” (p. 29). Sin embargo, por el reverso de ese reclamo, en “Nuestra América” leemos una escritura enfáticamente estilizada. Además de privilegiar el desplazamiento tropológico de la palabra “natural”, esa escritura relativiza el peso de la sintaxis, trastocando la economía del argumento y problematizando la “transparencia” y la comunicabilidad misma del discurso.

Más que “cargada de ideas”, esa prosa –intensamente *sobreescrita*– está saturada de *figuras*. En su discurrir, la intensificación figurativa apunta al trabajo y a la autoridad *literaria* que genera. Esa forma reconoce en la voluntad de estilo su principio de coherencia. Y no leemos la estilización, según señalamos antes, como un rasgo individual de Martí; leemos en la estilización la marca –trazada sobre la superficie misma del discurso– de

un trabajo que destaca la especificidad de una autoridad (social) alternativa y polémica¹³. Más allá de Martí, en América Latina, esa autoridad emerge precisamente en oposición no sólo a los “contenidos” de los proyectos modernizadores, sino también en pugna con los usos “científicos” de la lengua que lo político-estatal, dominado por el positivismo, tendía a privilegiar.

De ahí que en Martí el énfasis en la autoridad literaria de la representación no presuponga un distanciamiento de lo social. Por el contrario, el carácter literario de la mirada es lo que garantiza, en “Nuestra América”, la “verdad”, el reclamo de autoridad política de la representación. Porque la literatura, según esa estrategia de legitimación, era el discurso que aún podía representar el origen, lo autóctono y todos aquellos márgenes que los lenguajes racionalizadores, distintivos de la modernización, no podían representar. En ese sentido, en “Nuestra América” la *forma* misma cumple una misión política fundamental. Aunque devaluada, sin duda, en la economía autoritaria del sentido que regulaba a los discursos estatales, esa lengua literaria se propone como un paradigma alternativo, como la forma que debían aprender los buenos estadistas, los “creadores”, para gobernar al mundo *originario* de América, centrado en el “alma de la tierra” (p. 29). “[Sentado] en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva” (p. 33). En “Nuestra América”, texto armado en torno al poder conjugador y condensador de la metáfora, la literatura se autorrepresenta como el cultivo de esa diseminación, reagrupando las semillas regadas sobre la tierra, y proyectándose como la forma misma del saber del

¹³ Para enfatizar el carácter polémico de la estilización en Martí, convendría leer el “estilo” racionalizador de Varona en “El imperialismo a la luz de la sociología”. Lo primero que hace Varona en ese ensayo es precisar el lugar disciplinario de su discurso: “mi tema es el imperialismo, pero estudiado a la luz de la sociología. Estudiado a la luz de una ciencia, cuya materia es antigua, como lo son las preocupaciones de los hombres agrupados para vivir en sociedad, aunque sea nuevo su nombre, y nuevos sus procedimientos de investigación. A la luz de una ciencia que hoy ocupa el primer plano de las preocupaciones de los hombres de saber” (pp. 8-9). En ese ensayo además es notable el gusto de Varona por la estadística, su intento de evitar cualquier marca de “estilo” literario y la economía rigurosa de sus argumentos. Todo eso lo opone a Martí. Y no se trata solo de variaciones en los “estilos” personales, sino de “miradas” o parámetros de autoridad discursiva que incluso generan *objetos* (“conceptos de América Latina) contradictorios. Si Varona insiste en hablar desde la sociología habría que decir que Martí habla —representa a América Latina— desde la literatura.

“árbol”. Esa América, ya casi resulta redundante decirlo, es el espacio por excelencia de la figura, del tropos, del *tropico* de la fundación; de ahí el reclamo de prioridad de la autoridad literaria en el ejercicio del buen gobierno.

La tropología de “Nuestra América”, de ineluctable inflexión *telúrica*, no era nueva para Martí. Remite al concepto de literatura moderna —diferenciada de las letras político-estatal— que Martí venía elaborando desde comienzos de la década del ochenta: la literatura como una hermenéutica privilegiada, acaso la única capaz, en la sociedad secularizada, de reconstruir la experiencia de la totalidad perdida; único modo de interpretar los signos oscuros de la armonía originaria, desarticulada y descompuesta por el devenir del progreso y la modernidad. Es el poeta, en la modernidad, el que media entre las fuerzas de la historia, “el hombre impaciente y la naturaleza desdeñosa”: “madre muda” que esconde “el secreto del nacimiento”¹⁴. En “El poeta Walt Whitman” (1887) había escrito Martí:

La literatura que anuncie y propague el concierto final y dichoso de las contradicciones aparentes; la literatura que, como espontáneo consejo y enseñanza de la Naturaleza, promulgue la identidad en una paz superior de los dogmas y pasiones rivales que en el estado elemental de los pueblos los dividen y ensangrientan; la literatura que inculque en el espíritu espantadizo de los hombres una convicción tan arraigada de la justicia y la belleza definitivas que las penurias y fealdades de la existencia no la descorazonen ni acibaren, no sólo revelará un estado social más cercano a la perfección que todos los conocidos, sino que, hermanando felizmente la razón y la gracia, proveerá a la Humanidad, ansiosa de maravilla y de poesía, con la religión que confusamente aguarda desde que conoció la oquedad e insuficiencia de sus antiguos credos¹⁵.

Relativizado el poder de los sistemas tradicionales de representación, en los “ruines tiempos” de la modernidad”, ésa podía ser la tarea compensatoria de la literatura: la reconstrucción —a partir de las ruinas y desechos de la experiencia— de la totalidad de lo “uno”, el fundamento, el origen perdido tras la fragmentación desatada por la división del trabajo, la economía racionalizadora y el desentramiento del mundo¹⁶.

¹⁴ Martí, “Prólogo al Poema del Niágara”, p. 307.

¹⁵ Martí, “El poeta Walt Whitman”, *Obra literaria*, p. 270. Véase también su “Emerson” (1882) en *Obra literaria*, pp. 239-250.

¹⁶ En una de sus *Escenas Norteamericanas* escribe Martí: “Tortura la ciencia y pone el alma en el anhelo y fatiga de hallar la unidad esencial, en donde, como la

"Nuestra América" presupone esa estrategia de legitimación: el reclamo del poder *aurático* y redentor de la literatura¹⁷. Sin embargo, el ensayo notablemente amplía el dominio de la mirada literaria, aplicando su hermenéutica a los enigmas políticos y latinoamericanizando su crítica de la modernidad.

En el "Prólogo al *Poema del Niágara*", Martí aún relacionaba la emergencia de la nueva literatura con la experiencia de la privatización, es decir, con la pérdida de las dimensiones épicas, colectivas, que en la sociedad tradicional garantizaban el lugar central y la influencia pública de la literatura¹⁸.

montaña en su cúspide, todo parece recogerse y condensarse [...]. El Universo es lo universo. Y lo universo lo uni-vario, es lo vario de lo uno. La Naturaleza, llena de sorpresas, es toda una" (*OC*, XI, p. 165). La metáfora es la figura privilegiada de ese anhelo de condensación; intento de ver la "juntura" entre los fragmentos desarticulados por la racionalización y la temporalidad moderna.

¹⁷ Según J. Habermas: "Sólo el arte, que se ha vuelto autónomo (respecto de exigencias externas de aplicación), opera como defensa, de manera complementaria, para las víctimas de la racionalización burguesa. El arte burgués, se ha convertido en el coto reservado de una satisfacción, si bien virtual, de aquellas necesidades que en el proceso de vida material de la sociedad burguesa se han vuelto, por así decir, ilegales. Me refiero al deseo de un trato mimético con la naturaleza, a la necesidad de convivencia solidaria fuera del egoísmo grupal de la familia reducida, a la nostalgia de la felicidad de una experiencia comunicativa eximida de los imperativos de la racionalidad respecto de los fines y abierta tanto a la fantasía como a la espontaneidad de la conducta. A diferencia de la religión interiorizada en el sujeto, de la filosofía convertida en cientificismo y de la moral estratégico-utilitarista, el arte burgués no cumple tareas funcionales para los sistemas político y económico, sino que ha captado necesidades residuales que no pueden encontrar satisfacción en el sistema de las necesidades. Junto con el universalismo moral, entonces, el arte y la estética (desde Schiller hasta Marcuse) constituyen los fulminantes contenidos en la ideología burguesa", *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975), pp. 99-100. Por otro lado, en Martí la defensa estética de las "víctimas de la racionalización" se proyecta como la defensa misma de la identidad latinoamericana. De ahí que el "interior" del arte aurático expanda notablemente su radio de acción, proponiéndose incluso como un *arte* de gobierno. Seguramente esto también es efecto de lo que antes llamamos la modernización *desigual* de las instituciones y discursos en América Latina: en contraste con Europa y los Estados Unidos, la separación moderna de las funciones de que habla Habermas no logró consolidarse en América Latina. De ahí que la "confusión" de roles sea un rasgo distintivo, por ejemplo, de Martí y el latinoamericanismo finisecular.

¹⁸ En el "Prólogo al *Poema del Niágara*" Martí señala: "Y como el auvernés muere en París, más que deslumbrado, del mal del país, y todo hombre que se detiene a

"Nuestra América", en cambio, cristaliza el intento de superar la "crisis", la alienación de la vida pública que en el Prólogo definía la situación del escritor moderno. "Nuestra América" registra, mediante el *ars* del buen gobierno, una repolitización del discurso literario; el intento de llevar la autoidad de la mirada estética al centro mismo de la vida pública latinoamericana. Sin embargo, no se trata simplemente de la subordinación de la literatura a los imperativos políticos. Se trata, más bien, de una estetización de la política que postula el lugar indispensable del saber literario en la administración del buen gobierno, basado en "el poder del alma de la tierra, armoniosa y artística"¹⁹.

En tanto resistencia a la modernización, la literatura efectivamente armaba una defensa contra el imperialismo, contra la amenaza de "ellos": la modernidad expansiva de los Estados Unidos y, a la vez, los discursos internamente colonizadores de los "letrados artificiales". Pero esa defensa del "ser", articulada desde la literatura, implicaba un nuevo recorte –jerarquizador y subordinativo– de la heterogénea experiencia americana. Impulsada por un deseo de legitimidad, por un reclamo de influencia pública, también en Martí la "verdad" del ser es el efecto de una notable voluntad de poder.

verse anda enfermo del dulce mal del siglo, tienen los poetas hoy [...] la nostalgia de la *hazaña*" (p. 305). "De aquí esos poetas pálidos y gemebundos; de aquí esa nueva poesía atormentada y dolorosa; de aquí esa poesía íntima, confidencial y personal, necesaria consecuencia de los tiempos" (p. 302). Sobre la privatización y "sicologización" del sujeto literario moderno, como efecto de la disolución de las posibilidades épicas, colectivas, en la literatura, véase el ensayo sobre Holderlin de M. Foucault, "The Father's No", en *Language, Counter-Memory, Practice*, edición y traducción de D. F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pp. 68-86. Por otro lado, Martí se resiste a esa privatización. Su latinoamericanismo, según confirmaría la lectura de *Versos sencillos*, es un intento de superar la "alienación" de la poesía y de convertir la literatura en el paradigma de la identidad colectiva, nacional y continental.

¹⁹ Martí, "Madre América", p. 24.