

LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA **SOL**

Rojo de la Rosa, Grínor (1941-
Las armas de las letras [texto impreso] / Grínor Rojo de
la Rosa.- 1ª ed. - Santiago: LOM Ediciones, 2008.
176 p.; 16x21 cm.- (Colección Texto sobre Texto)

ISBN : 978-956-282-965-6
R.P.I. : 168.818

I. Crítica - Ensayo I. Título. II. Serie.

Dewey : 301.— edd 21
Cutter : R741a

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

© LOM Ediciones
Primera edición, 2008

I.S.B.N: 978-956-282-965-6
Registro de Propiedad Intelectual N°: 168.818

Motivo de cubierta: Escultura, técnica mixta de José Luis Osorio y Valentina Vega

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM. Concha y Toro 23, Santiago
Fono: (56-2) 688 52 73 Fax: (56-2) 696 63 88
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

Impreso en los talleres de LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Fonos: 716 9684 - 716 9695 / Fax: 716 8304

Impreso en Santiago de Chile

Grínor Rojo

Las armas de las letras
Ensayos neoarielistas

Reestructuración de Rojo,
Laura, para ti
Grínor

Colección Texto sobre Texto
LOM
EDICIONES

Martí y la identidad

Ha señalado Bernardo Subercaseaux que "La tensión entre modernización y cultura late también a fines del siglo diecinueve en los escritos de José Martí"¹ y que ello se nota en las páginas de "Nuestra América". Si bien es cierto que Martí no utilizó tales términos, explica Subercaseaux, "la tensión entre ambos polos recorre todo el texto y es en cierta medida el eje temático del artículo" (94). En otras palabras, Subercaseaux, que es un crítico chileno que comenta "Nuestra América" desde nuestro tiempo y con medios y preocupaciones que son también actuales, descubre en el texto martiano la reacción de uno de los pensadores más lúcidos que ha producido el hemisferio frente al episodio modernizador que estaba teniendo lugar en su país y en América Latina durante la época en la que a él le cupo vivir. *A fortiori*, y puesto que los procesos de modernización que se inducen desde afuera, por obra de circunstancias sobre las cuales es raro que tengamos alguna injerencia, constituyen entre nosotros plagas periódicas (y periódicamente traumáticas, debiera agregarse), el discurso de Martí adquiere la estatura y la importancia de un modelo general.

El análisis de Subercaseaux se abre con su lectura de la metáfora "Injérese en nuestras repúblicas el mundo...", etc.² Según el comentarista, con este tropo Martí estaría aceptando que en el árbol latinoamericano se introduzca una rama ajena, pero a condición de que se salve "el tronco" —vale decir, la cultura" (94). Para Martí, la "carencia de relación orgánica entre lo propio y lo ajeno ha sido el motor fundamental de nuestra historia" (95), aclara Subercaseaux, de lo que se sigue que "Su pensamiento se inscribe, desde esta perspectiva, en una concepción dual de América Latina, una concepción que percibe, por un lado, la existencia de un núcleo cultural endógeno, de un componente autóctono de sustrato precolombino, indígena o rural, y por otro, un componente ilustrado,

¹ Bernardo Subercaseaux. *Chile, ¿un país moderno?* Santiago de Chile. Ediciones B, Grupo Editorial Zeta, 1996, p. 94. Las citas siguientes del texto de Subercaseaux pertenecen a la misma edición y respecto de ellas daré sólo el número de la página en paréntesis.

² José Martí. «Nuestra América» en *Obras completas*, 6. La Habana. Editorial Nacional de Cuba, 1963, p. 18. En lo sucesivo, cuando cite de esta edición de las *Obras completas*, daré sólo el título del artículo, el volumen y el número de página.

extranjerizante e iluminista" (95). Pero he aquí que Martí "no desconoce la interpenetración constante y a veces fructífera entre ambos componentes" (95). La conclusión no se hace esperar: "En el uso de esta metáfora arbórea, tan cara al pensamiento del siglo diecinueve, Martí evidencia una postura nítidamente evolucionista y organicista. No es partidario de una modernización abrupta, impuesta o unilateral; sí lo es en cambio de un proceso lento e integrado, que se lleve a cabo con espíritu creativo y crítico y atendiendo siempre a los factores que proporciona la realidad de cada país" (96).

En cuanto a estos factores, al contrario de la actitud homogenizadora de algunos de sus ascendientes, como ocurriría en los casos de Bolívar, Bello y Portales, y en los de muchos de sus contemporáneos, "Martí entiende por 'elementos verdaderos del país' la diversidad social y cultural de la región" (97). A consecuencia de esta certidumbre del héroe, el texto de "Nuestra América" desemboca en una requisitoria enderezada hacia los dueños del poder (o hacia quienes los representan) para que éstos no sólo concedan sino que procuren que los sectores socioculturales rezagados se constituyan en "actores" mediante "la participación plena de cada grupo social en los distintos aspectos de la vida de un país" (98). De donde arranca la vigencia del documento martiano: "Precisamente uno de los grandes desafíos del presente es que la modernización no sea un destino y que sea, en cambio, un proyecto, un camino que involucre a todos y que se sustente en una impronta cultural propia" (104).

Ahora bien, yo declaro desde ya mi asentimiento para con el rumbo general que Subercaseaux le imprime a su interpretación del célebre ensayo martiano. Pienso, como parece pensar él, que una lectura culturalista de la noción de identidad es la única presentable en la coyuntura filosófica por la que hoy atravesamos. Me parece igualmente que al fundamento cultural no se lo puede entender de otro modo que como constituyendo una "totalidad heterogénea", para introducir en este diálogo la conocida expresión de Antonio Cornejo Polar³. Por una parte, nadie que tenga en cuenta las atrocidades

«... al observar aun superficialmente los componentes históricos, se hace discernible de inmediato el desigual desarrollo de las regiones y hasta de los países que forman Latinoamérica, y al mismo tiempo se evidencia la reproducción de esa heterogeneidad básica al interior de cada uno de ellos, casi sin excepciones. Esta conciencia primaria, por lo demás ampliamente desarrollada por la sociología, la antropología y la economía modernas, permite reformular a fondo una extensa gama de materias en el campo de la crítica literaria». «Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar» en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas. Facultad de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela, 1982, p. 36.

que bajo las banderas del nacionalismo se han perpetrado en el mundo durante los últimos cien años puede acercarse al concepto martiano de la identidad metafísicamente o "de modo fundamentalista". Es en este sentido que no le falta razón a Eric Hobsbawm cuando advierte que "El nacionalismo judío sionista, simpaticemos o no con él, es exclusivamente de judíos y ahorca —o más bien bombardea— al resto. Todos los nacionalismos lo hacen. Es falso el reclamo nacionalista de que están a favor del derecho de todos a la autodeterminación"⁴. Pero Hobsbawm es un historiador, y muy bueno, por lo que no cabe duda de que sus reticencias están teñidas por el empleo comprobadamente siniestro que sobre todo en el siglo XX se hizo del concepto⁵. Por otra parte, nada menos que Claude Lévi-Strauss, al hablar del funcionamiento de la noción de identidad en el espacio geográfico ocupado por las que él denomina eufemísticamente "sociedades exóticas", es quien, junto con reconocer la importancia y la eficacia de la noción en la práctica cotidiana de aquellos pueblos, nos pone al tanto acerca de "la heterogeneidad de los contenidos culturales" que la integran pues para esa gente la identidad no es nunca una "identidad sustancial, sino que la fragmentan en una multitud de elementos cuya síntesis, si bien en términos diferentes para cada cultura, plantea un problema"⁶.

Esto significa que la identidad nacional es una realidad obvia sólo al precio de un recorte gravoso, y que la crítica contemporánea del esencialismo, por lo demás muy justa y con cuyas motivaciones yo no puedo menos que manifestar mi completo acuerdo, no tiene por qué inducirnos a tirar el agua del baño con la guagua incluida. Una cosa es no entender la identidad en los términos de un universal metafísico y otra bien distinta es renunciar al uso del concepto con el sofisma de moda de que no existe ningún ente que se acomode desde la orilla del mundo real, de lo que inevitablemente se deduciría que todo lo que la palabra nombra es a uno de esos objetos "que son creados por la manera como la gente habla de ellos"⁷. Al sociólogo José Joaquín Brun-

⁴ Eric Hobsbawm. «La política de la identidad y la izquierda». *Nexos*, 224 (Agosto 1996)

⁵ De hecho, un poco más adelante en el mismo artículo, admite que «hay una forma de política de la identidad que es en realidad comprehensiva, en la medida en que se basa en una instancia común: el nacionalismo ciudadano. Visto en la perspectiva global puede que sea lo opuesto de una instancia universal, pero visto en la perspectiva del estado nacional, que es donde vivimos aún la mayoría de nosotros y es probable que sigamos viviendo, proporcione una identidad común o, en frase de Benedict Anderson, 'una comunidad imaginada' no menos real por ser imaginaria». *Ibid.*

⁶ Claude Lévi-Strauss. «Prólogo» a *Seminario. La identidad*, ed. Claude Lévi-Strauss. Madrid. Petrel, 1981, p. 9.

⁷ José Joaquín Brunner. «Escenificaciones de la identidad latinoamericana» en *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile. Dolmen, s.f., p. 191.

ner, que es el responsable de la opinión que acabo de transcribir, no le parece correcto utilizar la noción de identidad a propósito de "colectivos humanos más amplios [más amplios que el espacio de la pura singularidad, el de la persona individual], trátase de familias, estamentos, clases, naciones, o, incluso, entidades supranacionales [la alusión es, no me parece excesivo suponerlo, a América Latina]. Su advertencia es que en tales casos "falta el sujeto de quien se predica la formación de una identidad en ese doble proceso de reconocimiento de sí mismo y de ser reconocido por otro. Los colectivos carecen, en efecto, de inconsciente, de conciencia y de personalidad. No se juzgan a sí mismos ni se representan como un agente; tampoco son juzgados por otros colectivos"⁸.

Sin contar con que los colectivos demostrablemente se representan, se juzgan y juzgan (si no, ¿qué son las relaciones interfamiliares, interestamentales, interclases e internacionales?), si como cree este autor ellos carecen de "sujetividad", si nos son "sujetos" (sujetos colectivos, se entiende, por lo que vocablos tales como "conciencia" y "personalidad" no tienen nada absolutamente que hacer en este cuento⁹), entonces su estatuto no puede ser otro que el de las "muchedumbres" o las "masas", es decir, el de unos conjuntos informes de autómatas que en el mejor de los casos serían lo que son (si es que alguien son. Borges *dixit*) en el plano individual. Es evidente que esto despoja a aquellos que constituyen el colectivo en cuestión de su poder para ejecutar acciones que los involucran y comprometen a todos por igual, exponiéndolos a una manipulación sin restricciones ni tapujos por parte de quienes quiera son los que detentan y/o administran el poder y la palabra. Nada de eso a nosotros nos llena de alegría, como es lógico. En un mundo flagrantemente injusto respecto del cual la acción colectiva y con sentido resulta cada vez más indispensable, una teoría que les desconoce a los seres humanos su potencia para cambiar por medio de su actuación comunitaria las estructuras que apuntalan y legitiman la injusticia a nosotros no nos sirve de mucho. En cambio, dando por supuesto que las identidades colectivas existen y que ellas no son ni identidades metafísicas ni psicológicas, ni menos todavía una sopa de letras, nuestro problema, nuestro verdadero problema, consistirá en redefinir su modo de existencia y en hacerlo de forma tal que ni el monolitismo esencialista ni el

cinismo postmoderno se cuelen entre los intersticios de la nueva definición. Para eso, y también para profundizar el mensaje martiano en lo que concierne a este tema, he elaborado el raciocinio siguiente.

Primero: a mí no me cabe duda de que la identidad nacional (y, por extensión, la identidad regional. Recordemos que Martí aplica a su reflexión sobre América Latina los mismos patrones epistemológicos que emplea en su reflexión sobre Cuba) es aquello que poseen todos los individuos que pertenecen a una comunidad acotada en el espacio y en el tiempo y ello en virtud de la participación que a cada uno diferenciada y personalmente le cabe en un fundamento cultural común. Por lo demás, hay en esto un imperativo de lógica aristotélica. "La Ley de Identidad", observa H.W.B. Joseph, "puede formularse diciendo que 'lo que sea que es es': o simbólicamente, que 'A es A', aunque también sea efectivo que "no puede haber pensamiento a menos que concedamos que la unidad de una cosa consigo misma no es un obstáculo para la variedad en lo que es"¹⁰. Quiere decir Joseph con esto que ser idéntico individual o socialmente es serlo siempre con respecto de algo que es y no es uno mismo, con respecto de algo que aun siendo parte nuestra es también distinto de nosotros. Todo lo cual está demostrando que la observancia del principio de identidad, que constituye una necesidad del pensamiento, no excluye nunca la observancia "en lo que es" del no menos necesario principio de diferencia. Y en el caso de la identidad colectiva que aquí nos ocupa, el término que corresponde a la identidad que no es idéntica lo suministra la nación (o la supranación, en lo relativo a América Latina). Definir la nación y definir el cómo de la participación en la nación de los individuos que la forman son, por consiguiente, los dos temas centrales de este análisis.

Desde luego y como ya se ha dicho, la nación no constituye un universal metafísico sino un ente cultural. Esto significa que el fundamento de su existencia, al margen de cuál sea el factor al que se le otorgue primacía, es o será siempre una construcción de la imaginación humana, como lo es en última instancia (Ortega lo dijo alguna vez) la totalidad de la cultura.

No es cierto por otra parte que la nación sea un constructo moderno únicamente. Existen las naciones premodernas (por ejemplo, la existencia de la nación judía precede a la modernidad, independientemente del concepto de modernidad que a nosotros se nos antoje utilizar) y las naciones modernas. En las naciones premodernas, el fundamento nacional puede ser religioso, dinástico o cualquiera otro semejante. Pero el que en las circunstancias respectivas se invoque para

⁸ *Ibid.*, 193.

⁹ "Mientras es posible y legítimo hablar de una identidad personal en términos del 'carácter' o la 'estructura psíquica' de un individuo, no es adecuado hablar de una identidad colectiva en términos de un 'carácter étnico' o una 'estructura psíquica colectiva' que sería compartida por todos los miembros del grupo". Jorge Larrain. *Identidad chilena*. Santiago de Chile. LOM, 2001, p. 35.

¹⁰ H.W.B. Joseph. *An Introduction to Logic*. Oxford. Oxford University Press, s.f., pp. 13 y 22.

construirlo, mantenerlo y proclamarlo un derecho sobrehumano no quiere decir que en realidad ese fundamento no tenga él también un origen cultural, esto es, que el mismo no sea una construcción imaginada. Lo que pasa es que en las naciones modernas, por causas que tienen que ver con los procesos de secularización que en ellas tienen lugar los contenidos del fundamento cambian. No tiene ya éste los atributos propios de una esencia sobrehumana, o sea que su carácter ostensible no es "vertical" y "teológico", sino que sus señas son las de un producto humano, o sea que el carácter que se ofrece a nuestra consideración es "horizontal" y "secular", según el distingo de Benedict Anderson¹¹, aunque en semejantes constructos no siempre desaparezca la nostalgia por la solidez y la fijeza de la referencia fundadora premoderna: teológica, dinástica o lo que fuere.

Por ejemplo, un fundamento premoderno que se reactiva en la modernidad, animado por una suerte de nostalgia de la solidez y la fijeza premodernas, es el que pone el acento en el dato racial. Según los que seleccionan ese principio, la nación es equivalente a una raza común y los individuos que participan de esa raza común son los connacionales. Sobre los absurdos (y sobre los crímenes) de los que esta perspectiva es culpable existe a estas alturas una bibliografía copiosa y no hace falta insistir en ella ahora. En lo que sí hace falta insistir es que en América Latina, contemporáneamente, la reaparición o más bien la reincidencia en la ideología del mestizaje es un resabio quizás involuntario y en cualquier caso inconveniente de todo eso. Con el pretexto de estar defendiendo el derecho de la heterogeneidad a expresarse, el derecho de o a la diferencia, esa ideología no se hace otra cosa que homogeneizar la vasta gama de las disparidades regionales en torno a un prejuicio de abolengo racista, aun cuando a veces reivindique una inspiración "cultural". Antonio Cornejo Polar, a quien citamos más arriba, lo expuso inequívocamente en su "agenda" de 1981. Dijo entonces: "Se obtiene un efecto similar a través del empleo del concepto de mestizaje, sobre todo cuando detrás de él se oculta la apropiación por el sector social dominante de algunos componentes referenciales, formales o simbólicos propios de los estratos subordinados: tal vez algún episodio de la historia antigua, probablemente ciertos giros lingüísticos, quizás algún uso pintoresco. Es frecuente, por lo demás, que el concepto de mestizaje ponga en movimiento, aun hoy, criterios irreparablemente obsoletos, como los que derivan de la 'psicología de las razas', y hasta extrapolaciones del 'significado de la naturaleza' como instancia explicativa del comportamiento de los grupos sociales oprimidos: así, por ejemplo, el templo nostálgico de la literatura andina provendría del desolado paisaje altiplánico, o

¹¹ Benedict Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. rev. ed. London, New York. Verso, 1991, pp. 16-18.

el humor sensual de la literatura costeña de Ecuador o Perú sería producto del espíritu burlón e igualmente sensual de la raza negra, etc. De esta manera la unidad imaginada por la ideología del mestizaje es, en el mejor de los casos, una unidad gravemente desarmónica, pues la estructura dominante no se altera de manera sustancial, y tiende en forma casi inevitable hacia la desconflictivización de las relaciones sociales y de sus representaciones literarias"¹².

Otras alternativas son las que consideró y desechó Renan en su ensayo de 1882: la lengua, la religión, los intereses económicos comunes, la geografía¹³. Al fin de cuentas, Renan se conforma con el aporte que a la construcción identitaria puede hacerle la cultura, pero entendiendo a ésta como un "alma", un "principio espiritual", una "conciencia moral", la que sería capaz de engendrar en el pueblo un ánimo solidario "en gran escala"¹⁴. Aunque Renan no lo diga, lo que su propuesta pone en juego es la reverencia, muchas veces llevada hasta el extremo del martirologio, con que la comunidad adopta como suyo un cierto repertorio de símbolos de cuya confección se habrán hecho cargo previa y laboriosamente los socios del "cogollo intelectual" (más precisamente: los del "cogollo intelectual urbano") que fueron objeto de la atención de Angel Rama en *La ciudad letrada*. En América Latina, en el siglo XIX, no está demás decir que esa fue la opción de Bello.

Pero el planteo de Martí es más ambicioso. Tanto que no podemos menos que admitir que con la contundencia de su verba se abre la posibilidad muy real de que compilemos algo así como el evangelio de un Martí esencialista. Contra esa clase de lectura se rebeló Noël Salomon en la última de sus estupendas lecciones acerca del héroe. Dijo ahí: "Para José Martí la nación y la patria no son una creencia situada fuera de la historia. De ellas no nos ofrece una definición ontológica o metafísica como las que encontramos a veces en determinados autores en busca, pongamos, de la argentinidad o de lo mexicano. No quiero polemizar con nadie, pero todos han oído hablar del libro magnífico y brillante y poético del gran poeta Octavio Paz, pero ahí precisamente hay una definición de lo mexicano que está fuera de la historia, en parte por lo menos. Para José Martí la nación y la patria son el fruto, el resultado de la historia y de las luchas de un pueblo, no una esencia, repito, ontológica, situada en el exterior de la historia, o anterior, incluso, a la historia"¹⁵. En definitiva, la lectura de un Martí

¹² "Para una agenda...", 37.

¹³ Ernest Renan. "What is a Nation?", tr. Martin Thom en *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha. London, New York. Routledge, 1990, pp. 16-18.

¹⁴ *Ibid.*, 19-20.

¹⁵ Noël Salomon. "Nación y unidad americana en José Martí" en *Cuatro estudios martianos*. La Habana. Casa de Las Américas. Centro de Estudios Martianos, 1980, pp. 95-96.

esencialista, si bien no imposible del todo, es por cierto indeseable, aunque tampoco creo que quepa, como ya lo he sugerido, poner su planteo en una misma línea con la estrategia culturalista o lingüístico-culturalista de un Rengan o de un Bello.

¿Dónde está lo suyo entonces? Pienso que en lo que he denominado en otra parte el "patriotismo de los sentidos". Cuba es para Martí una realidad concreta y una realidad con la que él se siente ligado de una manera intuitiva, esto es, espontánea y directa, previa a cualquier conceptualización: "Se dice cubano" y lo que al pronunciar esa palabra se hace presente en el hablante es "una dulzura de suave hermandad [que] se esparce por nuestras entrañas"¹⁶. Ese sentimiento de una "hermandad" no mediada, que de partida es contradictorio con la hipótesis del egoísmo intrínseco de los seres humanos, aquí se activa a través de un acto de lenguaje tan pronto como el que hace uso de ese lenguaje nombra a un ser de carne y hueso en cuya existencia (como en la suya propia) él encuentra inscrita la existencia de Cuba. E incluso ese sentimiento pudiera generarse por medio de la palabra escrita, como cuando Martí escribe en su poesía la palabra "Cuba", deviniendo entonces la densidad del signo mayor que la de un mero instrumento. Martí es un gran poeta, como todos sabemos. Recuérdese a propósito el poema "Dos patrias", donde dice que "No bien retira/ su majestad el sol, con largos velos/ Y un clavel en la mano, silenciosa/ Cuba cual viuda triste me aparece" y esto es algo que a él le sucede precisamente cuando se halla frente a su mesa de trabajo y "la llama roja/ De la vela flamea"¹⁷.

Esta es pues la clave de la principal reflexión martiana acerca del asunto que ahora nos preocupa, esta concreción sensible de una solidaridad que en otras teorías o en otras interpretaciones no pasa de constituir un símbolo abstracto. Martí reconoce en el otro que está ahí al lado suyo a un cubano, lo nombra y le abre los brazos: "nos apretamos para hacer un puesto más en la mesa, y echa las alas el corazón enamorado para amparar al que nació en la misma tierra que nosotros, aunque el pecado lo trastorne, o la ignorancia lo extravíe, o la ira lo enfurezca, o lo ensangrienta el crimen"¹⁸. Del otro lado, el proceso no es diferente, y por eso es que Martí homologa la emoción solidaria que ese reconocimiento produce en ambos participantes, y lo mismo hace en otros pasajes de su obra, con la de una reunión "de familia".

¹⁶ «Discurso en el Liceo Cubano, Tampa. 26 de noviembre de 1891» [«Con todos y para el bien de todos»]. *Obras completas*, 4, 271.

¹⁷ *Obras completas*, 16, 252.

¹⁸ *Ibid.*

Nosotros sabemos por nuestra parte que en el interior de la comunidad familiar conviven o pueden convivir miembros con adhesiones diversas: generacionales, profesionales, genéricas, etc. Cada uno de los sujetos que componen la familia es dueño de su identidad singular y única y también de identidades particulares variadas. En esa instancia familiar no obstante, lo que a todos los une es su saberse juntos en y participando de un colectivo cuyo fundamento habrá sido generado por la relación de parentesco. Pero la relación de parentesco puede también ser invocada como un modelo analógico. Así, si para Martí la pertenencia de los individuos a la nación no es una (o no es "por" una) relación de esa especie, lo que sí es cierto es que se le asemeja.

Como hemos visto, este parecido se debe a que el enlace entre nacionales es para Martí un enlace "fraterno", aunque eso nosotros debamos interpretarlo de la manera traslaticia que acabo de sugerir y que no carece de antecedentes honrosos en la historia cultural de Occidente. No es un enlace de familia sino "como de" familia. Este sentido metafórico es el mismo que le dieron al vocablo los cristianos primitivos y los revolucionarios franceses de 1789, como el lector recordará. ¿Por qué se siente Martí "hermano" del otro, aunque no haya entre él y el otro una verdadera relación de parentesco? Porque él y el otro experimentan un mismo amor y participan de un mismo proyecto. El amor es por el pedazo de tierra en el que ambos conviven, en cuyo disfrute coinciden, y el proyecto es el de hacerlo y rehacerlo cada día sin violencia ni estulticia.

Pero ¿no son esa tierra y esa gente como otras tierras y otras gentes? Si y no. Lo son cuando lo que tenemos en consideración es la común humanidad: "dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos", exclama Martí en "Mi raza"¹⁹. No lo es, sin embargo, cuando en el interior del todo humano se alzan, como si se tratara de un cerco de púas, las diferencias particulares. O sea las diferencias nacionales y regionales en el contexto al que aquí nos estamos refiriendo, y cuando una de esas diferencias pretende imponerse por sobre las otras, forzando al conjunto a admitir como suya una especificidad que a ella y sólo a ella pertenece. En esa encrucijada, nuestra particularidad nacional se encabrita, echa por delante su propia diferencia, ésa que según Martí hemos de estudiar y conocer a fondo, y la defiende.

Pero eso no debe hacernos olvidar que poner la propia diferencia de manifiesto, conocerla y defenderla, no equivale en el pensamiento martiano a renunciar a la participación en la identidad común de los hombres: "Injertoso

¹⁹ *Obras completas*, 2, 298.

en nuestros países el mundo, pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas". Equivale, en cambio, a reclamar el derecho a una identidad que es múltiple. En el plano general, equivale a hacer efectivo el derecho a nuestra identificación con los demás seres humanos; en el plano de lo particular, a identificarnos nacionalmente –y más allá de eso, por supuesto, a asumir todas las demás identidades particulares que nos parezcan deseables–; y en cuanto al nivel de la singularidad, a asumir también una identidad que es exclusiva de cada uno o que cada uno quisiera que lo fuese²⁰.

Por último, agreguemos a lo ya dicho que en el espacio de la totalidad humana general, la relación entre identidades nacionales constituye una necesidad, como lo es, en su propio nivel, la relación entre identidades individuales. Pero esa relación no es fácil, pues en ella, inevitablemente, va a introducirse tarde o temprano la tentación del poder. Por eso, con la más absoluta conciencia de que el nacionalismo puede degenerar y degenera a menudo en su país en "el tufanismo patriotero, el pesimismo realista, el arianismo aristocrático, la reivindicación del mestizaje, la xenofobia, la asimilación de los modelos europeos, el rechazo de tales modelos, la valorización de la cultura popular, el conservantismo político, las posiciones de izquierda, la defensa del patrimonio económico, la procura de originalidad, etc., etc.", el maestro Antonio Candido arguye que el nacionalismo les suministra también a los brasileños "una estrategia indispensable de defensa, porque es en la escala de la nación que tenemos que luchar contra la absorción económica del imperialismo"²¹. El hecho es que ciertas identidades nacionales (y en el mundo actual ni siquiera tienen que ser nacionales, ya que también pueden ser sectoriales. Estoy pensando ahora en las corporaciones económicas que hacen estragos en diversos puntos del globo durante esta era de renovada mundialización del capital) son más poderosas que otras y que es previsible que esas identidades procuren imponer su dominio sobre las que tienen un poder menor. Hay en Martí una posición al respecto y, aunque me obligue a una cita un poco larga, creo que no conviene dejarla fuera del análisis:

Ningún pueblo hace nada contra su interés; de lo que se deduce que lo que un pueblo hace es lo que está en su interés. Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse. Si se juntan, chocan. Los pueblos menores, que están aún en los vuelcos de la

²⁰ He tratado este asunto con largueza en el capítulo segundo de mi *Globalización e identidades nacionales y postnacionales...*, ¿de qué estamos hablando? Santiago de Chile, Lom, 2006.

²¹ Antonio Candido. *Uma palavra instável em Vários escritos*. 3a ed. rev. São Paulo. Duas Cidades, 1995, pp. 304-305.

gestación, no pueden unirse sin peligro con los que buscan un remedio al exceso de productos de una población compacta y agresiva, y un desagüe a sus turbas inquietas, en la unión con los pueblos menores. Los actos políticos de las repúblicas reales son el resultado compuesto de los elementos del carácter nacional, de las necesidades económicas, de las necesidades de los partidos, de las necesidades de los políticos directores. Cuando un pueblo es invitado a unión por otro, podrá hacerlo con prisa el estadista ignorante y deslumbrado, podrá celebrarlo sin juicio la juventud prendada de las bellas ideas, podrá recibirlo como una merced el político venal o demente, y glorificarlo con palabras serviles; pero el que siente en su corazón la angustia de la patria, el que vigila y prevé, ha de inquirir y ha de decir qué elementos componen el carácter del pueblo que convida y el del convidado, y si están predispuestos a la obra común por antecedentes y hábitos comunes, y si es probable o no que los elementos temibles del pueblo invitante se desarrollen en la unión que pretende, con peligro del invitado; ha de inquirir cuáles son las fuerzas políticas del país que le convida, y los intereses de sus partidos, y los intereses de sus hombres, en el momento de la invitación. Y el que resuelve sin investigar, o desee la unión sin conocer, o la recomiende por mera frase y deslumbramiento, o la defienda por la poquedad del alma aldeana, hará mal a América.

[...]

Dos cóndores o dos corderos, se unen sin tanto peligro como un cóndor y un cordero.

[...]

Ni es sólo necesario averiguar si los pueblos son tan grandes como parecen y si la misma acumulación de poder que deslumbra a los impacientes y a los incapaces no se ha producido a costa de cualidades superiores, y en virtud de las que amenazan a quienes lo admiran; sino que, aun cuando la grandeza sea genuina y de raíz, sea durable, sea justa, sea útil, sea cordial, cabe que sea de otra índole y de otros métodos que la grandeza a que puede aspirar por sí, con métodos propios –que son los únicos viables– un pueblo que concibe la vida y vive en diverso ambiente, de un modo diverso²².

²² «La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América» en *Obras completas*, 6, 158, 159 y 159 respectivamente.

Como puede comprobarse, la doctrina de Martí relativa al entendimiento entre los "pueblos menores" y los "pueblos mayores" parece corroborar pero también desbordar el territorio en que se mueve la interpretación de Bernardo Subercaseaux, la que según veíamos hace un rato pone énfasis sobre todo en la exigencia martiana de que la "modernización", la que nos llega desde afuera, esto es, aquella que tiene que ver con la incorporación de lo ajeno en lo nuestro, no sea "abrupta", "impuesta" o "unilateral" y que sea en cambio "un proceso lento e integrado, que se lleve a cabo con espíritu creativo y crítico y atendiendo siempre a los factores que proporciona la realidad de cada país".

Por lo pronto, Martí puntualiza en los párrafos que recién cité las condiciones y los riesgos de una negociación de menor a mayor o, mejor dicho, las consecuencias negativas que son anticipables desde luego en cualquier trato que se planifique y se realice en una posición de inferioridad, y así sostiene que para nosotros, los "pueblos menores", negociar con "el gigante de las botas de siete leguas", aunque no sea una determinación suicida en sí misma, lo es cuando ella se emprende bajo los efectos de una simpleza pueril y deslumbrada o de un oportunismo pusilánime o corrupto. La coincidencia o la no coincidencia de los "caracteres nacionales", el del "pueblo que convida y el del convidado", constituye para Martí un elemento al que se debe prestar atención detenidamente. Martí insiste en él e inclusive lo descompone, haciéndolo depender del modo de vivir y de concebir la vida por parte del pueblo menor que entra en y que se expone a los resultados de dicho proceso. En segundo lugar, él estima que será forzoso hacerse cargo también de "las necesidades económicas, de las necesidades de los partidos, de las necesidades de los políticos directores" que son discernibles en uno y otro bandos.

En cuanto a la obligatoriedad de la crítica, en el planteo martiano ella se encuentra asociada con el esfuerzo de autoconocimiento y de conocimiento del otro, que según él está convencido constituye un deber inexcusable del "pueblo menor". El apresuramiento, la inadvertencia, la frivolidad, la falta de juicio, la vanidad y la demencia, entre aquellos que tienen la capacidad de negociar, son los factores que la inhiben. En el otro extremo, la vigilancia, la previsión, la averiguación, la investigación, el estudio serio y concienzudo de todos los elementos que se hallan involucrados en los procesos asociativos serán las acciones que la hagan posible. Negociará mejor y con más posibilidades de éxito quien sepa quién es él y quién su contraparte y se dé cuenta por eso de qué y cuánto es lo que puede entregar y/o adquirir sin menoscabo.

Con todo, yo quisiera sugerir aquí la hipótesis de que el costado decisivo de la meditación de Martí sobre el problema identitario no es éste. Con lo que quiero decir que el tema de la negociación, con quienes quiera que sean nues-

tros socios "mayores" e inclusive el de una negociación que pudiera realizarse en condiciones óptimas, es para Martí un tema que, aunque legítimo y muy legítimo, posee una importancia secundaria. De mayor significación es la embestida martiana, embestida resuelta y sin reservas, contra el intercambio que no es tal, contra aquellas "modernizaciones" en las que el país menor se embarca con ese ánimo que Subercaseaux descalifica por "unilateral" y carente de "espíritu creativo". Porque el conocimiento de sí, la posesión de sí, y podemos suponer que el autoaprecio, es eso que habilita igualmente al pueblo "menor" con la fortaleza que le va a resultar imprescindible para atreverse, él también, a poner en el mundo formas de existencia y de experiencia originales. Recordemos en este punto que Martí cierra el segundo y principal desarrollo de "Nuestra América" con una apología de la creación: "Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!"²³. Esto significa que no basta con entrar y ni siquiera con entrar bien en la máquina del intercambio; que no basta con entregar lo que sea que nuestra tierra produce a cambio de una "modernización" que nos mandan sepa Dios desde dónde. Más valioso será hacer por nosotros mismos, en la medida de nuestras propias fuerzas y teniendo en mente cuáles y cuántas son nuestras necesidades, aquello que intentábamos adquirir de los diversos oferentes externos. Copio de nuevo y subrayo: "aun cuando la grandeza sea genuina y de raíz, sea durable, sea justa, sea útil, sea cordial, cabe que sea de otra índole y de otros métodos que la grandeza a que puede aspirar por sí, con métodos propios –que son los únicos viables– un pueblo que concibe la vida y vive en diverso ambiente, de un modo diverso".

Sé lo que me van a decir: que el pensamiento de Martí en este aspecto es anacrónico, que dadas las condiciones impuestas por la globalización económica no tiene sentido hacer por nosotros mismos lo que se hace mejor y se puede comprar más barato en otros sitios. Respondo que tal vez esa sea una objeción valedera para un empresario, para un financiero o para un tecnócrata, es decir, para cualquiera de esos prohombres que se arrojan hoy en América Latina el papel de los brujos de la tribu y que absolutizan el imperio sobre la vida de nuestros pueblos de la lógica economicista, la de las "ventajas estratégicas", esas que nos obligan a concentrarnos nada más que en aquello que podemos hacer competitivamente.

Pero advierto al mismo tiempo que dicha lógica no es la única que se puede esgrimir en el curso de esta polémica y que está dentro de todo lo probable que tampoco sea la mejor. En cualquier caso, yo esperarí que se me conceda que el peligro de caer en el pecado antieconómico a los latinoamericanos nos

²³ «Nuestra América», 20.

debiera parecer bastante menos grave que el peligro de la amputación de nuestras potencialidades humanas más fundamentales. Me refiero al abandono que les estaremos, que les estamos haciendo a otros de la capacidad de introducir en el mundo productos científica y técnicamente complejos y reservándonos sólo la alternativa de proporcionar los recursos naturales y humanos para que esa labor se lleve a cabo. Con eso obtendremos, se dice, el dinero que se requiere para comprar *post factum* lo que se hizo con los mismos medios que nosotros proporcionamos en el punto de partida del proceso productivo. En pocas palabras: si en uno de sus excelentes ensayos Carlos Ossandón ha dado en el blanco intencional de José Martí, si el propósito último de "Nuestra América" consiste en la "instalación" de un "nuevo sujeto" en el fin de siglo latinoamericano, de un sujeto que sea "tan antialdeano como antisarmientino" y cuya tarea consistiría en "reequilibrar los factores del proceso de modernización y frenar el expansionismo norteamericano"²⁴, la virtud principal que defina a ese nuevo sujeto ha de ser su doble vocación de autenticidad y creación y de creación por la vía de la autenticidad.

Por eso, los párrafos finales de "Nuestra América" rematan el argumento martiano insistiendo en la voluntad y en el vigor de/para crear. Mejor que una modernización superpuesta, de la que Martí desconfía, pero ante la que al fin y al cabo cede siempre que se tomen las providencias antedichas, es la modernización que generamos nosotros mismos, por nosotros mismos y desde nosotros mismos. Piénsese ahora que estamos hablando de lo que aconteció en América Latina a fines del siglo XIX, en los comienzos del ciclo de nuestra modernidad, lo que desde el punto de vista de la historia económica quiere decir que estamos hablando de lo acontecido en la etapa de la implantación definitiva del modo de producción capitalista en la región. Ese capitalismo que desde entonces va a hegemonizar nuestra actividad productiva es un capitalismo exportador de materias primas y de alimentos e importador de bienes manufacturados. En la lengua del antropologismo sarmientino, los latinoamericanos quedábamos autorizados a partir de aquel minuto para poner un *stand* en las ferias del primer mundo y para vender en él lo que sea que nuestra naturaleza produce, todo eso a cambio de un acceso por la puerta de atrás a la casa de la "civilización". Peor todavía: no obstante los esfuerzos que se hicieron en las dos etapas que siguieron a ésta, antes y aun después de la segunda guerra mundial, el estigma del comienzo se mantuvo inalterado. Hoy mismo el noventa o más por ciento de la exportaciones del subcontinente son, siguen siendo, materias primas y alimentos.

²⁴ Carlos Ossandón B. «Nuestra América» en *Boletín de Filosofía*, 9 (1997-1998), 73.

Pero el que estas dos o tres "modernizaciones" que los latinoamericanos hemos tenido que padecer a partir de aquellas fechas hayan sido todas inducidas desde el exterior no nos obliga a admitir semejante dinámica como si ella fuera un "destino" ineluctable y en relación con el cual lo único que pudiera ser motivo de controversia es el problema de los protocolos del "injerto": que éste no resulte demasiado abrupto y que sea "integrado", que la introducción de lo otro en nosotros no violente en exceso el fondo y la forma de nuestra o de nuestras "culturas". Ni siquiera se nos pasa por la cabeza que la tan ansiada modernización pudiera consistir en otra cosa. No tanto en el "injerto" de unas ramas ajenas en cualquiera que sea nuestro tronco como en hacer que nuestro tronco dé por fin sus propios frutos.

En mi opinión, esta es la apuesta final de Martí en "Nuestra América". Esta es igualmente su nota optimista, la herencia de entusiasmo y dignidad que él nos lega en el quizás sea el más "clásico" pero también el más "joven" de todos sus escritos. Por lo que a mí me interesa mucho menos leer el discurso vertebrador de este texto como un "dispositivo de resistencia"²⁵, es decir, como la respuesta discrepante de José Martí a la oposición sin resquicios entre modernización e identidad (e incluso si la identidad es leída como "cultura" y como cultura "fragmentada") que como un llamado a la creación. La "conciencia del propio valer", el "autorreconocimiento del sujeto como valioso para sí", el "orgullo martiano", que con encomiable perspicacia destacan tanto Carlos Ossandón como Arturo Andrés Roig ("¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América...?", es lo que se pregunta a propósito de esto el propio Martí²⁶), arraiga en este principio de creación desde nosotros mismos. Martí nos enseña que ni la modernización (la de los otros) carece de identidad (aunque esa sea también una identidad contradictoria y fragmentada: la modernidad de Occidente constituye el fondo identitario último de la modernización que a nosotros nos llega de afuera y la modernidad de Occidente es, ha sido y seguirá siendo un territorio de conflictos por más que los periféricos ingenuos piensen lo contrario) ni la identidad (la nuestra) tiene por qué renunciar a ser modernizadora. La "integración" como una "disolución" de "lo propio" en "lo ajeno", en no importa cuánto sea el tiempo que ello demore ni cuáles las características de la maniobra que se ponga en práctica para dichos efectos, no sólo no es para Martí una necesidad sino que constituye un empobrecimiento y un error. Porque, sin hacer de la naturaleza

²⁵ *Ibid.*, 75.

²⁶ «Nuestra América», 16.

particular martiana una momia metafísica, yo opino que se la puede entender más productivamente si se la aborda como una potencia no sólo reactiva sino activa, como una fuente cultural saludable y poderosa, que está muy lejos de ser un montón de palabras huecas y que puede por eso contribuir en igualdad de condiciones al crecimiento de la cultura del mundo. Entraremos así en el debate de la modernidad de Occidente, qué duda cabe, porque la modernidad de Occidente nos ofrece el marco de existencia mejor que la especie humana ha concebido en la no tan larga historia de su ocupación del planeta y porque es en ella y sólo en ella donde contemporáneamente se pueden destacar algunos de los principios y valores que a nosotros nos gustaría que fuesen patrimonio de todos los hombres, *v.gr.*: la autonomía del sujeto, la libertad, la democracia, la justicia social y económica, los derechos individuales, la secularización de la vida civil y política (en particular, la separación "de buena fe" entre los dominios respectivos de la Iglesia y el Estado), el respeto por las diferencias, etc., pero entraremos en un espacio de cultura a cuya edificación habremos contribuido con lo nuestro y convirtiéndolo así, también, en algo nuestro. Ese "núcleo cultural endógeno", al que se refiere Bernardo Subercaseaux en su análisis, ese "componente autóctono de sustrato precolombino, indígena o rural" —y que tampoco tiene que ser sólo eso, ya que es eso y mucho, muchísimo más—, no es pues un simple ornamento, no es sólo un pretexto bueno tan sólo para dar ocasión a los himnos y desfiles, cuando no es a algo peor, de los hombres de uniforme. Es, por el contrario, una raíz dinámica, plural y rebosante de riquezas y la única que nos puede abastecer con el fervor y con las energías que nos están haciendo falta para comprometernos en un trabajo que urge. Estoy pensando en el de nuestra perduración como pueblos, diferentes pero unidos, entre (y con respecto a) los demás pueblos del orbe.

Contra *El laberinto de la soledad**

I

"El pachuco y otros extremos" es el capítulo inicial y por muchas razones decisivo de *El laberinto de la soledad*. En ese capítulo, el escritor mexicano Octavio Paz, después de batallar con algunos escrúpulos un tanto fastidiosos, pero que al fin de cuentas se le revelan superables, establece que los tres problemas que él desea discutir en su libro son qué o quién es el mexicano, en qué circunstancias se puede o se debe formular tal pregunta y cómo es posible responderla o, mejor dicho, en qué consiste la estrategia metodológica que debería emplearse para proceder a la búsqueda de una respuesta adecuada. Escribiendo en los años cuarenta del siglo XX, y no cien años antes, como lo habían hecho Bello Sarmiento, y ni siquiera entre el XIX y el XX, como lo hicieron González Prada y Rodó, a Paz no se le escapan los antecedentes y dificultades de su empresa. "Muchas veces las respuestas que damos a estas preguntas son desmentidas por la historia, acaso porque eso que llaman el 'genio de los pueblos' sólo es un complejo de reacciones ante un estímulo dado", confiesa en la primera página del libro¹. Podemos nosotros afirmar, entonces, sin peligro de equivocarnos, que Paz comienza la redacción de este trabajo con algo más que una brizna de mala conciencia. No sólo sabe que su esfuerzo ensayístico es el último que produce dentro de una larga lista latinoamericana, la de todos aquellos volúmenes que desde el período que continúa a las guerras de la independencia con parecida actitud generalizadora se han venido proponiendo dilucidar el misterio de nuestra identidad, adoptando para ello un criterio esencialista

* Apareció en *Universum*, 18 (2003), 193-217.

¹ Octavio Paz. *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*. México. Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 11. Todas nuestras citas de estas obras corresponden a la misma edición.

² Mencioné a Sarmiento, a González Prada y a Rodó hace un momento; en las décadas que preceden a la publicación de *El laberinto...*, deberían añadirse a esos nombres los de Martínez Estrada, Freyre, Mallica o Mañach, para no decir nada aún de la contribución de Samuel Ramos el compatriota y adelantado de Paz. Excluyo de esta nómina, por motivo que a lo que me referí en otro sitio, la figura y la obra de José Martí. Además, en una etapa más tardía, durante los años ochenta, me parece que tendríamos que sacar también de él a otra escritora interesada en el problema identitario, me refiero a la feminista chilena Julieta Kirkwood.