

"La imagen de México en las Escenas mexicanas de José Martí", in: Ottmar Ette/ Titus Heydenreich (Hg.), *José Martí 1895/1995. Literatura - Política - Filosofía - Estética*, Frankfurt/M. 1994 (Lateinamerika-Studien 34), S. 197-209.

describía en su cama revuelta, de delirante, con palabras fogosas y desencajadas, que parecían una caja de joyas rotas; y sobre todo, una visión que tenía siempre delante de los ojos, y creía que se le venía encima, y le echaba un aire encendido en la frente, y se iba de mal humor, y se volvía a él de lejos, llamándole con muchos brazos: la visión de una palma en llamas. En su tierra, las llanuras que rodeaban la ciudad estaban cubiertas de palmas (p. 219 s.).

cuenta la novela la muerte de Manuelito en España, reuniendo a la na con la ciudad — y la patria —, y a su vez con las llamas.

Las llamas — el rojo de la sangre y el calor del fuego — inciden en onfiguración de la subjetividad de Lucía, la mujer enamorada, pero una imaginación, una actividad y una fogosidad amenazante, que mente acarrea, con su crimen — con el asesinato de Sol —, la ruptura Juan y el posible matrimonio de Sol y Pedro; esas llamas impregnan ién la construcción de ese otro sujeto simbólico, la patria: como a, es activa en sus demandas y se vuelve amenazante; como la viuda, el sino del desamparo.

El desorden en el ámbito privado frustra la armonía y la comunión osa y, metafóricamente, la comunidad nacional. Ese desorden, como s, se centra en la función narrativa que tienen los celos incontrolables icía; es decir, se deriva a las subjetividades genéricas, pero comprom también a los otros miembros de la constelación familiar. Y además, en muchas otras novelas hispanoamericanas de fin de siglo, se funde desorden de la vida moderna, símbolo también de esterilidad⁴¹ en *Jerez*: la "desposada" de "nuestros países azules" es aquí "la ciudad nda en nuestros países jóvenes" (p. 198).

respecto de la significación "esterilidad" son interesantes también los títulos de los cuadros de Ana: "La madre sin hijo" y "El hombre sin amor" (p. 212).

La imagen de México en las "Escenas mexicanas" de José Martí

WOLFGANG MATZAT

Introducción

Martí llega a México en febrero del año 1875, después de su destierro en España. Las razones para este traslado son en gran parte personales, dado que quiere volver junto a su familia que, entretanto, se ha instalado en México. Sin embargo, Martí participa, a lo largo de los dos años siguientes, de manera intensa en la vida pública. A causa de su apoyo al gobierno liberal de Lerdo de Tejada deja el país después del golpe de Estado de Porfirio Díaz a finales del 1876.¹ La estancia de Martí en México es considerada con razón por la crítica como una fase central de su formación, ya que es ahí donde el cubano encuentra la posibilidad de desarrollar una conciencia latinoamericana de dimensión continental. Los testimonios más importantes de esta fase en el pensamiento de Martí son los artículos publicados, bajo el título "Escenas mexicanas", en el periódico *Revista Universal* (OC VI, pp. 191-401), en los que Martí combina con frecuencia sus opiniones sobre los acontecimientos políticos y culturales actuales con reflexiones acerca del desarrollo histórico tanto de México como del continente latinoamericano.² A continuación me propongo analizar de manera más detallada la imagen de México creada por Martí en estos comentarios. Me interesa particularmente destacar las condiciones discursivas que determinan los distintos componentes de esta imagen. Así se presenta, por un lado, la posibilidad de explicar las contradicciones latentes que se encuentran en la imagen de México de Martí, y, por el otro, se podrá comprender el modo de proceder martiano, ecléctico y armonizante

¹ Para los pormenores biográficos de la estancia de Martí en México véase José de J. Núñez y Domínguez: *Martí en México*, México 1934.

² Aparecen también algunos artículos sobre temas culturales en *El Federalista*. Una documentación exhaustiva de los escritos de Martí sobre México se encuentra en Jean Lamore: *José Martí et l'Amérique*, 2 tomos, Paris 1986-1988, tomo II, pp. 24-25.

a la vez, que llega a ser, en este respecto, paradigmático para las reflexiones latinoamericanas posteriores sobre la historia y la identidad del continente.

Concepción liberal del progreso

La base sobre la cual Martí se sitúa para caracterizar y estimar las circunstancias mexicanas consiste en una concepción liberal del progreso. No es fácil determinar su posición con exactitud, dado que Martí procede eclécticamente y se refiere muy pocas veces de manera directa a autores particulares. Sin embargo, no cabe duda de que hay algunos puntos de referencia básicos: es, por un lado, el pensamiento evolucionista del krausismo español, al que se agregan concepciones procedentes del positivismo y del darwinismo social,³ y, por el otro, el romanticismo social francés, siendo de especial importancia la veneración de Martí por Victor Hugo.⁴ Sobre este fondo Martí desarrolla tanto la idea de un proceso de perfeccionamiento de la humanidad como una visión positiva del progreso tecnológico.

La idea de un progreso moral e intelectual, fundamental para el optimismo de la Ilustración y del Liberalismo del siglo XIX, se expresa de manera sucinta en un artículo del 8 de junio de 1875 en el cual Martí afirma sin reservas: "La humanidad asciende cuando adelanta" (OC VI, p. 226). De acuerdo con la argumentación anticlerical, que constituye el contexto de esta constatación, Martí sigue aseverando que este progreso no radica en una ley metafísica, sino que depende totalmente del hombre

³ Tal vinculación del krausismo y del positivismo ya se había hecho en España; véase Diego Nuñez Ruiz: *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid 1975, pp. 79 ss. — La influencia del krausismo sobre Martí ha sido analizada por Alberto Andino: *Martí y España*, Madrid 1973, pp. 53-66 y Tomás G. Oria: *Martí y el krausismo*, Boulder / Colorado 1987.

⁴ Véanse Christopher Abel: "Martí, Latin America and Spain", en: Ch. Abel, Nissa Torrents (eds.): *José Martí — Revolutionary Democrat*, London 1986, pp. 124-152 (pp. 132-134); Paul Estrade: "Un 'socialista' mexicano: José Martí", en: *En torno a José Martí*. Coloquio Internacional, Bordeaux 1974 (*Bulletin Hispanique*, 75 bis, 1973), pp. 233-261 (pp. 252 s.); José L. Mas: "En torno a la ideología de José Martí (su identificación con F.R. Lamennais y el Romanticismo social)", en: *Cuadernos Americanos* 199, 1975, pp. 82-114. — Para una consideración de las varias influencias vigentes en la concepción martiana del desarrollo histórico, véase también Ivan A. Schulman: "Historia colectiva e individual en la obra de José Martí", en: *En torno a José Martí*, pp. 95-116.

mismo: "el hombre es la lógica y la Providencia de la humanidad." En esta manera de formular la necesidad de una autorrealización de la humanidad ya se puede ver la huella del pensamiento krausista. En la crónica del 8 de junio se encuentra un ejemplo más obvio de esa influencia krausista. Aquí Martí emplea los conceptos básicos del krausismo, propagando un conocimiento sintético basado en "el sistema armónico universal".⁵

La confianza de Martí en el progreso tecnológico halla su expresión más clara en un artículo escrito en septiembre de 1875, donde Martí festeja el desarrollo y la modernización del comercio, de la agricultura y de la industria mexicanos:

México, el olvidado o desconocido, el escondido, calumniado, el romanesco México, va aprisa por el camino del adelanto sólido [...]. Vienen hoy lentamente las ondas de dos mares a refrescar con auras de comercio la tierra fértil y amiga: ve ya la gente extraña buques en el seno de los puertos, arados en el hogar del campesino: deleita al extranjero el misterioso jugo del café: saborean propios y extraños el producto agradable de la caña: se va de la ciudad al puerto por camino de atrevimiento y maravillas. La mexicana es estimada, y el mexicano es el labriego, el minero, el industrial, el productor. (OC VI, p. 337)

Hay que mencionar también que este pasaje es típico del estado mediato de la identidad latinoamericana por el hecho de que la imagen optimista del progreso sea reflejada por la mirada extranjera. En este contexto no llega a sorprender que Martí dedique también comentarios entusiastas al ferrocarril, dado que es un verdadero símbolo del progreso en el siglo XIX. Con motivo de la construcción de la línea de ferrocarriles a León escribe:

Y ¡cuántos bienes habrá de tener con la vía nueva la comarca que enriquecerá y animará! Despertará trabajador y contento el abatido Estado de Querétaro; tendrán mercados su granos, y exportación los frutos de su abundante agricultura. (OC VI, p. 343)

El pasaje muestra que el joven Martí, cuando se trata de apoyar el progreso material, maneja sin recato los clichés del discurso liberal.

⁵ "Lo verdadero es lo sintético. En el sistema armónico universal, todo se relaciona con analogías, asciende todo lo análogo con leyes fijas y comunes.", OC VI, p. 233.

Sin embargo, esta visión de un progreso de la humanidad en general y de México en especial no está exenta de restricciones. Paralelamente al concepto teleológico de una historia que sigue un desarrollo positivo, se puede encontrar, al menos en algunos lugares, el de una historia marcada por la decadencia. Al concepto de Rousseau de una decadencia moral que va a la par de un progreso de la civilización, se agregan conceptos específicos del siglo XIX referentes a la decadencia moderna.⁶ Esta idea viene formulada de una manera especialmente unívoca en el pasaje siguiente:

Cúmplese ahora en la tierra la época del dominio de la brillantez; la cosa fugitiva y brillante vence ahora a lo modesto y a lo sólido. El paganismo se rejuvenece, y hay perpetuamente algo de epicúreo en el sensual y movable ser humano. Tienen los sentidos ahora el señorío exclusivo del teatro, y es meta y punto feliz de la actual Literatura, la descripción voluptuosa y amena de los fenómenos psicológico-sociales. Los romanos cayeron sobre su manto de riquísima púrpura, comprimiéndose en el pecho los restos de honra que avergonzados de su cárcel se salían, extendiendo el cuerpo vil sobre el hermoso lecho de oro, hendida la crispada mano en el pardo, en el sombrío, en el mortuario manto de la usura. Cubre así hoy la bella forma el espíritu disgustado y fatigado [...] (OC VI, p. 285).

Aquí Martí expone una serie de rasgos de la cultura contemporánea, que hacen pensar tanto en la predilección por temas paganos en la *Lírica del Parnasse* como en los comienzos de la novela naturalista, para vincularlos con una mentalidad decadente en el sentido del "ennui" baudelairiano. Falta tampoco la referencia, en este contexto tópica, a la decadencia del imperio romano. Partiendo de este punto de vista, Martí parece juzgar la situación de México de dos maneras. Por una parte, como veremos más tarde, México tiende hacia la decadencia en la medida en que pertenece a la civilización occidental; pero esto significa, por otra parte, que goza de una ventaja importante que resulta justamente de su retraso frente a los países europeos, ya que, sobre el fondo de la decadencia europea, el retraso mexicano puede ser valorado positivamente como característica de

⁶ Como subraya Wolfgang Drost con respecto a Francia, estos conceptos no son exclusivos de las últimas décadas del siglo, sino que comienzan a desarrollarse en la primera mitad. Véase "Du progrès à rebours". *Fortschrittsglaube und Dekadenzbewußtsein im 19. Jahrhundert: Das Beispiel Frankreichs*, en: W. Drost (ed.): *Fortschrittsglaube und Dekadenzbewußtsein im Europa des 19. Jahrhunderts. Literatur — Kunst — Kulturgeschichte*, Heidelberg 1986, pp. 13-30.

un pueblo joven. Un buen ejemplo de esta inversión de la argumentación evolucionista es la crónica del 29 de junio de 1875, que contiene una descripción costumbrista del parque de la Alameda. La descripción parte de las imágenes melancólicas del parque y sus "troncos añosos" en la hora del crepúsculo (OC VI, p. 247). Pero con la referencia al juego de los niños alrededor de los árboles viejos se pasa del tema de la muerte al de la regeneración. Esta línea de descripción sigue en los párrafos siguientes que tratan la vida animada en las tardes de domingo, culminando en una reflexión final sobre la ingenuidad y pureza de las costumbres mexicanas: "Es puro todo lo que nace. El nuevo continente no ha tenido todavía tiempo de corromperse demasiado." (OC VI, p. 248) Así, Martí adopta tanto las ideas de Rousseau como del Romanticismo acerca del carácter ideal del estado de la naturaleza y de las formas de vivir alejadas de la civilización.

Imaginación y pereza

Aunque en algunos pasajes se anuncie una crítica de la modernidad, en los textos analizados la concepción optimista de un progreso civilizatorio y moral sigue siendo predominante. Desde este punto de vista, dos rasgos del carácter mexicano son criticados continuamente: la imaginación y la pereza. Estas características, que por lo demás están estrechamente vinculadas, presentan, según Martí, los dos mayores obstáculos para el progreso mexicano. Martí explica la hipertrofia de la imaginación mexicana de la manera siguiente:

Más dadas son a crear que a aplicarse las inteligencias de tierra americana; pero como no tienen medios de realización, su potencia creadora busca en vano lo práctico, vaga por lo único que es suyo, vuela errante por lo improductivo y lo ilimitado y hace de la vida oficio de poeta, el que tiene el deber formal de hacerla oficio de hombre (OC VI, p. 270).

Al constatar una oposición entre la potencia fundamentalmente creativa e imaginativa del espíritu americano y las posibilidades de ponerla en práctica, Martí esboza una imagen romántica del mexicano, ya que el suponer un abismo entre una imaginación ilimitada y la realidad social es una característica tópica de la mentalidad romántica. Los conceptos paradigmáticos para describir esa mentalidad fueron desarrollados por Chateaubriand, que expone en un famoso pasaje de su *Génie du christianisme* cómo esa discrepancia lleva a un estado psíquico específicamente moder-

no, al estado de 'lo vago de las pasiones' ("le vague des passions").⁷ De manera muy parecida, Martí destaca el "vagar" y el "errar" de la imaginación en espacios ilimitados. Pero mientras los románticos veían — opuestamente a la intención crítica de Chateaubriand — lo ilimitado de la imaginación como un don especial del alma romántica, Martí vuelve a un punto de vista crítico, tachando la disposición imaginativa de estorbo para el progreso mexicano.

La siguiente cita, en donde Martí se refiere a los defectos de la juventud mexicana, muestra que hay que tener en cuenta otros contextos discursivos, además del romanticismo. Martí reprocha a la juventud mexicana el desatender "toda instrucción sólida y adelantamiento laborioso", dado que "lo ligero la fascina por lo fácil, y lo imaginativo por lo fastuoso y lo brillante" (OC VI, p. 306). Aquí el concepto de la imaginación se vincula con el de la facilidad y de la brillantez y por lo tanto con el tema, ya mencionado, de la decadencia cultural. Además hay que subrayar que, en el siglo XIX, el argumento en contra de una imaginación demasiado desarrollada es parte de la crítica del carácter y de la decadencia españoles. Como ejemplo puede figurar Mariano José de Larra, que constata que desde el Siglo de Oro la literatura española es, a causa de la disposición imaginativa del carácter nacional, "más brillante que sólida".⁸ Más tarde, y por lo tanto posteriormente a la publicación de las crónicas mexicanas de Martí, se pueden encontrar argumentos parecidos en las novelas de Galdós.⁹ Los tópicos de la crítica de la decadencia española, a partir de los años 70, llegan a ser integrados en otro contexto discursivo más vasto, el de la crítica de la latinidad.¹⁰ Esta vinculación también ha dejado una huella en los escritos de Martí sobre México. Caracteriza el mestizaje

⁷ *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, ed. M. Regard, Paris 1978, pp. 714-716.

⁸ *Obras de D. Mariano José de Larra*, edición y estudio preliminar de Cortes Seco Serrano, tomo II, Madrid 1960, pp. 130, 133.

⁹ Así, en *Lo prohibido*, se caracteriza a uno de los personajes como una combinación típicamente española de "lo brillante con lo insubstancial" (ed. José F. Montesinos, Madrid 1977, p. 77).

¹⁰ Un ejemplo de la vinculación de la crítica de la desmesurada imaginación española con el concepto de la latinidad se puede ver en el ensayo de Francisco de Paula Canalejas: "Del estado actual de la filosofía en las naciones latinas", en: *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid 1872, pp. 17-48. Aquí la "raza latina" es calificada como "rica en fantasía" (p. 27) lo que lleva a la crítica siguiente: "corremos con facilidad tras las brillantes creaciones de la fantasía" (p. 32).

mexicano como una mezcla entre las "debilidades de la raza latina" y la "vitalidad brillante de la raza de América" (OC VI, p. 200). Por lo tanto Martí, en su juicio sobre el carácter mexicano, hace suyos argumentos procedentes de la crítica de lo español y de la latinidad.

Aunque la disposición imaginativa parece ser vista por Martí como uno de los defectos españoles y latinos, la última cita hace notar una asociación semántica diferente, dado que con el adjetivo "brillante" se caracteriza de manera positiva a la raza americana, o sea indígena. Si se tiene en cuenta la vinculación estrecha entre el concepto de la brillantez y el de la imaginación, se llega a la conclusión de que el exceso de imaginación no se presenta solamente como característica de una cultura decadente, sino — por medio de una inversión argumentativa parecida a la arriba descrita — también como una cualidad positiva de los pueblos jóvenes. Este nexo se encuentra también en el pasaje siguiente, donde Martí comenta el talento retórico de los latinoamericanos:

Frecuente es en las tierras americanas el don de la palabra, y antes es aquí difícil hallar quien la tenga penosa: la exuberancia de estos pueblos vírgenes, se manifiesta poderosamente en todas las formas (OC VI, p. 236).

De esta manera, como veremos seguidamente con más detalle, la alabanza de lo brillante de la cultura americana forma parte de su revalorización estética.

También la segunda característica del carácter nacional mexicano criticada por Martí, la pereza, se explica como adopción de un argumento típico de la crítica de lo español. Como se puede ver nuevamente en el caso de Larra, este argumento ya aparece en la primera mitad del siglo XIX.¹¹ Vuelve a finales del siglo en los escritores del 98, vinculado esta vez al término "abulia".¹² Para Martí la "perezosa naturaleza de los mexicanos" (OC VI, p. 268) es, sobre todo, un obstáculo para el progreso

¹¹ Véanse por ejemplo los artículos "Vuelva Usted mañana" (*Obras de Larra*, t. 1, pp. 134-139) y "La vida de Madrid" (t. 2, pp. 38-41). Una crítica aún más pronunciada de la "holgazanería" española se encuentra en la obra de Donoso Cortés (véase "Cartas a Luis Veuillot, director del Universal", en: *Obras completas de Juan Donoso Cortés*, ed. Carlos Valverde, 2 tomos, Madrid 1970, tomo II, p. 472).

¹² Concepto propagado por Angel Ganivet en su *Idearium español* (véase *Obras completas*, 2 tomos, Madrid 1951, tomo I, pp. 291 ss.). Para los paralelismos entre la imagen de España de Martí y la de la generación del 98, véase Andino, *Martí y España*, pp. 107-124.

económico. Esto se ve en un pasaje en el cual reprocha a los mexicanos el tener demasiada confianza en los "exuberantes dones de la tierra", es decir, en la extracción de las materias primas, en vez de desarrollar las industrias transformadoras, lo que lleva a una invasión del mercado mexicano por productos extranjeros (OC VI, p. 369).¹³ Pero la pereza no sólo amenaza el progreso material, sino también la actividad espiritual. Como ejemplo Martí menciona el estancamiento de la vida teatral mexicana, estableciendo un nexo entre imaginación y pereza con la afirmación de que los espíritus más dotados de la primera se encuentran especialmente amenazados por la segunda. Aquí la argumentación vuelve a tener matices románticos:

O perezas de espíritu, o desalientos misteriosos que son, antes que vergonzosos, respetables, apartan a casi todas estas imaginaciones vivas de la vía real y sólida. Pésales el estudio, y gústales el vagar e ir descuidado de los sueños (OC VI, p. 295).

Como en el caso de la imaginación, el aserto de la pereza no supone, por lo general, ninguna especificación racial. Ahí, donde aparece, concierne ambos grupos étnicos. La cita siguiente lo expresa de una manera muy marcada: "la raza madre está bruta, y la raza occidental tiene hábitos mortales de señorío y de pereza [...]" (OC VI, p. 311). En la referencia a la "raza occidental" se ve muy claramente el nexo entre el concepto de la pereza y la crítica de lo español, incluyendo aquí la colonización española de América. La segunda parte de la cita, que se refiere a la actitud de Martí frente al indio, hace necesario un comentario más amplio.

La imagen del indio

A lo largo de los artículos del año 1875 la posición de Martí frente al indio no se encuentra exenta de contradicciones. La razón radica en las ambivalencias inherentes a su concepción del progreso que he destacado más arriba. Por una parte, correspondería a los elementos positivistas del pensamiento martiano el considerar a la raza indígena como estorbo para el progreso y el tacharla de "raza inferior". Aunque haya que decir en

¹³ cf. pp. 309 ss.

honor de Martí que no ha llegado nunca a esta conclusión,¹⁴ no escatima las caracterizaciones negativas de la vida y mentalidad primitivas de los indios mexicanos. Por otra parte, el componente rousseauista y romántico de la visión martiana del desarrollo histórico implica posibilidades de una valorización positiva de la vida indígena. Dado que el siguiente artículo del 10 de julio de 1875 abarca los dos componentes, será citado ampliamente:

Y esto es un pueblo entero; ésta es una raza olvidada, ésta es la sin ventura población indígena de México.

El hombre está dormido y el país duerme sobre él. — La raza está esperando y nadie salva a la raza. La esclavitud la degradó, y los libres los ven esclavos todavía: esclavos de sí mismos, con la libertad en la atmósfera, y en ellos; esclavos tradicionales, como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente. [...]

¿Quién despierta a ese pueblo sin ventura? ¿Quién reanima a ese espíritu aletargado? No está muerto: — está dormido. No rehúye, espera. El tomará la mano que le tiendan; él se ennoblece con el conocimiento de sí mismo, y esa raza, llena de sentimientos primitivos, de natural bondad, de entendimiento fácil, traerá a un pueblo nuevo una existencia nueva, con todo el adelanto que ofrece la moderna vida, con la pureza de afectos y de miras, el vigoroso empuje, la aplicación creadora de los que conservan el hombre verdadero en la satisfacción de sus apetitos, el cumplimiento de sus necesidades, y la soledad de una existencia escondida y tranquila (OC VI, p. 266).

En primer lugar hay que llamar la atención sobre la palabra clave "raza dormida" que Martí usa repetidamente para caracterizar a los indios y que aquí da lugar a una amplificación metafórica basada en las imágenes del sueño y del despertar. La imagen del indio que se desprende de estas metáforas es la de un ser inactivo e inconsciente. Sobre el fondo de las teorías raciales del siglo XIX, la cuestión de si Martí ve esta situación meramente como un resultado de un proceso histórico o como un rasgo esencial de los indios, llega a ser de especial interés. Obviamente el argumento predominante en este pasaje es el histórico, o sea, que la mentalidad pasiva de los indios resulta de siglos de esclavitud; pero pierde lo unívoco por la referencia a una sentencia fatídica que pesaría eternamente sobre los indios. El juicio negativo sobre los indios está aún más marcado

¹⁴ La postura crítica de Martí con respecto a las teorías de las razas se acentúa en sus textos posteriores. Véanse Jean Lamore: *José Martí et l'Amérique*, tomo I, pp. 17-55; Fernando Ortiz: *Martí y las razas*, La Habana 1953.

en otro pasaje, que forma parte de una crónica publicada dos semanas más tarde. Aquí Martí vuelve a hablar de la "indolencia" del indio, añadiendo "que el hombre inteligente está dormido en el fondo de otro hombre bestial" (OC VI, p. 283). La connotación biológica y, por lo tanto, esencialista que implica esta afirmación se acentúa en lo siguiente, donde Martí atribuye la miseria de los indios a la "constitución de la raza" (OC VI, p. 284).

Volvamos ahora a la primera cita para ver cómo Martí concibe una posible mejora de esta situación. Predomina al principio una actitud paternalista¹⁵ que halla su expresión en la imagen — tomada del repertorio de los tópicos romántico-sociales — de que el pueblo dormido aguarda su redención y necesita para ello una mano que le ayude. Pero luego se efectúa una media vuelta argumentativa a través de la cual el indio es sometido a una clara revalorización. De manera opuesta a la perspectiva crítica, que hacía parecer la existencia alejada de la civilización y del progreso como una forma de vida inferior, los "sentimientos primitivos" se consideran ahora como una cualidad positiva. Esta valorización se confirma por la cita de los conceptos rousseauistas de una "natural bondad" y de una "pureza de afectos y de miras" inherentes a la existencia primitiva. El hecho de que Martí considere ahora la vida retirada y restringida de los indios como condición previa para poder conservar al "hombre verdadero" significa una inversión total de los presupuestos que determinaban el juicio del indio. Mientras que, sobre el fondo de los ideales del progreso, lo primitivo de las circunstancias de la vida indígena se presentaba como una etapa previa, casi animal, a una existencia humana, ahora aparece como condición y medio para salvar lo auténticamente humano. Por lo tanto, la valorización negativa del indio, que corresponde al discurso positivista, es sustituida por una revalorización motivada por ideas rousseauistas y románticas acerca de la ejemplaridad de una vida natural. Pero al utilizar el discurso rousseauista, Martí no abandona el ideal del progreso. Más bien intenta vincular el ideal de una naturaleza originaria con el del desarrollo civilizador, creando la imagen de un nuevo pueblo que amalgama el carácter primitivo indígena con "todo el adelanto que ofrece la vida moderna". De esta manera el indio que espera la redención se vuelve a su vez un redentor. Siguiendo esta idea Martí declara en un artículo posterior:

¹⁵ cf. Lamore, op. cit., tomo II, pp. 37-38.

Nosotros estudiamos lo que nos traen de Francia; pero ellos nos revelarán lo que tomen de la naturaleza. De esas caras cobrizas brotará nueva luz (OC VI, p. 352).

Con esa utilización de conceptos tomados de discursos diversos y hasta opuestos, Martí hace muestra de un eclecticismo típico del pensamiento utópico latinoamericano posterior.

Para ilustrar otro aspecto más de la revalorización del indio y de su cultura en la obra de Martí se traspasará la serie de artículos de 1875. A lo largo de los años 1883 y 1884, Martí escribe en Nueva York para la revista *La América* una serie de contribuciones que tratan del arte indígena en Latinoamérica, refiriéndose sobre todo a México. En este contexto estético vuelve a una concepción idealizada de la cultura originaria de los indios. Recalca como rasgo característico principal del arte indígena, que lo diferencia del arte primitivo en Europa, el uso magistral del ornamento: "sólo al hombre de América es dable en tanto grado vestir como de ropa natural la idea segura de fácil, brillante y maravillosa pompa" (OC VIII, p. 334 s.). Con estas palabras ya se anticipa la concepción de Carpentier de un arte barroco arraigado en la naturaleza americana. Pero, como se puede constatar a continuación, el punto de partida para Martí no es, como para Carpentier, el concepto del barroco — por supuesto aún no disponible — sino el exotismo romántico:

La pompa de los samanes, la elegancia de las palmeras, la varia y brillante fronda que viste a los montes americanos, lucen en los restos de obras de autores indios que se salvaron de manos de obispos Landas y Zumárragas. No se quiebran los rayos del sol persa en más ricos matices sobre la montura de plata y piedras preciosas de aquellos caballeros de sable duro y túnica de seda, que en abundantes y fáciles colores se rompe, amplía como un manto, la frase india (OC VIII, p. 335).

Al elegir el Oriente como término de comparación y al evocar la imagen de un desfile de caballería persa provisto de múltiples colores, Martí se refiere a la imagen romántica del Oriente difundida por autores como Victor Hugo y Théophile Gautier. En este contexto se explica también el adjetivo "pintoresco" que Martí usa poco tiempo después para caracterizar los relatos de los indios. Finalmente, Martí constata resumiendo que el arte indígena se distingue por las "condiciones de esbeltez, armonía y color de la naturaleza americana" (OC VIII, p. 336). Este es otro ejemplo del procedimiento ecléctico de Martí, ya que a los elementos románticos se agregan juicios estéticos que se remiten más bien a las tendencias clasi-

cistas de la segunda mitad del siglo. Queda por decir que Martí intenta, en su juicio sobre el arte indígena, conciliar la oposición entre lo primitivo y lo moderno también en el campo de la estética. Mientras que, en los artículos del año 1875, interpreta el componente sensual del arte moderno como un fenómeno de la decadencia, tal sensualidad — evocada con el mismo concepto de "lo brillante"¹⁶ — se convierte, en el caso del arte indígena, una prueba del carácter auténtico de la cultura americana.

Conclusión

Después de haberse marchado del país en el año 1876 Martí regresa tan sólo una vez más a México en el año 1894. Sin embargo, continúa observando la situación de México muy atentamente desde lejos. Una prueba de ello son los textos de los años 1883 y 1884 a los que me referí en el párrafo anterior. En el año 1891 Martí presenta un resumen de los aspectos positivos de México al formular el "Discurso pronunciado en la velada en honor de México de la Sociedad Literaria Hispanoamericana". Al igual que en el año 1875 Martí quiere ver unidos en México lo primitivo y auténtico y el progreso. La ciudad de México se presenta como una mezcla de Tenochtitlán y París, en los mexicanos se funden la "virtud indispensable de lo nativo" y el "alma importada" (OC VII, p. 67). Además, parece ahora reconciliada la oposición entre imaginación y realidad, ya que Martí afirma que el "sentimiento romántico", que resulta de la naturaleza y de la historia del país, se encuentra en plena armonía con el "orden real" (OC VII, p. 67). Así Martí desarrolla la imagen de una síntesis ideal, que vuelve a aparecer de manera parecida en las concepciones utópicas de la historia latinoamericana de Rodó y Vasconcelos. Pero hay que destacar que también los dictámenes críticos de Martí del año 1875 remiten al futuro. Así, por ejemplo, la suposición crítica de que la imaginación de los mexicanos los aleja de las realidades del país vuelve en los textos de Samuel Ramos y de Octavio Paz.¹⁷ También el tema de una típica pereza o inercia mexicana se encuentra en varios autores posteriores, siendo explicada de manera diversa en cada caso: como motivada por

¹⁶ cf. arriba, p. 3.

¹⁷ Así Samuel Ramos habla de un "desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados, uno real y otro ficticio" (*Perfil del hombre y la cultura en México, Obras completas*, 2 tomos, México 1975, tomo I, p. 100). En *El laberinto de la soledad* Octavio Paz renueva este tópico en el párrafo sobre la "simulación mexicana" (ed. México 1972, pp. 35-38).

el clima,¹⁸ por la historia¹⁹ o por una falta de sentido de responsabilidad.²⁰ El hecho de que los argumentos de los textos juveniles de Martí sean desarrollados de esta manera por autores posteriores, refleja el papel central que representa dentro del pensamiento latinoamericano sobre el tema de la identidad.

¹⁸ De manera positivista, Julio Guerrero busca la razón de la "inercia de vivir" en "el rarecimiento del aire y su resequedad" (*La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social* [1901], México 1977, pp. 11-12).

¹⁹ Según Samuel Ramos, es, entre otras cosas, la "servidumbre colonial" que ha causado "la inercia de la voluntad" (*Perfil del hombre y la cultura en México*, pp. 106-107).

²⁰ En una argumentación de cuño existencialista, Leopoldo Zea considera la "irresponsabilidad" frente a la historia como causa de la inactividad mexicana ("El sentido de responsabilidad en el mexicano", en: *La filosofía como compromiso*, México 1952, pp. 172-191.)