



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: Naturaleza, sociedades y culturas en José Martí

Autor: Castro Herrera, Guillermo

Forma sugerida de citar: Castro, G. (1995). Naturaleza, sociedades y culturas en José Martí. *Cuadernos Americanos*, 3(51), 92-121

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IX, núm. 51, (mayo-junio de 1995).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# NATURALEZA, SOCIEDADES Y CULTURAS EN JOSÉ MARTÍ

Por *Guillermo* CASTRO HERRERA  
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
"JUSTO AROSEMENA", PANAMÁ

*Injétese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido, que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.*

José Martí, "Nuestra América"

## 1. El ámbito

JOSÉ MARTÍ, ES BUENO RECORDARLO, nació en Cuba en 1853. Su vida y su obra son, por tanto, las de un hombre de la segunda mitad del siglo XIX, proveniente además de la última sociedad colonial de la América Española, que apenas en 1868 había iniciado la que sería una lucha de treinta años por su independencia nacional. Por lo mismo, en 1881, cuando emigra a los Estados Unidos —desde donde empezará a expresar algún interés más o menos sistemático por las dimensiones sociales y ambientales del progreso, para usar el término dominante en la época—, Martí contaba tan sólo veintiocho años, y se encontraba en vísperas de culminar la primera gran fase de su maduración intelectual.

El balance político de esa primera fase no parecía muy prometedora. El movimiento de independencia al que se vinculara Martí desde los quince años de edad, y que a los dieciséis le costara ya pena de cárcel y destierro a España, había terminado por verse plagado por conflictos internos, hasta desembocar en una paz negociada con las autoridades españolas en 1878. El intento de continuar la lucha por parte de los dirigentes más radicales del movimiento tampoco había

tenido éxito y, para principios de la década de 1880, la actividad independentista cubana parecía ser ante todo cosa de pequeños grupos dispersos de exilia los, sobre todo en la ciudad de Nueva York.

No parecían haber tenido mejor éxito tampoco los empeños de Martí por vincularse a la reforma liberal triunfante en diversos países latinoamericanos. Por el contrario, su emigración final a los Estados Unidos estuvo precedida por su expulsión, abierta o tácita, de México en 1876, de Guatemala en 1878, y de Venezuela en 1881, tras conflictos con los regímenes de Porfirio Díaz, Justo Rufino Barrios y Antonio Guzmán Blanco. En el ínterin, entre su paso por Guatemala y un primer viaje a Nueva York en 1880, además, hubo un frustrado intento de reasentamiento en Cuba en 1879, que culminó con una nueva deportación a España acusado de conspirar a favor de la independencia de su país.

Todo ello, por otra parte, parece haber sido —más que el producto de un carácter quizás impetuoso en exceso— resultado del proceso de su maduración personal ante las contradicciones largamente percibidas —tanto por él como por otros jóvenes latinoamericanos de su tiempo y condición— en la ideología y la política liberales en las que se formó durante su primera juventud, particularmente durante su residencia en México entre 1875 y 1876. A ese primer periodo de su formación corresponden, por ejemplo, sus dudas de enero de 1876 sobre el curso a seguir una vez asegurado el triunfo de la Reforma Liberal.

Entonces, tras señalar la necesidad de evitar que “puedan verse en riesgo” los principios liberales, agregaba que debía ser otro “el trabajo principal” de su generación. “Hemos hecho”, decía, “muchas revoluciones de principios, pero todas éstas seran infructíferas mientras no hagamos una revolución de esencia”. La consumación de ese ideal político, a su vez, exigía ya una “unidad social” imposible mientras se siguiera siendo “a la par miserables y opulentos; hombres y bestias; literatos en las ciudades y casi salvajes en los pueblos”.<sup>1</sup>

Las naciones, agregaba, “no se constituyen con semejante falta de armonía entre sus elementos”. Y esto anunciaba, quizás, el primer paso en la trayectoria que aún lo llevaría en 1884 a distanciarse de los principales dirigentes del exilio cubano en Estados Unidos, precisamente debido a divergencias en torno a las formas de constitución y ejercicio de la autoridad política en el movimiento.

<sup>1</sup> José Martí, *Obras completas*, edición crítica, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1985, vol. 2, p. 254

Del 20 de octubre de aquel año, en efecto, data la carta famosa en que le dice Martí al general Máximo Gómez, héroe mayor de la guerra de 1868-1878 con quien colaboraba en la preparación de un nuevo alzamiento en Cuba, la frase que inauguraría el camino hacia su plena madurez intelectual y política: "Un pueblo no se funda, General, como se manda un campamento". Para agregar enseñanza:

¿Qué somos, General? ¿Los servidores heroicos y modestos de una idea que nos calienta el corazón, los amigos leales de un pueblo en desventura, o los caudillos valientes y afortunados que con el látigo en la mano y la espuela en el tacón se disponen a llevar la guerra a un pueblo, para enseñorearse después de él? ¿La fama que ganaron Uds. en una empresa, la fama de valor, lealtad y prudencia, van a perderla en otra?... El dar la vida sólo constituye un derecho cuando se la da desinteresadamente.<sup>2</sup>

El país en el que Martí residiría hasta 1895, por otra parte, se encontraba en los comienzos de la formidable transición que treinta años después lo llevaría a una posición de hegemonía indiscutible entre las potencias noratlánticas que por entonces iniciaban las disputas por el reparto del mundo, y que desembocarían en la Gran Guerra de 1914-1918. El rasgo más visible y conocido de esa primera etapa de transición lo constituye el desarrollo de los grandes monopolios que surgían de la fusión del capital financiero y el capital industrial.

Martí parece haber sido uno de los primeros latinoamericanos cultos de su tiempo en captar las implicaciones sociales que se derivaban de la traducción, en poderío político, del poder económico así acumulado por esa nueva forma de organización del capitalismo norteamericano. "El monopolio", llegó a decir ya en 1884, "está sentado, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres". Y agregaba:

Todo aquello que se puede emprender está en manos de corporaciones invencibles, formadas por la asociación de capitales desocupados a cuyo influjo y resistencia no puede esperar sobreponerse el humilde industrial que empeña la batalla con su energía inútil y unos cuantos millares de pesos. El monopolio es un gigante negro. El rayo tiene suspendido sobre la cabeza. Los truenos le están zumbando en los oídos. Debajo de los pies le arden volcanes. La tiranía acorralada en lo político, reaparece en lo comercial. Este país industrial tiene

<sup>2</sup> José Martí, *Obras completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, vol. 1, pp. 177-178. En adelante, *OC*.

un tirano industrial. Este problema... es uno de aquellos graves y sombríos que acaso en paz no puedan decidirse, y ha de ser decidido aquí donde se plantea, antes tal vez de que termine el siglo.

Por la libertad fue la revolución del siglo XVIII; por la prosperidad será la de éste.<sup>3</sup>

Y, en efecto, para mediados del decenio las “Escenas Norteamericanas” que Martí redactaba para diversos periódicos latinoamericanos empiezan a otorgar un espacio cada vez mayor a los problemas internos asociados a esa situación en los Estados Unidos, como para fines de esa década y principios de la siguiente dedicaría Martí una atención creciente a las implicaciones de esos hechos para la política exterior de Washington y para las relaciones hemisféricas. Con todo, ni el sentido de ese periodo de la historia norteamericana, ni su caracterización en Martí, se agotan en esta dimensión eminentemente social de sus conflictos.

El surgimiento del capitalismo monopólico en los Estados Unidos, en efecto, abarca otras dimensiones de gran importancia, aunque mucho menos conocidas entre nosotros. Se trata, por ejemplo, del proceso de transformaciones en la vida social, la economía y la cultura de los Estados Unidos asociadas al agotamiento gradual de la enorme frontera interior que hasta la década de 1880 permitió a las fuerzas productivas de aquel país expandirse hacia dentro del territorio norteamericano para someter a su control recursos naturales —en particular, tierras, bosques y minerales— que en su momento parecieron inagotables.

La clausura oficial de la frontera interior en 1890, a su vez, contribuiría al despliegue de dos tendencias que vendrían a ser características de la relación de los Estados Unidos con el mundo natural. Por un lado, la lucha por la conservación de los recursos naturales en el propio territorio norteamericano, incluyendo el uso sustentable de los mismos; por otro, la expansión hacia el exterior en nombre de la lucha por el control de recursos naturales estratégicos —en particular, energéticos, minerales y alimenticios— en ultramar, y de los mercados asociados a los mismos.

La relación entre estas tendencias constituye uno de los problemas clave de esta historia. Sin duda, la expansión hacia el exterior contribuyó a disipar la energía acumulada dentro del país por los debates en torno al conservacionismo. Pero, y sobre todo, el desarrollo del interés en la conservación de los recursos naturales en los

<sup>3</sup> José Martí, *OC*, vol. 10, pp. 84-85.

Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX se vio asociado en múltiples sentidos a aquella corriente democrática de la cultura norteamericana que, a partir de Tom Paine y Thomas Jefferson, se continuaba en el clima cultural de la década de 1880 en la presencia o la influencia de intelectuales y reformadores sociales como Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman y Henry George, con los que Martí demostraría desde muy temprano una intensa afinidad.

En este terreno, la cultura norteamericana se nos presenta como un campo sin verdadero equivalente entre nosotros. Es posible, por ejemplo, rastrear hasta el siglo XVII las primeras medidas encaminadas a la conservación de los bosques y la vida silvestre en las colonias inglesas de América del Norte, por razones estrictamente utilitarias.<sup>4</sup> Y, para mediados del XIX, el panorama se presenta ya rico y diverso.

Entre 1844 y 1850 se organizan las primeras asociaciones cívicas para la conservación de la vida silvestre en Nueva York. En 1854 se publica el *Walden*, de Thoreau, que constituye hasta hoy "un clásico" para los norteamericanos "que comprendieron la sabiduría de las protestas de Thoreau contra la explotación irracional de la naturaleza".<sup>5</sup>

1860, en particular, es el año escogido por Donald Worster (1973) como punto de partida de lo que llama el "periodo formativo" del ambientalismo norteamericano, que se extendería hasta

<sup>4</sup> "En 1626, apenas seis años después de fundada la colonia, Plymouth aprobó una ordenanza que controlaba el corte y la venta de madera. La idea era conservar un valioso recurso... La primera ley de caza, una veda de seis meses para el cervo, apareció en Rhode Island en 1639. Patos, pavos y salmones, todos criaturas útiles para los colonos, recibieron protección desde temprano. Hacia la década de 1730, existían guardabosques encargados del cumplimiento de las leyes de conservación". Por otra parte, el Acta de Grandes Estanques de Massachusetts de 1641 proclamó el derecho del público a utilizar para la caza y la pesca cualquier cuerpo de agua de extensión superior a diez acres. Esto señaló la primera aparición en la historia política de los Estados Unidos de la idea de que un elemento significativo del medio ambiente no debería ser controlado privadamente, en detrimento de los intereses de la sociedad. La disposición expresaba el principio de que aquellas partes del medio ambiente de importancia trascendente para la sociedad no deberían ser poseídas de una manera que impidiera el beneficio público", Roderick Nash, "The roots of American environmentalism", en John R. Stilgoe, Roderick Nash y Alfred Runte, *Perceptions of the landscape and its preservation*, Indianapolis, Indiana Historical Society, 1984 (*Lectures*, 1983), pp. 34-35.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 43.

1915.<sup>6</sup> Y, en efecto, los acontecimientos que permiten entrever lo estrecho de la relación entre el desarrollo del ambientalismo, las iniciativas ciudadanas y la acción gubernamental en materia de conservación se suceden con rapidez creciente desde entonces.

En 1864, por ejemplo, mientras George Perkins Marsh da a conocer su *Man and Nature*, es creado por iniciativa ciudadana el parque estatal de Yosemite, en California, "para uso público, balneario y de recreación".<sup>7</sup> Durante la década de 1870, empieza a tomar forma un movimiento en favor de la conservación forestal. En 1874 —en parte como reacción a devastadores incendios de bosques ocurridos tres años antes— se instaura el Día del Arbol, y el Congreso establece una División Forestal en el Departamento de Agricultura.

Entretanto, se agudizaban sin cesar las tensiones y conflictos entre conservacionistas, colonos y grandes empresarios por el acceso a los recursos naturales del Oeste. En 1878, el explorador y naturalista John Wesley Powell —quien llegaría a ser uno de los fundadores de la National Geographic Society— presenta al Congreso su *Informe sobre las tierras de la región árida de los Estados Unidos*, donde condiciona la posibilidad de hacer productivos esos suelos al desarrollo de obras de regadío cuyo uso eficiente exigiría una cultura organizada en torno a la cooperación, y no al individualismo, a partir de experiencias como las de "los indios y los mormones, que habían vivido con éxito en el marco de las limitaciones físicas del Oeste".<sup>8</sup>

Para fines de la década y principios de la de 1890, el movimiento conservacionista encontró un nuevo impulso con la fun-

<sup>6</sup> La antología con que Worster intenta probar esa afirmación recoge dieciocho artículos de dieciséis autores distintos, que abordan temas que van desde la utilidad del estudio de la naturaleza hasta los problemas de la ecología humana en las ciudades y la formación del movimiento conservacionista. Nueve de esos textos fueron publicados antes de la llegada de Martí a los Estados Unidos, o durante sus años de residencia en aquel país. Sus reportajes sobre los problemas del desarrollo urbano de Nueva York y las condiciones de vida de los pobres en esa ciudad, por ejemplo, sugieren el contacto de Martí con autores como el arquitecto Frederick Law Olmstead, y el higienista público Edward Dalton. De los autores antologados por Worster, sin embargo, sólo aparece en las *Obras completas* una brevísima referencia a unas anotaciones de John Muir —el fundador del Sierra Club, en 1892—, sobre la vegetación en torno a una cascada del río Yosemite, en el *Cuaderno de Apuntes* núm. 18, del año 1894.

<sup>7</sup> Roderick Nash, *op. cit.*, p. 46.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 40.



dación del Sierra Club, promovido por el naturalista-explorador John Muir para organizar la defensa ciudadana del parque Yosemite ante la propuesta de represar el río del mismo nombre. Antes, en 1888, ‘deportistas de la clase alta, encabezados por Teodoro Roosevelt’ habían fundado el Boone and Crockett Club para proteger el hábitat de las presas que cazaban, y en 1886 y 1896 era fundada, en Nueva York y Massachusetts, la Sociedad Audubon, para ‘ayudar a la causa de la preservación de las especies’.

De esta manera, para 1881 ya estaba en marcha el proceso de formación de un movimiento ambientalista cuya riqueza y complejidad se expresan, por ejemplo, en las dificultades que plantea la clasificación de sus tendencias para los propios historiadores norteamericanos. Así, Joseph Petulla (1980) propone ordenar ese desarrollo en torno a tres tendencias —biocéntrica, ecológica y económica—,<sup>9</sup> mientras Roderick Nash (1984) plantea la presencia de una corriente utilitaria, una estética y otra propiamente ecológica en el proceso, siendo las dos primeras relevantes en el siglo XIX, mientras la tercera sólo vendría a manifestarse en el XX.

El utilitarismo, dice Nash, proporciona los argumentos ‘más antiguos y más persuasivos’ en favor de la conservación, pues se ocupa del medio ambiente debido a que éste es útil para la gente. En esta perspectiva ‘estrictamente antropocéntrica’ los árboles son vistos ‘como madera en potencia, y la vida silvestre como carne en la olla’, con lo cual se aspira a ‘garantizar que los beneficios del uso de los recursos continuarán indefinidamente’, subordinando ‘la ganancia inmediata al rendimiento sostenido’.<sup>10</sup>

Por su parte, las consideraciones estéticas ‘constituyen una segunda raíz, si bien más débil, del impulso conservacionista en la historia norteamericana temprana’. Esta perspectiva —que ‘pone al espíritu humano a la par del estómago humano’— encuentra antecedentes en la fundación de Pennsylvania, que incluyó disposiciones en 1681 para mantener el equilibrio entre los bosques y los campos

<sup>9</sup> La diferencia entre las dos primeras, dice, se manifestaría ante todo ‘en el compromiso del observador, sea con los derechos de la propia naturaleza, o con un modelo científico explicativo del modo en que la naturaleza se organiza a sí misma’, mientras la tercera se vincularía directamente a los problemas del aprovechamiento sostenido de los recursos naturales, Joseph Petulla, *American environmentalism. Values, tactics, priorities*, College Station y Londres, Texas A&M University, 1980, pp. 30-31.

<sup>10</sup> Roderick Nash, *op. cit.*, p. 34.

abiertos, aunque lo fundamental de su desarrollo tiene lugar al calor del conflicto entre el deseo de conservación y el voraz apetito por los recursos naturales que caracterizó la colonización del país hasta bien entrado el siglo XIX.

Entre los factores que finalmente concurren a moderar ese impulso original de despilfarro, Nash resalta el aporte de los naturalistas —botánicos y ornitólogos en particular—, que vieron en la vida silvestre elementos valiosos en sí mismos, y no sólo materias primas para la producción. “Escritores, poetas y pintores”, agrega, “formularon un argumento estético a favor del valor de la naturaleza”. Pero, además, todo ello vino a concurrir en un momento en el que empezaba a florecer un nacionalismo cultural que reclamaba la necesidad de crear símbolos de la cultura norteamericana que la distinguieran “de otras más ricas y antiguas del Viejo Mundo”.<sup>11</sup> Y aquello que Estados Unidos poseía en abundancia era, justamente, “una cantidad y una calidad de vida silvestre sin equivalente en el exterior”, lo que a su vez favoreció la protección de los espacios donde esa vida se manifestaba aún en todo su esplendor, como el Gran Cañón del Colorado.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> A la larga, durante la administración de Teodoro Roosevelt y bajo la guía de Gifford Pinchot, director del Servicio Forestal y amigo personal del presidente, el conservacionismo llegaría incluso a ser promovido como “una causa apolítica que podría unir tanto a los ricos como a los pobres de la nación en torno a un propósito moral común”, ante una circunstancia en la que se percibían con preocupación “síntomas de una hostilidad de clases cada vez más amplia” en el país. Donald Worster, ed., *American environmentalism. The formative years, 1860-1915*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1973. A partir de la idea de que el “primer deber” de la raza humana era “controlar la tierra sobre la que vive”, Pinchot definiría el conservacionismo proponiendo “el desarrollo de nuestros recursos naturales y su pleno aprovechamiento por esta generación” y, enseguida, que esos recursos fueran “preservados y desarrollados para el beneficio de la mayoría, y no simplemente para ganancia de unos pocos”, en Donald Worster, *American environmentalism. The formative years, 1860-1915*, Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1973, pp. 84, 86-87.

<sup>12</sup> Roderick Nash, *op. cit.*, p. 43. Resulta sugerente, por otra parte, cotejar estas apreciaciones de Nash con las planteadas por Alexander Spoehr sobre las manifestaciones del mismo fenómeno a mediados del siglo XX: “Los principios estéticos subyacentes al movimiento conservacionista norteamericano podrían ser vistos, quizás, como la reacción de una minoría ante el punto de vista urbano dominante. La conservación... constituye un esfuerzo para proteger al hombre moderno de sí mismo. Hasta donde sé, no es posible encontrar tales esfuerzos entre pueblos preliterateos que viven en pequeñas comunidades en una relación personal y estrecha con la naturaleza. Entre ellos... sospecho que la apreciación estética de la

Ese nacionalismo cultural, por otra parte, tenía una vertiente exterior de rasgos mucho menos gratos para un latinoamericano como Martí. Desde mediados del siglo XIX, en efecto, la expansión territorial de los Estados Unidos se había visto acompañada de un constante empeño de justificación ideológica. Ya en 1845, John O'Sullivan formuló con singular éxito, desde el periódico *Morning News*, la idea de que la incorporación de los territorios norteamericanos y la absorción de quienes los poblaban era parte de un "Destino Manifiesto" de los Estados Unidos. Y para 1890, como señala Jean Lamore, "los expansionistas encuentran a sus ideólogos" en hombres como el historiador Frederick Jackson Turner, el teórico de la "frontera".<sup>13</sup>

Turner, en efecto, plantearía en 1893 que la colonización de la frontera interior había constituido "un proceso decisivo en la formación del carácter nacional de los Estados Unidos". Se trataba, decía, de una experiencia "que había devuelto la vida a una cultura europea decrepita, y otorgado a América y al mundo un impulso democrático".<sup>14</sup>

Así planteado, el mito de la frontera —de larga gestación, por otra parte, como lo prueban las alusiones al mismo que hace Martí en su discurso "Madre América", de diciembre de 1889— ofreció a los expansionistas norteamericanos "una doctrina geopolítica que los lleva a buscar incesantemente nuevas áreas de expansión".<sup>15</sup> Y debe considerarse aquí, además, la influencia de la obra de Herbert Spencer en el esfuerzo por encontrar en el desa-

naturaleza es un hecho común de la vida cotidiana", Alexander Spoehr, "Cultural differences in the interpretation of natural resources" (1956), en William L. Thomas, ed., *Man's role in changing the face of the earth*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, p. 100.

<sup>13</sup> Jean Lamore, "Historia y 'biología' en la 'América mestiza' de José Martí", *Anuario del Centro de Estudios Martiianos* (La Habana), núm. 2 (1979), pp. 92-110.

<sup>14</sup> Donald Worster, *Nature's economy. A history of ecological ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 218.

<sup>15</sup> Ya en 1861, por ejemplo, Thoreau pudo aludir en su ensayo *Life without principle* a que "El último recurso de nuestra energía ha sido el saqueo de cementerios en el Istmo de Darién, una empresa que parece estar en sus comienzos puesto que, según los últimos informes, ha pasado su segundo debate en la legislatura de Nueva Granada un acta que regula este tipo de minería; y un corresponsal del *Tribune* escribe: 'En la estación seca, cuando el clima permuta la adecuada prospección del país, sin duda serán encontradas otras ricas guacas (esto es, cementerios)'"', Henry David Thoreau, *The portable Thoreau*, Carl Bode, ed., Nueva York, Penguin Books, 1985, p. 642.

rollo de la biología y el evolucionismo elementos de legitimación de esa ideología expansionista.

Al respecto, se asiste entonces “a una confusión entre los dominios de la biología y de la sociología”, que lleva a aplicar los conceptos darwinianos a la explicación de los hechos sociales, de un modo criticado tanto por el propio Darwin y por Huxley como por Federico Engels en su *Dialéctica de la naturaleza*. Esto, sin embargo, “no fue óbice para que los conceptos darwinianos acerca de la lucha por la vida y de la supervivencia de los más aptos se convirtieran en dogmas sociológicos en el mundo anglosajón: del pluralismo racial de los biólogos se pasó al darwinismo social”.<sup>16</sup>

Estos hechos ponen en evidencia las contradicciones que animaron el diálogo entre Martí y la cultura noratlántica de su tiempo en el campo de las relaciones entre lo social y lo natural. En efecto, la afinidad martiana con la vertiente democrática de ese campo sólo puede ser comprendida tomando en cuenta lo intenso y constante de su rechazo y su crítica a aquella otra que, por entonces, buscaba en la experiencia de la conquista de la frontera interior —la de aquellos bosques donde “el aventurero taciturno caza hombres y lobos, y no duerme bien sino cuando tiene de almohada un tronco recién caído o un indio muerto”—,<sup>17</sup> y en la obra de científicos como Darwin, bases ideológicas que justificaran el renovado expansionismo norteamericano.

## 2. El campo y sus tiempos

EL modo en que Martí captó y enfrentó esas contradicciones se expresa, en primer término, en la forma en que su obra organiza el campo cultural en el que tiene lugar el diálogo que nos interesa. Esa organización puede ser rastreada, por ejemplo, a través de las principales referencias que aparecen en la obra martiana a un conjunto de figuras clave en las ciencias naturales y humanas del mundo noratlántico de su tiempo, entre las cuales destacan las de Alexander von Humboldt, Henry David Thoreau, Charles Darwin y Herbert Spencer.

Ese conjunto es por demás significativo. Humboldt y Darwin, como se sabe, constituyen figuras cimeras en el desarrollo de las ciencias naturales en la primera y la segunda mitades del siglo XIX, y su obra tuvo además una vasta influencia en el conjunto de la cultura occidental de su tiempo. Thoreau, a

<sup>16</sup> Jean Lamore, *op. cit.*, pp. 93-98.

<sup>17</sup> José Martí, *OC*, vol. 6, p. 135.

mediados del siglo, y Spencer a finales, por su parte, se destacaron sobre todo por su capacidad para traducir esa influencia nueva de las ciencias naturales en propuestas de vida y, sobre todo en el caso del segundo, de doctrina social y de política.

Las referencias a esos autores facilitan, así, tanto la tarea de valorar el grado y la forma de su influencia en el pensamiento martiano como la de seguir la evolución de las posturas de Martí frente a ellos a lo largo del tiempo. Esto, a su vez, constituye un recurso imprescindible para establecer de manera más precisa los términos en que cabe hablar de la universalidad de la obra martiana, no sólo como conocimiento y capacidad de divulgación de lo producido en este campo de las culturas noratlánticas, sino y sobre todo en su capacidad para dialogar con esas culturas —y construir sus juicios respecto de ellas— desde una perspectiva latinoamericana.

Algunos hechos de interés para esta valoración resaltan de inmediato. Por ejemplo, que las referencias explícitas a los autores en cuestión se inician con Humboldt y Spencer a partir del año 1880 —cuando Martí inicia su prolongada y fructífera relación con la cultura norteamericana—, en textos escritos en inglés para medios de prensa de los Estados Unidos. Darwin y Thoreau, por su parte, aparecen a partir de 1881 en artículos escritos para *La Opinión Nacional*, de Caracas, y en anotaciones hechas ese mismo año en los *Cuadernos de Apuntes* núm. 5 y núm. 7 del propio Martí. A partir de allí, todos ellos seguirán figurando en la obra martiana hasta 1894, si bien con ausencias totales en los años 1884, 1891 y 1893.

Lo importante de las referencias, sin embargo, no radica tanto en su abundancia como en las funciones que cumplen dentro de la obra martiana. En los 25 volúmenes de las *Obras completas* de Martí, por ejemplo, el nombre de Darwin es mencionado en 33 ocasiones; el de Humboldt, en 16, y los de Spencer y Thoreau, en 13 cada uno.<sup>18</sup> En todos los casos, sin embargo, se hace referencia a ellos como elementos de un universo mucho más amplio, en el que aparecen nombres significativos hasta hoy —como el de Charles Lyell, fundador de la geología moderna—, junto a otros que ya no figuran en la memoria inmediata del lector educado, como Brotteneck.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> El número total de menciones al nombre de Darwin aumentaría a 41 si se tomaran en cuenta todas las que se hacen en el artículo "Darwin ha muerto", como el de las de Spencer aumentaría a 14 si se tomaran en cuenta las de "La futura esclavitud", que han sido contados sólo una vez.

<sup>19</sup> Tampoco aparecen en una obra de consulta general de valor universalmente aceptado como la *Enciclopedia Británica*.

Dentro de ese universo, por ejemplo, el nombre de Humboldt actúa sobre todo como un referente de prestigio, talento y buena educación en textos dedicados a semblanzas de personalidades de un pasado todavía reciente en vida de Martí, como es el caso del pensador cubano Antonio Bachiller y Morales.<sup>20</sup> En cambio, son escasas las referencias al contenido de la obra del geógrafo y naturalista alemán, y en ninguna lo menciona como referente de valoración para el pensamiento de los contemporáneos de Martí.

El nombre de Darwin, por el contrario, aparece aquí como un importante referente de seriedad y dedicación en el trabajo científico, y los rasgos más generales de su obra son objeto de comentario bien informado, sobre todo en relación al problema de la universalidad del conocimiento en un mundo signado por la inequidad, entre los hombres como entre sus naciones.<sup>21</sup> Darwin, en efecto, constituyó en múltiples sentidos la figura más importante del mundo cultural del Occidente noratlántico que conoció Martí. De él pudo decir Alexander Spoehr, por ejemplo, que “abrió nuestros ojos al funcionamiento de la naturaleza orgánica, y su modo de pensamiento condujo al descubrimiento de nuevos hechos y relaciones en

<sup>20</sup> “Nació en los días de Humboldt”, dice Martí de Bachiller en 1889, “de padre marcial y de madre devota, el niño estudioso que ya a los pocos años, discutiendo en latín y llevándose cátedras y premios, confirmó lo que Humboldt decía de la precocidad y rara ilustración de la gente de la Habana, ‘superior a la de toda la América antes de que ésta volviese por su libertad, aunque diez años después ya muy atrás de los libres americanos’”, José Martí, *OC*, vol. 5, p. 144.

<sup>21</sup> En el mismo sentido, también, se refiere Martí a Huxley en la “Sección Constante” que por entonces mantenía en *La Opinión Nacional*, de Caracas. “Entre los que se ocupan de los adelantos de la ciencia moderna, ansiosa de explicarse el misterio de la vida, y que rechaza con buen acuerdo todo medio extranatural, o sobrenatural para examinar la naturaleza — nadie desconoce el nombre meritorio del profesor Huxley”, quien “anda a la par de Darwin y de Haeckel”. Sus obras, añade, “se señalan... por su absoluta independencia en el pensamiento; por la primacía del pensamiento neto y sólido sobre la frase, que no ofusca al pensamiento, sino le sirve y le obedece; y por su saludable falta de respeto a toda doctrina convencional, o teoría impuesta”. Por entonces, había publicado Huxley un ensayo “sobre ‘La ciencia y la cultura’... (de) gran aplicación... en nuestras tierras, cuyos mayores males vienen tal vez de que la masa de hombres inteligentes, llamados a dirigir, reciben una instrucción, no sólo principalmente, sino exclusivamente, literaria”, pues un hombre “de estos tiempos” educado de esa manera “es como un mendigo flaco y hambriento, cubierto con un manto esmaltado de joyas, de riquísima púrpura. A Neso lo devoró su túnica; y a nosotros, este manto esmaltado de joyas”, José Martí, *OC*, vol. 23, p. 301.

el mundo viviente', en cuanto se ocupó 'del hombre como parte de una amplia y dinámica biocenosis... sujeta a los mismos procesos y regularidades' que las demás.

Pero es en su calidad de antropólogo que Spoehr llega a hacer uno de los comentarios más sugerentes para la reflexión sobre el lugar ocupado por Darwin en el universo cultural martiano. "En su punto de vista sobre la integración del hombre con el mundo natural", dice, "Darwin podría ser considerado muy cercano al modo en que los pueblos preliterarios ven a la naturaleza", salvo en la diferencia fundamental de que desarrolló su punto de vista a partir de la observación de la realidad, mientras esos pueblos lo hacen "a partir de leyendas y mitos creados por el hombre". Darwin, así, "dejó a sus sucesores el concepto del hombre como parte de la naturaleza, cualesquiera fuesen las cualidades... que lo distinguieran de otras formas de vida".<sup>22</sup>

No es de extrañar, planteado así el problema, que las referencias a Darwin por parte de Martí constituyan una de las manifestaciones más puras del diálogo entre culturas que aquí nos interesa. Martí, por ejemplo, pone cuidado en destacar a un tiempo la importancia de las ideas de Darwin para sostener la existencia de una identidad fundamental en el género humano, y el papel desempeñado por la naturaleza americana en el surgimiento y desarrollo de esas ideas: "El genio de este hombre", dice en 1882, "dio flor en América; nuestro suelo incubó; nuestras maravillas lo avivaron; lo crearon nuestros bosques suntuosos; lo sacudió y puso en pie nuestra naturaleza potentísima".<sup>23</sup>

Y, como para darle un aliento aún mayor a lo que propone, el artículo que Martí dedica a la muerte del sabio inglés incluye algunas de las descripciones más ricas y potentes del mundo natural americano —las selvas de Brasil, las pampas argentinas, la Patagonia y la Tierra del Fuego, el centro y el Norte Chico chilenos—, creadas por nuestra literatura. "A caballo", dice Martí, anduvo Darwin "la América frondosa", y en ella "vio valles como recién hechos de fango; vio ríos como el Leteo; navegó bajo toldo de mariposas, y bajo toldo de truenos; asistió en la boca del Plata a batallas de rayos; vio el mar luciente, como sembrado de astros; pues ¿las fosforescencias no son como las nebulosas de los mares?". Para agregar enseguida:

<sup>22</sup> Alexander Spoehr, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>23</sup> José Martí, *OC*, vol. 15, p. 374.

Aguárdase a monarca gigantesco cuando se entra en la selva brasileña, e imagínale el espíritu sobrecogido con gran manto verde, como de falda de montaña, coronado de vástagos nudosos, enredada la barba en lianas luengas, y apartando a su paso con sus manos, velludas como piel de toro añoso, los cedros corpule. tos. Toda la selva es bóveda, y cuelgan de los árboles guinaldas de verde heno. De un lado trisca, en manada tupida, el ciervo alegre; de otro, se alzan miles de hormigas que parecen cerros, y como aquellos volcanes de lodo del Tocuyo que vio Humboldt; ora, por entre los pies del caminante, salta el montón con el hocico horadador, el taimado *tucutuco*; ora parece brindando sosiego un bosquecillo de mandiocas, cuya harina nutre al hombre, y cuyas hojas sirven de regalo a la fatigada cabalgadura. Ya el terrible vampiro saja y desangra, con su cortante boca, el cuello del caballo, que más que relincha, muge; ya cruza travesando el guainumbí ligero, de alas transparentes que relucen y vibran.<sup>24</sup>

Y al mismo tiempo, desde la perspectiva de ese aporte americano juzga Martí la obra de Darwin en su doble dimensión, científica y filosófica. “Cargada así la mente”, dice, “volvió el sabio de América a Europa”. Y, ya en su patria, echaba “con los ojos mentales, a andar a la par los animales de las diversas partes del globo”, pero también recordaba “más con desdén de inglés que con perspicacia de penetrador, al bárbaro fueguino, al africano rudo, al ágil zelandés, al hombre nuevo de las islas del Pacífico”. Y de ello había resultado, para Martí, que Darwin —“como no ve el ser humano en lo que tiene de compuesto, ni pone mientes cabales en que importa tanto saber de dónde viene el efecto que le agita y el juicio que le dirige, como las duelas de su pecho o las murallas de su cráneo”—, diera en pensar “que había poco del fueguino a los simios, y no más del simio al fueguino que de éste a él”.

Con todo, el modo y los propósitos con que acudía a dialogar Martí resaltan en el párrafo con que concluye el artículo que dedica a la memoria del naturalista inglés, en cuya teoría de la evolu-

<sup>24</sup> José Martí, *OC*, vol. 15, p. 376. Para conducir diciendo cómo se abre “un tanto el bosque, mojado recientemente por la lluvia, y se ve, como columna de humo, alzarse del follaje, besado del sol, un vapor denso, y allá se ve la espléndida montaña, envuelta en vagas brumas. Mezclan sus ramas mangos y canelos, y el árbol de pan pródigo, y la jaca que da sombra negra, y el alcanfor gallardo, esbelta es la mimosa, elegante el helecho la trepadora, corpulenta”. Y cómo “en medio de la noche, lucen los ojos del cocuyo airado que dan viva lumbré como la que enciende en el rostro humano la ira generosa. Y grazna el cucú vil, que deja sus huevos en los nidos de otros pájaros. El día renace, y se doblan ante la naturaleza solemne y coloreada, las trémulas rodillas”, *ibid.* De todo esto yo mismo doy fe, tras haber trabajado en las selvas de la costa atlántica de mi propio país.



ción veía un firme respaldo a su convicción sobre la capacidad de la América Española para ingresar al mundo moderno, y competir con éxito en él:

Bien vio a pesar de sus yerros, que le vinieron de ver, en la mitad del ser, y no en todo el ser, quien vio esto; y quien preguntó a la piedra muda, y la oyó hablar; y penetró en los palacios del insecto, y en las alcobas de la planta, y en el vientre de la tierra, y en los talleres de los mares. Reposa bien donde reposa: en la abadía de Westminster, al lado de héroes.<sup>25</sup>

A diferencia de lo que ocurre con Humboldt y Darwin, sin embargo, la relación establecida por Martí entre Spencer y Thoreau ni es sucesiva ni está referida al progreso del conocimiento. Esta relación, por el contrario, es planteada como simultánea, y vinculada a dos de los muchos rostros posibles de la modernidad de ese mundo al que se encaminaba la América de Martí. Aquí, las observaciones martianas se ven referidas a los problemas relativos al lugar del individuo en la sociedad, y a la calidad de sus relaciones con sus semejantes. Y de ello resulta, además, que apunten en una dirección que podría resultar sorprendente para algunas visiones de la evolución de la cultura latinoamericana y del lugar de la obra de Martí dentro de ella.

Dentro de esas visiones, por ejemplo, parece darse por supuesto que, inmerso Martí en el clima dominante en la cultura latinoamericana de su tiempo, tendrían que ser clave en su obra temas como los del positivismo y el darwinismo social. A primera vista, incluso, esa impresión parecería verse confirmada con la expresión famosa de 1889, tantas veces citada, en la que describe cómo se había venido saliendo de “aquella América enconada y turbia” del pasado, para llegar

a pujo de brazo, a nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, franca y vigilante, con Bolívar de un brazo y Herbert Spencer de otro; una América sin suspicacias pueriles, ni confianzas cándidas, que convida sin miedo a la fortuna de su hogar a las razas todas.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> José Martí, *OC*, vol. 15, p. 380.

<sup>26</sup> Porque esa América sabe que es “la de la defensa de Buenos Aires y de la resistencia del Callao, la América del Cerro de las Campanas y de la Nueva Troya”, agrega Martí en el discurso pronunciado el 19 de diciembre de 1989 en la Sociedad Literaria Hispanoamericana en Washington, a la que ya hicimos referencia, José Martí, *OC*, vol. 15, p. 139.

No se trata aquí de poner en duda que el nombre de Spencer figure ya en la obra temprana de Martí como un paradigma de modernidad, dentro de una historia del progreso humano que se contaba "en los puertos llenos de buques, en las fábricas pobladas de obreros, en las ciudades ennegrecidas por el humo de las fraguas, en las calles obstruidas por los carros, en las escuelas llenas de niños y en los árboles cargados de frutos". Al respecto, por ejemplo, dirá de los españoles, en un artículo publicado en 1880, que

empiezan a comprender que en el movimiento general del progreso ellos también deben ocupar un puesto y... como el mundo entero razona y las fábricas de vapor ocupan inmensos arsenales, ellos a su vez deben razonar con el mundo, trabajar en las fábricas y buscarse sitio entre los que piensan como Herbert Spencer, se quejan como Heine, dudan como Byron y desprecian como Leopardi.<sup>27</sup>

Sin embargo, la valoración del papel que ese paradigma desempeña en el desarrollo del conjunto del pensamiento martiano tendría que atender a dos hechos que ya afloran con toda evidencia en la obra de Martí en la primera mitad de aquella década. En primer lugar, al reseñar en 1884 el libro de Spencer *La futura esclavitud*, Martí somete a severa crítica el modo en que son abordados allí los problemas sociales, dejando a un lado toda noción de solidaridad hacia los más pobres y desamparados.

Así, tras reconocerle razón a Spencer cuando señala los peligros que podrían resultar de "la acumulación de funciones en el Estado, que vendrían a dar en esa dolorosa y menguada esclavitud", Martí cuestiona que no señale además

con igual energía, al echar en cara a los páuperos su abandono e ignominia, los modos naturales de equilibrar la riqueza pública dividida con tal inhumanidad en Inglaterra, que ha de mantener naturalmente en ira, desconsuelo y desesperación a seres humanos que se roen los puños de hambre en las mismas calles por donde pasean hoscos y erguidos otros seres humanos que con las rentas de un año de sus propiedades pueden cubrir a toda Inglaterra de guineas.

<sup>27</sup> José Martí, *OC*, vol. 15, p.25. Y agrega: "Como siempre han creído mucho y trabajado muy poco, la poesía de la duda y de la industria es en ellos producto sólo del cerebro", lo que además se agrava en cuanto la poesía "es el lenguaje de la belleza", pero la industria "es el lenguaje de la fuerza. El pueblo puede cantar por la mañana o por la tarde... pero durante el día, es preciso trabajar. El trabajo es una poesía seca y difícil, y los españoles todavía lo detestan".

Y agrega enseguida, del modo que le es tan característico: "Nosotros diríamos a la política: ¡Yerra, pero consuela! Que el que consuela, nunca yerra".<sup>28</sup>

El segundo rasgo que ya se despliega en este ámbito del pensamiento martiano consiste en el profundo aprecio que merece al cubano ese otro rostro de la modernidad, crítico y libertario, que se expresa a través de autores como Henry David Thoreau. En efecto, aunque no se refiere a ninguno de sus textos con el detalle que dedicó a Darwin y Spencer, el nombre del naturalista-filósofo de Massachusetts constituye una presencia constante en las apreciaciones que hace Martí de la cultura norteamericana que conoció.

Thoreau figura en el campo cultural organizado por Martí como un paradigma ético, siempre asociado a aquellas corrientes de orientación más popular y democrática de la cultura norteamericana con las que tan profundamente parece haberse identificado el cubano. Ya en 1881, por ejemplo, se refería a Thoreau como "el trascendentalista, el místico, el filósofo natural de Massachusetts",<sup>29</sup> de un modo que además procuraba resaltar aquella íntima vinculación, tan deseada por Martí en todos los planos de su obra, en que lo ético y lo estético convergen en una misma relación simultánea del individuo con sus semejantes y con su mundo natural.

Hay aquí una huella romántica, por supuesto, que en 1887 aflora en la descripción del filósofo-naturalista como "enjuto, cenceño, de ojos dolorosos y fijos, de cabello despeinado e hirsuto, raso el labio de arriba, como un lacedemonio, la boca comprimida, para que no se le saliese por ella la tristeza, y la barbilla en barboquejo".<sup>30</sup> Pero hay, sobre todo, la valoración de una actitud que —en su aparente retiro ascético del mundo— expresa un triple compromiso de índole muy cercana a las más íntimas convicciones del propio Martí.

Ese compromiso alude, en primer término, a la armonía de la naturaleza ante las pasiones desordenadas de la sociedad capitalista norteamericana en ascenso. En segundo, a una voluntad de síntesis intuitiva como tarea fundamental de la empresa de conocimiento.<sup>31</sup> Y, por último, a una vocación libertaria tan profunda como tenaz,

<sup>28</sup> José Martí, *OC*, vol. 15, p. 391

<sup>29</sup> José Martí, *OC*, vol. 21, p. 223.

<sup>30</sup> José Martí, *OC*, vol. 7, p. 54.

<sup>31</sup> Por ejemplo: "Cuán indispensable resulta para el estudio de la naturaleza la percepción de su verdadero significado. El hecho florecerá un día en una verdad. La estación (¿la razón?) madurará y fructificará lo que el entendimiento ha cultivado. Los meros acumuladores de hechos —recolectores de materiales para

enemiga de todo prejuicio y de toda restricción externa al ejercicio de la propia creatividad, que llevaría a Thoreau a afirmar en su *Diario*, el 21 de marzo de 1840, cuando contaba apenas 23 años: "Soy más libre que cualquier planeta... Puedo apartarme de la opinión pública, del gobierno, de la religión, de la educación, de la sociedad".<sup>32</sup>

Al propio tiempo, sin embargo, tanto la lectura de *Walden*, su libro clásico, como la de textos de tono e intención mucho más militante como *Civil disobedience* y *Life without principle* —y aun la de sus diarios personales—, nos revelan además en aquel "filósofo natural" a un crítico temprano, severo y consistente del efecto del capitalismo sobre la vida y la cultura de sus conciudadanos.<sup>33</sup> Es así como, en 1861 y en su plena madurez, caracterizaría lo que su país había llegado a ser:

Aun si concedemos que el norteamericano se ha liberado de un tirano político, sigue siendo el esclavo de un tirano económico y moral... ¿Llamamos a ésta la tierra de los libres? ¿Qué tanto significa verse libres del rey Jorge, y seguir siendo esclavos del rey Prejuicio...? Somos provincianos, porque no encontramos entre nosotros nuestra propia medida; porque no adoramos a la verdad, sino al reflejo de la verdad; porque nos encontramos deformados y estrechados por una devoción exclusiva a los negocios y el comercio y a las industrias y a la agricultura y a otras actividades por el estilo, que no son más que medios, pero no el fin.<sup>34</sup>

capataces— son como esas plantas que crecen en las florestas oscuras, que 'dan sólo hojas, en vez de capullos"', Henry David Thoreau, *The hearth of Thoreau's Journals*, Odell Shepard, ed., Nueva York, Dover, 1961, p. 3.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>33</sup> De *Civil disobedience*, publicado en 1849 por Thoreau para explicar los motivos que lo llevaron a negarse a pagar sus impuestos como manera de expresar su desacuerdo con la guerra declarada por el gobierno de su país contra México dos años antes, dice Carl Bode: "Es poco el confort que ofrece a los seguidores de Karl Marx, sin ser tampoco la fuente de vigor que los conservadores contemporáneos esperan de su primera oración", donde Thoreau plantea que el mejor gobierno es el que gobierna menos "El férreo rigor filosófico anarquista de Thoreau es incómodo para ambas partes. Pero Gandhi, luchando en África del Sur, supo que era precisamente lo que necesitaba ('Me dejó una honda impresión', admitió). Más tarde, impresionó también a otros grandes dirigentes, dentro y fuera del país, entre los que destacó Martin Luther King. Y sus efectos aún se hacen sentir".

<sup>34</sup> Sobre el lugar de la naturaleza en esa sociedad y esa cultura, diría en el mismo ensayo: "Este mundo es un lugar de negocios... Si un hombre que ama los bosques camina por ellos durante la mitad de cada día, se arriesga a ser visto como un

Se trata, en efecto, del mismo romántico que en marzo de ese año anotaría en su diario personal que los hombres de su tiempo no se preocupaban por la Naturaleza, “y venderían lo que les corresponde de su belleza, durante toda su vida, por una suma establecida —y muchos incluso por un vaso de ron”. Para agregar enseguida:

¡Gracias a Dios que los hombres aún no pueden volar, y arrasar el cielo como lo han hecho con la tierra! Estamos a salvo de eso por el momento. Es precisamente debido a que algunos no se preocupan por estas cosas que debemos continuar protegiéndolas contra el vandalismo de los menos.<sup>35</sup>

Esta postura no debería resultar extraña si Donald Worster tiene razón al señalar que la visión de lo natural en el romanticismo “era fundamentalmente ecológica... centrada en las relaciones, la interdependencia y el holismo”. Para agregar enseguida que “esta similitud de enfoques” destaca con especial claridad “en los escritos de Henry David Thoreau (1817-1862), el heredero del legado arcádico de Gilbert White en el siglo XIX”, de quien nos dice que era “a un tiempo, un activo ecologista de campo y un filósofo de la naturaleza, cuyas ideas anticiparon mucho del ánimo de nuestra propia era”, en cuya vida y obras se encuentra “una expresión clave de la actitud romántica hacia la tierra, así como una filosofía ecológica de creciente complejidad y sofisticación... (y), además, una fuente notable de inspiración y orientación para el activismo subversivo del movimiento ecológico contemporáneo”.<sup>36</sup>

Por otra parte, si Cintio Vitier tiene razón al señalar en su libro *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana* que el “ver en sí, el ser por sí, el venir de sí, son las constantes básicas del pensamiento y la expresión martianos en dos dimensiones conexas: su concepción del hombre y su concepción de América”,<sup>37</sup> las afinidades de Martí con aquello que Thoreau simboliza en la cultura norteamericana aparecen como un hecho natural. La martiana, en

vago; pero si dedica todo su día a la especulación, destrozando esos bosques y dejando pelada a la tierra antes de que haya llegado su hora, es estimado como un ciudadano industrial y emprendedor. ¡Como si un pueblo no tuviese más interés en sus bosques que derribarlos!”. Henry David Thoreau, *The portable Thoreau*, pp. 232-233.

<sup>35</sup> Henry David Thoreau, *The hearth of Thoreau's Journals*, p. 217.

<sup>36</sup> Donald Worster, *Nature's economy*, p. 58.

<sup>37</sup> Cintio Vitier, *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*, México, Siglo XXI, 1979, p. 83.

efecto, es una universalidad conscientemente creada y ejercida desde sí y hacia otros, de un modo que con toda probabilidad hubiera permitido a Thoreau suscribir como propio el rechazo de Martí en 1882 a una cultura en la que

so pretexto de completar el ser humano, lo interrumpen. No bien nace, ya están de pie, junto a su cuna, con grandes y fuertes vendas preparadas en sus manos, las filosofías, las religiones, las pasiones de los padres, los sistemas políticos. Y lo atan; y lo enfajan: y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embriado... El primer trabajo del hombre es reconquistarse... Sólo lo genuino es fructífero. Sólo lo directo es poderoso. Lo que otro nos lega es como manjar recalentado.<sup>38</sup>

En esa perspectiva, el diálogo entre culturas que emprende Martí a partir de 1880, y que prolonga hasta el fin de sus días, se nos presenta como un camino de dos vías en el que Darwin y Thoreau —y no Darwin y Spencer, como generalmente se supone— parecen dejar la huella más profunda y duradera. Ese camino, a su vez, desempeña sin duda un papel de primer orden como antecedente de ejemplar actitud de conocimiento planteada en el ensayo “Nuestra América”, de enero de 1891, en que culmina la segunda gran fase de maduración intelectual de 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 buscan 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 fomente y propague la oposición y el odio de las razas.<sup>39</sup>

Así planteado, en efecto, ese diálogo deja abierta —y facilita— la tarea de crear las capacidades que permitan continuarlo en estos tiempos de crisis del orden mundial de cuyo nacimiento dejó Martí, a un tiempo, su testimonio y una advertencia que sólo adquiere pleno sentido en el desarrollo del campo cultural en que ese diálogo tuvo lugar. No ha de suponerse, decía, “por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente, porque no habla nuestro idioma, ni ve la casa como nosotros la vemos, ni se nos parece en sus lacras políticas, que son diferentes de las nuestras”.

<sup>38</sup> José Martí, *OC*, vol. 7, p. 230.

<sup>39</sup> *Ibid.*, vol. 6, p. 526.

Pero, agregaba enseguida, urge que la América nuestra se dé a conocer —“una en alma e intento”—, de modo que el vecino “no la desdeñe”, ni agregue con ello nuevos elementos de peligro al periodo “de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado del país” al que entonces ingresaban los Estados Unidos.

A esa advertencia, en todo caso, llega Martí a lo largo de dos grandes etapas en su tratamiento del tema. En la primera, centrada en sus colaboraciones para el periódico *La América*, de Nueva York, y *La Opinión Nacional*, de Caracas, entre 1881 y 1884, la atención de Martí se concentra en las relaciones entre el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la economía y la naturaleza, siempre en busca de alternativas para una inserción más eficiente de América Latina en el mercado mundial.

Al respecto, Martí llega a delinear con relativa rapidez los elementos fundamentales de una propuesta que ya presenta incompatibilidades de fondo con el modelo de crecimiento hacia fuera impulsado por el Estado liberal oligárquico. Lo propuesto, en efecto, incluye una producción diversificada que evite los riesgos de la especialización excesiva, adecuada al potencial ecológico de cada país, centrada primordialmente en una agricultura tecnificada, bien articulada a la industria, y capaz de garantizar la integración social a través de la promoción de una situación de bienestar para las mayorías ciudadanas mediante el acceso a la tierra, a una educación adecuada a la lucha por el progreso en sus propias circunstancias, y a empleos productivos.

Así, por ejemplo, observa en 1883 que los “cultivos numerosos de diversas ramas agrícolas y sus industrias correspondientes mantienen en equilibrio a los pueblos dados por desdicha a cultivos mayores exclusivos: café, caña de azúcar, etc.”. Estos cultivos de monoproducción, dice, han venido a ser “con las grandes operaciones bursátiles que se basan en ellos, verdaderos juegos de azar, y como bombas mágicas, que ya son de oro, ya de jabón”. De lo que advierte que más vale, “por si se quiebra la rienda en la carrera, llevar al caballo de muchas riendas que de una. Debiera ser capítulo de nuestro Evangelio agrícola la diversidad y abundancia de los cultivos menores”.<sup>40</sup>

En ese sentido, también, dice el mismo año de la participación venezolana en una exposición comercial en Buenos Aires: “¿Cómo no había de dar muestras la sección venezolana de producción natural, variada y rica? Y no hay que celebrar a la tierra fértil, que da

<sup>40</sup> *Ibid.*, vol. 7, p. 189.

maravillas casuales, sino a los que cuidan de presentarlas con orden y lucimiento en los pueblos extranjeros''. Y señala "una escogida colección de muy bien curtidos cueros", resaltando que todas las sustancias empleadas en curtirlos fueran del país: "A esto sí que puede llamarse industria venezolana; y ésta sí que puede competir con fruto con industrias similares en el extranjero. La tierra de Venezuela da la materia prima, las que sirven para trabajarla y los trabajadores''.

En seguida destaca la variedad de productos presentados: café, cacao, algodón, cochinilla "de más vivo color aún que las de Guatemala y México", azúcar, dulces de chocolate, calzado de buena calidad. Y añade además "productos de Farmacia y Química" —extracto de zarzaparrilla, crema de eucaliptos—, "y buenas producciones botánicas"; "el jabón de lavar de Meneses... muy preferible, por lo que parece, a muchos de importación extranjera en la América Española", para concluir con "minerales y maderas", estas últimas de tal calidad que "Venezuela... por lucirlas mejor, no quiso barnizar sus muestras''. Y de todo ello concluye: "¿Qué más que fe de sus hijos en sus propias fuerzas —y vías de comunicación entre los centros de producción y las costas, y éstas y las tierras extranjeras—, faltan para que entren en vías de prosperidad pasmosa a pueblos que tienen a raudales las riquezas que otros explotan y codician? Como gigantes que ya se cansan de reposar, se ve que se levantan y emprenden la marcha nuestros pueblos nuevos''.<sup>41</sup>

Parece evidente, por otra parte, la influencia de los debates sobre proteccionismo y librecomercio en los Estados Unidos —y de los efectos de ambas políticas sobre los recursos naturales—, en el desarrollo de esa visión martiana. Pero, sobre todo, es notable cómo esa influencia se traduce en la búsqueda constante de lo útil en la experiencia ajena para los fines del desarrollo propio, siempre en una postura de enérgica defensa de la capacidad de los latinoamericanos para el progreso.

Al respecto, por ejemplo, plantea en 1883 que la imposibilidad de introducir maderas extranjeras significaría "la destrucción de nuestros bosques. Y es obvio que la destrucción de los bosques significa a la larga, y fatal e irremediamente, el raquitismo futuro de la tierra, y el empobrecimiento agrícola del país''. Para traducir de inmediato la advertencia a una circunstancia específica: "Y en México, el estado de Tabasco, tan rico aún en valiosísimas maderas, ¡cuán pronto vendrá a ruina, si no se da sin demora, y con

<sup>41</sup> *Ibid.*, vol. 7, pp. 241-243.



cuidado absorbente, a preservar sus hondos y magníficos bosques de cortes en estación inoportuna y sin la resiembra consiguiente! Y en todas partes donde se esté cometiendo igual error, se harán luego en vano por remediar la pobreza nacional inútiles esfuerzos''. Lo que enseguida le permite agregar que esto ''acontecería naturalmente en los Estados Unidos'', si se llegara a caer ''en el error de creer que esos bosques macizos y solemnes, maravilla de la naturaleza, no habrían de acabarse jamás... El estímulo de la gran ganancia cerraría los ojos al gran peligro. Y a la larga, en días tristes, quedaría seca la tierra, los plantíos enfermizos, y la agricultura en ruina''.<sup>42</sup>

Sobre todo, la atención a la experiencia norteamericana va siempre acompañada del interés en las necesidades de la América Latina, y de la advertencia contra las tentaciones de la imitación descuidada. ''Es moda'', señala por ejemplo, ''aunque vulgar e injusta, pensar que lo que no hace un pueblo práctico, o que goza fama de tal no es práctico. Y las verdades suben de punto, cuando luego de haberlas dicho labios latinos, las repiten labios norteamericanos'', para referirse enseguida así a un Congreso Forestal Americano celebrado en Minnesota en 1883:

*La América*, que sabe cuán cruel y locamente se cortan en los países hispano-americanos sus magníficos bosques de maderas ricas... *La América*, que ha venido aconsejando el cuidado y resiembra de los bosques, y acaba de celebrar a México por ello, ve ahora con gozo (cómo)... preocupa a los hombres cuerdos congregados en la ciudad de San Pablo, el alarmante decaimiento de la riqueza forestal en los Estados Unidos, que adscriben a la tala brutal y avariciosa de los especuladores, que no ven que la fortuna rápida que hoy acumulan criminalmente, y a expensas de la fortuna pública, arrebatada a la nación una fuente de riqueza permanente, no tanto por lo esencial que traen en sí los bosques de buenas maderas cuanto por la protección y amparo que dan los bosques a las comarcas agrícolas.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> *Ibid.*, vol. 9, pp. 382-383.

<sup>43</sup> *Ibid.*, vol. 8, p. 303. Y traduce de inmediato lo informado a las realidades de su verdadero interlocutor, caracterizando como ''una cuestión vital para la prosperidad de nuestras tierras, y el mantenimiento de nuestra riqueza agrícola...: la conservación de los bosques, donde existen; el mejoramiento de ellos, donde existen mal; su creación, donde no existen. Comarca sin árboles, es pobre; ciudad sin árboles, es malsana. Terreno sin árboles, llama poca lluvia y da frutos violentos. Y cuando se tienen buenas maderas, no hay que hacer como los herederos locos de grandes fortunas, que no las amasaron, no saben calcular cuándo acaban, y las echan al río; hay que cuidar de reponer las maderas que se cortan, para que la he-

La segunda etapa del diálogo que nos interesa se ubica entre 1889 y 1891 —en lo que va de sus reportajes a *La Nación*, de Buenos Aires, sobre la Conferencia Internacional Americana y la Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América, a la publicación en Nueva York y México de su ensayo “Nuestra América”. Ahora, el tema ambiental aparece en Martí cada vez más vinculado al problema de la autodeterminación nacional, hasta que ambos se fusionan virtualmente, y la naturaleza se ve convertida en una categoría central de su discurso político.

En esta etapa de su vida y su obra, en efecto, el razonar martiano se organiza con tenacidad y energía cada vez mayores en torno a la advertencia de que, siendo la política “obra de los hombres, que rinden sus sentimientos al interés, o sacrifican al interés una parte de sus sentimientos”, debe entenderse que:

Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad... Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de América... La unión, con el mundo, y no con una parte de él; no con una parte de él, contra otra. Si algún oficio tiene la familia de repúblicas de América, no es ir de arriba de una de ellas contra las repúblicas futuras.<sup>44</sup>

Considerado en el espíritu de los tiempos, esto es más que una afirmación política. Constituye, también, una reivindicación cultural: la del derecho de los pueblos latinoamericanos a construir su propia historia. Y esto no es poca cosa en un momento en que, como lo recuerda Jean Lamore, el abuso de los frutos del desarrollo de las ciencias naturales por parte de los ideólogos del expansionismo noratlántico ha reavivado el racismo en sus culturas, y en la de las élites latinoamericanas, propiciando que los pueblos latinos, al ser mestizos, sean también “inferiores a los pueblos sajones... utopistas, idealistas y soñadores, mientras que Inglaterra y los Estados Unidos son vistos como emprendedores y pragmáticos”.

Por el contrario, al rechazar Martí toda consideración de orden “biológico” en la explicación del desarrollo de nuestras sociedades, “plantea que la historia universal no constituye un dato primario por el cual se alinearía la historia de los pueblos”, sino “un

---

encia quede siempre en flor; y los frutos del país solicitados, y éste señalado como buen país productor”.

<sup>44</sup> *Ibid.*, vol. 6, p. 160.

producto, un resultado". Y en ese resultado, lo esencial "no radica en las relaciones de dominación", sino en "el desarrollo de los pueblos dominados".<sup>45</sup> La definición de los términos históricos de ejercicio posible de ese derecho por parte de los pueblos latinoamericanos constituye, justamente, uno de los grandes temas del ensayo "Nuestra América", donde el diálogo que nos ocupa alcanza quizás sus niveles más altos de expresión.

### 3. *Lo natural como político*

"EN Martí", dice Cintio Vitier, "los libros no mandan, Europa no rige, el hombre nativo, natural, primitivo, está íntegro. Al falaz 'integrismo' español opone frontalmente la *integridad* original absoluta, sinónimo de entereza, de honradez, de verdad. La verdad es el deber. El deber está en *la raíz* (no en el *a priori*) del hombre. Hay que ser radical, dijo, ir a la raíz".<sup>46</sup> Antes, ha advertido que Martí encarna "un nuevo tipo de revolucionario", que no se resigna a partir de los postulados del colonizador (el desprecio, la represalia, el odio), sino de postulados propios; "que no se conforma con la conquista de la libertad *desde la esclavitud* sino que aspira a la destrucción de la esclavitud *desde la libertad*", y que para ello sitúa el combate "en su propio terreno", y pelea "sólo con armas altas, limpias y libres".<sup>47</sup>

De "Nuestra América",<sup>48</sup> podría decirse, en esa perspectiva, que es a un tiempo la crónica de aquel viaje a la raíz, y el arsenal mejor de las armas de que habla el maestro de martianos. Allí, el que fuera un joven liberal radical en el México de Lerdo de Tejada, y admirador entusiasta de los primeros años del gobierno de Justo Rufino Barrios en Guatemala, rompe con el liberalismo triunfante de su tiempo, y plantea de modo abierto los que serían grandes temas de la política y la cultura latinoamericanas a partir de la revolución mexicana de 1910-1917.

Y resulta notable que esa ruptura se produzca, además, a través de un vigoroso esfuerzo por trascender el paradigma oligárquico sintetizado de manera tan admirable medio siglo antes por Domingo Faustino Sarmiento. En ese sentido, Martí empieza por definir en su ensayo al "buen gobernante en América" como

<sup>45</sup> Jean Lamore, *op. cit.*, p. 110.

<sup>46</sup> Cintio Vitier, *op. cit.*, p. 82.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>48</sup> José Martí, *OC*, vol. 6, pp. 15-23.

el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidos del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y se ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas.

Para que ello sea posible, resulta evidente en esta lógica que el gobierno deba "nacer del país", que su "espíritu" deba "ser el del país", y que su forma deba "avenirse a la constitución propia del país" porque, en suma, el gobierno no ha de ser más que "el equilibrio de los elementos naturales del país". Y a esa definición del gobierno le sigue el corolario famoso en que Martí, tras señalar que la inestabilidad recurrente de la región sólo prueba que "el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico", desafía al sentido común de su tiempo para afirmar: "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza".

El propio planteamiento es inquietante: estamos ante un discurso nuevo, en el que lo natural y lo político, la naturaleza y la cultura, se fusionan en un todo indesligable desde el momento mismo en que la abundancia espléndida de la naturaleza americana no es remitida al medio físico, sino al "pueblo" que todos "fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas", con lo que cada hombre "se conoce y se ejerce". Pero, sobre todo, ese planteamiento nuevo tiene un enorme potencial subversivo con respecto a la visión y las prácticas dominantes en la cultura oligárquica de su tiempo.

La reformulación de la naturaleza como categoría política, en efecto, se nos presenta estrechamente asociada a la reivindicación de los sectores no capitalistas como actores legítimos del proceso político. "El hombre natural", dice, "es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés".<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Y agrega, de un modo que no deja de recordar algunas afirmaciones de François-Xavier Guerra "Por esta conformidad con los elementos naturales han subido los hombres de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos", cf. François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, MAPFRE/FCE, 1993.

Con ello, Martí establece una distancia insalvable con aquellas visiones liberales de fin de siglo, nutridas por “una nueva ola teórica vendida de Francia, el positivismo”, que proporcionaba “a las élites modernas una nueva justificación para gobernar la sociedad sin la intervención de ésta”, mediante “la brusca instauración, en unas sociedades tradicionales, del imaginario, las instituciones y las prácticas de la política moderna”.<sup>50</sup> Y al instalar así la discusión en otro terreno, abre paso a la posibilidad de rescatar las visiones de la naturaleza de los sectores populares como elemento legítimo en la definición de la identidad cultural de la región, y define la condición política para ejercerla: “Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador”.

El problema, naturalmente, es más fácil de plantear que de resolver. De sus años de juventud en México, por ejemplo, databan las dudas de Martí sobre el lugar de los indígenas en el proceso de construcción de los nuevos Estados latinoamericanos. “Irritan”, llegó a decir el 10 de julio de 1875, “estas criaturas serviles, estos hombres bestias que nos llaman *amo* y nos veneran”. Y agrega:

Pululan por las calles; quiebran en la extensión que su cuerpo indolente cubre, las raíces que empiezan a brotar; echados sobre la tierra, no la dejan producir; satisfacen el apetito; desconocen las noblezas de la voluntad. Corren como los brutos; no saben andar como los hombres; hacen la obra del animal: el hombre no despierta en ellos.

Y esto es un pueblo entero; ésta es una raza olvidada; ésta es la sin ventura población indígena de México.<sup>51</sup>

Pero aun dentro de esta queja desesperada, afloraba ya entonces el humanismo fundamental del pensar martiano. “¿Quién despierta a este pueblo sin ventura?”, se pregunta, “¿Quién reanima este espíritu aletargado?”. Porque, en efecto, afirma:

No está muerto: está dormido. No rehúye, espera. Él tomará la mano que le tiendan; él se ennoblecere 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

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 380-381.

<sup>51</sup> Jose Martí, *OC*, vol. 6, p. 266.

A una postura propia de lo que ya había llegado a ser la cultura nacional cubana de la época, que lo llevaba a rechazar *a priori* toda solución basada en el exterminio de los “bárbaros”, se sumaba además en Martí una sincera admiración ante los logros de las culturas prehispánicas, y ante la fuerte presencia de sus remanentes en el México que conoció. De este modo, ya para 1884 podía plantear que, si bien era bueno “abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, estar del lado de la vanguardia en la hermosa marcha humana”, lo era también —para no desmayar en esa marcha “por falta de espíritu o alarde de espíritu falso”—, “alimentarse, por el recuerdo y por la admiración, por el estudio justiciero y la amorosa lástima”,

de ese ferviente espíritu de la naturaleza en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de toda raza que de ella surgen y en ella se sepultan. Sólo cuando son directas, prosperan la política y la literatura. La inteligencia humana es un penacho indígena. ¿No se ve cómo del mismo golpe que paralizó al indio, se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América.<sup>52</sup>

Con todo, aquellas convicciones liberales de origen volverían a aflorar aún en 1885 cuando, al comentar la situación de los indios en los Estados Unidos, se reafirma en la idea de su reivindicación mediante la sustitución del trabajo de las tierras en común, “que ni estimula ni deja ver el premio, por el repartimiento de tierra en propiedad a cada familia, inalienable por veinticinco años, en relación a las clases de terreno y a la extensión de cada casa”. Y agrega: “Admítase a ciudadanía todas las tribus que acepten el repartimiento individual de sus tierras, y los indios que abandonen las tribus que no les aceptasen, para acomodarse a los usos de la civilización”.<sup>53</sup>

Seis años después, se habrá producido un giro del pensamiento martiano que, con toda evidencia, parece haberse originado más en el plano de la experiencia política que en el de la sola reflexión teórica. “Nuestra América”, en efecto, está precedida por la participación de Martí en aquella Conferencia Internacional de las Repúblicas de América ya mencionada, evento al cual usualmente se remite el origen del panamericanismo norteamericano del siglo xx, que le permitió al cubano un primer contacto directo con las turbulencias

<sup>52</sup> *Ibid.*, vol. 8, p. 336.

<sup>53</sup> *Ibid.*, vol. 10, pp. 326-327.

de la lucha por la hegemonía hemisférica a la cual se preparaban ya los Estados Unidos frente a sus rivales europeos.

De esa experiencia resultará una observación de importancia para entender la evolución posterior del pensamiento martiano. “A lo que se ha de estar no es a la forma de las cosas, sino a su espíritu... En la política, lo real es lo que no se ve”, dijo en un despacho para *La Nación*, de Buenos Aires. Y definió enseguida a la política como “el arte de combinar, para el bienestar creciente interior, los factores diversos u opuestos de un país, y de salvar al país de la enemistad abierta o la amistad codiciosa de los demás pueblos”.<sup>54</sup>

En esta perspectiva, la fusión entre lo natural y lo cultural —que hace de la “Naturaleza” un concepto central en el discurso político martiano— tiene lugar en el seno de otro giro, más amplio, que subordina el tema del progreso al problema de la construcción de una autodeterminación nacional sustentada en la construcción simultánea de sociedades democráticas en América Latina. Con ello, además, la “Naturaleza” pasa —de ser una categoría que designa un orden previamente establecido por factores extrahumanos—, a convertirse en una categoría esencialmente histórica, referida al problema de la especificidad de los problemas y las potencialidades de las nuevas sociedades latinoamericanas, particularmente en lo relativo a la necesidad de trascender el discurso liberal dominante para abrir a debate la posibilidad de concebir un modelo de sociedad distinto al dominante ya en toda la región.

Con todo, la obra de Martí no llegó a plantear una verdadera amenaza a la hegemonía indiscutible de la visión “imperial” de las oligarquías latinoamericanas sobre sus propias sociedades y la naturaleza. Lejos de abrirse a un replanteamiento del modo en que ambas estaban siendo reorganizadas —en dirección por ejemplo de aquella propuesta martiana que de modo tan peculiar combinaba el ideal de una democracia jeffersoniana de pequeños productores con el rescate de lo más útil de las tradiciones prehispánicas para la tarea de construir, en países nuevos, sociedades nuevas—, la región se modernizó en un marco de sociedades autoritarias organizadas en torno a economías de rapiña, con severas limitaciones a su autodeterminación.

La prueba mejor de lo férreo de ese orden autoritario en el plano cultural se encuentra quizás en el modo en que aquella visión “imperial” siguió vigente incluso cuando lo que había parecido una

<sup>54</sup> *Ibid.*, vol. 6, p. 158.

promesa empezaba a presentarse como una fatalidad. Para ese momento, en 1905, Euclides Da Cunha —‘el intelectual honesto, diplomado como profesional liberal en los mayores centros urbanos del país, que trata de entender a su propio pueblo’, como lo caracteriza Walnice Nogueira en su prólogo a *Los Sertones*—, veía a los brasileños ‘condenados a la civilización. O progresamos o desaparecemos’,<sup>55</sup> para preguntarse en seguida:

¿Cómo obtener una combinación armoniosa, una síntesis entre lo que fue aprendido en los libros y en la convivencia urbana, con esos extraños peligrosos, tan brasileños como nosotros? ¿Cómo comprenderlos, cómo entenderlos, cómo confraternizar con ellos, si son tan diferentes a nosotros, si no aceptan nuestra ciencia, si no aceptan nuestra revolución? ¿Cómo pueden no admitir que nosotros estamos en lo cierto y ellos están equivocados? ¿Por qué nos odian?<sup>56</sup>

Aun así, la obra de José Martí significó una contribución de primer orden a la delimitación de los conflictos característicos de nuestra verdadera contemporaneidad. Al señalar con pasión y claridad tan singulares la persistencia de la falla geológica que llevaba al choque recurrente entre ‘el mestizo autóctono’ y el ‘criollo exótico’, dejó establecida también —como un desafío que a la larga resultaría imposible de salvar para la hegemonía de sus adversarios—, aquella máxima sencilla que planteara en ‘Nuestra América’, en torno a la cual se decide hoy buena parte del futuro de la región toda: ‘Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías’.<sup>57</sup>

Las dos vías del diálogo martiano, pues, están abiertas a todas las manifestaciones de las culturas que dialogan. Hay que conocer, para darse a conocer. Es en torno a esa verdad elemental que cabe plantear, de la manera más útil, el debate sobre la crisis ambiental de nuestro tiempo en América Latina. Tal es, justamente, la intención que guía a un ensayo mayor.

<sup>55</sup> Euclides Da Cunha, *Los Sertones*, prólogo, notas y cronología de Walnice Nogueira Galvão, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 47.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. XXII-XXIV.

<sup>57</sup> José Martí, *OC*, vol. 6, p. 18.