



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX

Autor: Fonet-Betancourt, Raúl

Forma sugerida de citar: Fonet-Betancourt, R. (1995). José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX. *Cuadernos Americanos*, 4(52), 82-103.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IX, núm. 52, (julio-agosto 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.

JOSÉ MARTÍ Y LA CRÍTICA A LA RAZÓN TEOLÓGICA ESTABLECIDA EN EL CONTEXTO DEL MOVIMIENTO INDEPENDENTISTA CUBANO A FINALES DEL SIGLO XIX

Por Raúl FORNET-BETANCOURT
UNIVERSIDAD DE AACHEN, ALEMANIA

1. Introducción

A PRIMERA VISTA pudiera parecer simplemente una osadía, debida más al desconocimiento que al estudio detenido de la vida y obra de José Martí (1853-1895), pretender establecer un lazo de vinculación entre su pensamiento y la teología, máxime cuando esa vinculación —tal como se desprende del título escogido para este estudio— no solamente quiere pensarse en términos de un nexo interno, sino además como fundamento de un aporte preciso a la clarificación o al discernimiento de una de las dimensiones más centrales de toda teología que se articula explícitamente como discurso teológico, a saber, la dimensión constituida por su forma de racionalidad.

Es cierto que en los últimos años se han publicado algunos trabajos que abordan precisamente la cuestión de las relaciones entre Martí y la teología;¹ sin olvidar, por supuesto, que ya desde mucho antes autores de peso en los estudios martianos habían insistido en la incidencia del fenómeno religioso en el pensamiento de José Martí.² Con todo, el tema sigue hoy día provocando extrañeza y

¹ Cf. Rafael Cepeda, "El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí", en Pablo Richard, ed., *Raíces de la teología latinoamericana*, San José, 1985, pp. 191-210; y especialmente su otro estudio "José Martí, profeta de la teología de la liberación", *Pasos* (San José, Costa Rica), 16 (1988), pp. 1-5.

² Cf. Roberto Agramonte, *Martí y su concepción del mundo*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1971; Juan Isidro Jimenes-Grullón, *La filosofía*

hasta perplejidad, porque mantiene todavía plena vigencia el modelo interpretativo impuesto por esquemas tradicionales de amplia y sostenida resonancia. como, por ejemplo, la imagen del Martí radicalmente anticlerical o la del Martí influido por la masonería o incluso aquella del Martí propagador de ideas de claro corte materialista y ateísta.³

Contra la opinión todavía dominante de que Martí nada tendría que decir a la teología porque en nada se preocupó de ella, nos proponemos entonces en este trabajo la tarea de mostrar que eso que a primera vista sólo puede ser o bien fruto de la ignorancia o bien resultado de un interés ideológico predeterminado, a saber, el nexo esencial entre Martí y la teología es en realidad una perspectiva de interpretación que brota de la misma obra de José Martí. Quiere esto decir que partimos aquí de un convencimiento o, mejor dicho, de una hipótesis de trabajo cuya postulación central —que habrá de justificarse en el curso del presente estudio—⁴ puede ahora resumirse así: en Martí el debate práctico-teórico con la teología, especialmente con la teología cristiana católica que él conoció, no es ni accidental ni anecdótico. Esa discusión, que es en último análisis una expresión de la situacionalidad e historicidad características del pensamiento de José Martí en su conjunto —porque muestra cómo también a ese nivel teológico se hace cargo de los desafíos de

de José Martí, I.a Habana, Universidad Central de Las Villas, 1960; Fernando Ortiz, "La fama póstuma de José Martí", *Revista Bimestre Cubana* (La Habana), 73 (julio-diciembre, 1957), pp. 5-28; y también su artículo "La religión de Martí", *La Nueva Democracia* (Nueva York), 38 (1958), pp. 52-57 y Emilio Roig de Leuchsenring, "Martí y las religiones", en *Vida y pensamiento de Martí*, I.a Habana, Municipio de La Habana, 1941, t. 1, pp. 111-158.

³ Cf. Oleg Ternovoi, "Pensar es servir a la humanidad", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 53-94. Para una exposición y valoración de los distintos planteamientos dentro de esta misma línea de interpretación véase Luis Toledo Sande, "Anticlericalismo, idealismo, religiosidad y práctica en José Martí", *Anuario del Centro de Estudios Marianos*, 1 (1978), pp. 79-132.

⁴ Debe indicarse que la postulación de esta hipótesis de trabajo se apoya en los trabajos citados de Rafael Cepeda, pero también en los conocimientos vinculados a esta problemática que nos ha facilitado el estudio de otros temas en Martí. Véanse mis trabajos: "Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), IV (1978), pp. 223-249; "José Martí y el problema de la raza negra en Cuba", *Cuadernos Americanos*, 7 (1988), pp. 124-139; "La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí?", *Cuadernos Americanos*, 32 (1992), pp. 186-195.

su contexto y tiempo peculiares—, representa por el contrario un punto medular en la obra martiana.

Para evitar de entrada cualquier posible malentendido sobre la intención que perseguimos en el presente trabajo, queremos sin embargo aclarar que nuestro punto de partida no esconde en modo alguno el empeño de convertir a Martí en un teólogo profesional.

Nuestra intención no va pareja con ningún intento de teologización de su obra. Es más, ni siquiera pretendemos ayudar con este estudio a privilegiar la perspectiva teológica como modo ejemplar de aproximación globalizante a la compleja y polifacética obra de José Martí. Su obra, como documentan los estudios actuales sobre la misma,⁵ justificaría más bien buscar una aproximación de esa índole por la vía de la literatura, de la política o de la filosofía incluso, pero en ningún caso a través de la teología. Estamos, por tanto, plenamente conscientes de los límites precisos que tiene en la obra de Martí el objeto de estudio planteado por nuestra hipótesis de trabajo. Ajustemos entonces el sentido de la idea rectora del trabajo, precisando que nuestra postulación de la sustancial significación de cuestiones teológicas en Martí se formula desde el reconocimiento de que se trata de un aspecto que, a pesar de ser de central connotación, tiene sin embargo una innegable carga de regionalidad en Martí y que, por eso mismo, no debe ser elevado a la categoría de clave interpretativa última para todo el pensamiento martiano, ni siquiera allí donde en un sentido amplio lo teológico aparezca más bien en la figura de un vago pensamiento religioso.⁶

Es obvio, por otra parte, que la explicitación del vínculo de Martí con la teología como perspectiva de acceso a su pensamiento, por regional que sea, es de importancia innegable —al menos a título de elemento complementario— para cualquier valoración de Martí que se haga con pretensiones de visión global. Por ello, valga intercalar esta advertencia, no podría ser el caso el querer deducir de la regionalidad de lo teológico en Martí la marginalidad de lo puntual sin incidencia en la arquitectónica entera de su pensamiento. Pero como no nos interesan aquí tanto las implicaciones de cara

⁵ A título de ejemplo citemos aquí los siete volúmenes del *Anuario Martiano* editados por la Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba entre 1969 y 1977, así como el *Anuario del Centro de Estudios Martianos* que edita desde 1978 el Centro de Estudios Martianos, en La Habana, y que, continuando la línea del *Anuario Martiano*, recoge lo más representativo de la investigación martiana tanto a nivel nacional como internacional.

⁶ Ejemplo de un intento de interpretación en esa perspectiva sería el ensayo de Raquel Catalá, *Martí y el espiritualismo*, La Habana, Molina y Cía., 1942.

a los estudios martianos en sí mismos, sino más bien las consecuencias que se derivan de este planteamiento para la historia de la teología en América Latina, permítasenos concretar todavía con mayor claridad el objetivo de nuestro trabajo: se trata, en resumen, de rastrear la pista y, en lo posible, de rehacer el camino que va trazando Martí en su ocupación con temas teológicos, para ir reconstruyendo de esta suerte en forma más o menos sistemática los contenidos teológicos implícitos en su pensamiento. Se aspira, pues, a contribuir a la reconstrucción de la teología *implícita* de Martí; y esto no con la intención, como se ha dicho, de que Martí pase a aumentar la fila de los teólogos, sino para que la teología profesional en América Latina descubra su obra y se interese por ella, asumiéndola además como uno de esos casos ejemplares que en América Latina la confronta con la imperiosa necesidad de reescribir su historia con ayuda de la consulta metódica de la historia social y cultural del subcontinente.

Esta tarea de reconstrucción del pensamiento teológico implícito en la obra de Martí es una labor que, para su realización cabal, requiere mucho más que el mero análisis abstracto de los textos. Ciertamente, el análisis exegético de los textos es parte esencial e imprescindible de esta tarea. Pero ya hemos indicado que situacionalidad e historicidad no son notas que adornan la superficie del pensamiento martiano, sino que constituyen cualidades determinantes de la dinámica interna del mismo. Y por eso la exégesis de los textos martianos no puede hacerse siguiendo un modelo de análisis abstracto e idealista que corte los textos de las situaciones de vida concreta o de los momentos de historia real en que están insertos. No debe ignorarse que el propio Martí ejerció su oficio de intelectual desde el imperativo contenido en ese supremo ideal que nos sintetiza en la máxima: "Pensar es servir".⁷ Ésa es la medida para su vida intelectual. Y ésa debe ser, por consiguiente, la primera pauta hermenéutica para cualquier planteamiento de análisis de textos martianos. De donde se desprende justo esa necesidad de vincular texto y vida, idea e historia real. Pues, para Martí, pensar es asumir los desafíos de la historia y tratar de responder a ellos.

Se comprende, empero, que en el marco limitado del presente trabajo esa exigencia sólo puede ser cumplida en forma parcial. Es decir, por razones obvias de tiempo y espacio, no podemos aquí explicitar en detalle la conexión de fondo entre texto y contexto en

⁷ José Martí, "Nuestra América", *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, vol. 6, p. 22. En adelante, *OC*.

cada caso particular. Reservando entonces este trabajo a una investigación ulterior de mayor envergadura, tendremos que limitarnos ahora a una indicación de carácter más bien general sobre el contexto histórico mayor que conforma el trasfondo real tanto de la crítica de Martí a la religión y teología establecidas como de sus propuestas de renovación.

Ese contexto es en primera línea un contexto de definida naturaleza sociopolítica, pues Martí vive, actúa y piensa en una coyuntura histórica determinada casi exclusivamente por los movimientos sociales y políticos que configuran la larga marcha de Cuba hacia la independencia.⁸ Más aún, Martí es el arquitecto indiscutible de la línea política que en la última fase del movimiento de la independencia cubana conduce al triunfo, como demuestra su calidad de fundador e infatigable animador del Partido Revolucionario Cubano, a partir de 1892.⁹

En ese contexto sociopolítico hay, sin embargo, una vertiente peculiar que es de especial interés para el propósito de nuestro trabajo. Nos referimos a la vertiente religiosa y eclesiástica. En ese contexto mayor hay, en efecto, una subhistoria o historia regional que es precisamente la historia de la Iglesia católica en Cuba durante ese período. Esto es, naturalmente, como acabamos de decir, de decisiva importancia para comprender el fondo histórico de la crítica de Martí a la religión y a la Iglesia institucionalizadas, ya que esa historia regional eclesiástica refleja la función política ejercida por una Iglesia que se había convertido en un elemento más del orden monárquico. La Iglesia católica en Cuba, concretamente en los últimos años del movimiento independentista cubano, había dejado de ser una frontera, un límite de resistencia frente al poder colonial. La

⁸ Dirección Política de las FAR, *Historia de Cuba*, La Habana, 1971. Se recordará que cuando en 1868 Carlos Manuel de Céspedes libera a los esclavos en su ingenio La Demajagua y declara la independencia de Cuba, iniciando así la llamada Guerra Libertadora de los Treinta Años, Martí, que no había cumplido todavía los dieciséis, se adhiere al movimiento intelectualmente y redacta poemas y cartas a favor de la independencia de Cuba; cf. Félix Lizaso, *Martí, místico del deber*, Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 27 ss., así como el artículo de Sergio Aguirre, "Martí y las experiencias revolucionarias del 68", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 1-21.

⁹ Cf. Ezequiel Martínez Estrada, *Martí: El héroe y su acción revolucionaria*, México, Siglo XXI, 1966; Salvador Morales, "El partido Revolucionario Cubano", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 95-111; Emilio Roig de Leuchsenring, *Martí. Síntesis de su vida*, La Habana, 1973; y también Roberto Fernández Retamar, *Introducción a Martí*, La Habana, Centro de Estudios Martianos y Casa de las Américas, 1978.

masiva intervención de la metrópoli había quebrado por completo para esta época la línea crítica y profética que habían alimentado, en la tradición abierta por Bartolomé de Las Casas, figuras como la del sacerdote, filósofo y político Félix Varela (1782-1853). Con razón, pues, se ha podido constatar en un análisis reciente lo siguiente:

Al producirse la independencia de sus colonias en el continente, España aplicó en Cuba un conjunto de medidas, aumentando sus efectivos militares y otras como el reforzamiento del clero español, sustituyendo al criollo en los cargos que ocupaba. Ello contribuyó a que no se produjese una significativa participación de sacerdotes cubanos en los gestos independentistas —especialmente en la etapa iniciada en 1895— como sí ocurrió en otros países latinoamericanos donde, además, era posible por la significación social del sacerdote y sus funciones ante una masa en cuya conciencia social lo religioso sí ocupaba un lugar prominente.¹⁰

Y ya antes se había establecido en perspectiva autocrítica un diagnóstico muy similar en el marco del Encuentro Nacional Eclesial Cubano, de 1986, donde se asienta:

España, advertida por su experiencia americana, trata de descubanizar al clero: dejará sin gobierno las dos diócesis y apartará de los altos cargos eclesiales a los sacerdotes cubanos. Hasta finales del siglo, la alta jerarquía de la Iglesia se mantendrá al margen de los grandes ideales independentistas del pueblo cubano. Es la etapa de la Iglesia desgobernada, empobrecida y manipulada.¹¹

Esta indicación, a pesar de su brevedad, es suficientemente significativa como para mostrar la justeza histórica de la afirmación de que Martí actúa en un contexto sociopolítico al que pertenece, como una de sus componentes particulares, la actividad de la Iglesia católica en la sociedad cubana de aquella época. Queda claro,

¹⁰ Colectivo de autores, *La religión en la cultura*, La Habana, 1990, p. 44.

¹¹ Encuentro Nacional Eclesial Cubano, *Documento final e instrucción pastoral de los obispos*, Roma, 1987, p. 37. Para la posición de la Iglesia como elemento estabilizador del orden colonial en la problemática decisiva de la esclavitud puede consultarse: Manuel Maza, 'Clero católico y esclavitud en Cuba. Siglos XVI al XIX. Ensayo de síntesis', *Estudios Sociales*, 79/80 (1990), pp. 17-60. Véase también E. Torres y E. Reyes. *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos de la esclavitud negra en Cuba*, La Habana, 1986.

además, que la Iglesia católica a nivel institucional no sólo se divorcia de los ideales independentistas de la mayoría del pueblo cubano, sino que asume una actitud combativa frente a ellos.¹²

Desde su iniciación intelectual y política en 1868 es, pues, Martí testigo directo de una Iglesia católica que, en el proceso histórico de formación de la nacionalidad y de conquista de la independencia política, aparece como fiel aliada del orden colonial, es decir, enemiga de la libertad y transmisora de una teología política de la contrarrevolución.¹³

Cabe advertir, finalmente, que, si bien damos en este trabajo el movimiento independentista cubano como punto eje de referencia contextual, ello no debe interpretarse en modo alguno desde un prisma de reduccionismo regional o provinciano. Martí nunca aisló la problemática de Cuba del destino de "Nuestra América", ni separó tampoco el proyecto de "Nuestra América" del curso histórico de la humanidad. Cuba es así, para Martí, la situación desde la que él se abre a América y al mundo, es la situación reconocida como la condición sobre cuya base él debe ensayar ser americano y universal.¹⁴ Su vida y su obra son cumplido testimonio de este intento. Ambas están ligadas profundamente a los problemas de los pueblos todos de "Nuestra América", pero sin olvidar por ello el subrayar constantemente la proyección universal o, dicho con más exactitud, la vocación de América a ser parte activa en la creación de una nueva universalidad solidaria. Martí, además, conviene destacarlo expresamente, conoce la realidad de "Nuestra América" por experiencia directa, pues, como es sabido, vivió temporadas más o menos largas en distintos países americanos (Costa Rica, Guatemala, México, Venezuela, etc.). Y a ello habría que añadir todavía su larga estancia en los Estados Unidos, cuya vida científica y social dejaría profunda huella en la obra de Martí.¹⁵

¹² Cf. Emilio Roig de Leuchsenring, *La Iglesia católica contra la independencia de Cuba*, La Habana, 1960.

¹³ Casi un siglo después, al comienzo de la Revolución Cubana, volverá la Iglesia católica en Cuba —*mutatis mutandis*— a cometer el mismo error histórico; cf. Leslie Dewart, *Cristianismo y revolución*, Barcelona, Herder, 1965; Manuel Fernández, *Religión y revolución en Cuba*, Miami-Caracas, 1984 y Raúl Gómez Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba (1959-1985)*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1988.

¹⁴ Cf. Gaspar García Galló, *Martí, americano y universal*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971.

¹⁵ Cinco tomos abarcan los escritos de Martí sobre cuestiones norteamericanas:

Desde esta perspectiva habría que precisar entonces la referencia al movimiento independentista cubano como contexto sociopolítico de la discusión de temas teológicos en Martí, explicando que ese contexto no excluye, sino que, por el contrario, incluye la consideración de la coyuntura histórica americana porque es, en realidad, la plataforma de situación concreta que en Martí desempeña la función de punto de convergencia de su experiencia continental. Cuba, como contexto, es, pues, para Martí, siempre mucho más que Cuba. Es, si se quiere, un movimiento en espiral que va creciendo con la integración de plurales experiencias en toda América. Por eso, limitándonos ahora sólo a nuestro tema, veremos cómo Martí en su discusión de cuestiones teológicas integra elementos surgidos de experiencias de muy distinta procedencia que le ayudan a mejor ubicar y explicitar las consecuencias de su cubana experiencia de fondo. Este engarce de mutua complementación entre el específico contexto cubano y la coyuntura histórica de América en aquella época explica, por otra parte, que el discurso martiano, tanto en su significación histórica como teórica, trascienda, y con mucho, las fronteras de su patria.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta ahora, pasamos a un examen puntual de la obra de José Martí con la intención de reconstruir lo que podrían ser los elementos teológicos implícitos en su pensamiento. Y puesto que teología, en lo que sea acaso su acepción más común, quiere decir discurso sobre Dios, comenzaremos por tratar de esclarecer la experiencia y concepción de Dios en Martí. Sobre esta base intentaremos dar un paso más y explicitar cómo su experiencia y concepción de Dios son entonces punto de partida para una crítica radical y demoledora de la razón teológica establecida. Y para terminar procuraremos presentar, si bien sólo en forma de esbozo provisional y programático, algunas perspectivas de trabajo que me lucen particularmente fecundas para el porvenir de la teología en América Latina.

2. *Experiencia y concepción de Dios en José Martí*

MUCHO se ha discutido, y de seguro que se seguirá todavía discutiendo en el futuro, sobre fuentes y raíces del pensamiento religioso de Martí, sobre si se puede o no hablar de una evolución en sus ideas

cf. José Martí, *OC*, vols. 9-13. Véase también José Cantón Navarro, "Influencia del medio social norteamericano en el pensamiento de José Martí", *Anuario Mariuano*, 6 (1976), pp. 22-38.

religiosas;¹⁶ y también —ya en un sentido filosófico más estricto— sobre la posible influencia del krausismo en su concepción de lo divino.¹⁷ Sin intención de menospreciar la importancia que esta discusión tiene, sobre todo desde un punto de vista teórico, nos parece oportuno sin embargo no tomarla ahora como puerta de acceso a la cuestión de Dios en Martí. Pues, a pesar de todo lo provechosa que puede ser para el esclarecimiento de las influencias a nivel teórico, podría, precisamente por esto, oscurecer el dato primario más importante, a saber, que Martí no experimenta su Dios ni por lecturas ni por ‘la poca fe sectaria’¹⁸ que trató de transmitirle su madre, sino en medio de una experiencia personal de opresión y cautiverio. Esta experiencia es realmente decisiva, y marcará además el núcleo duradero de la experiencia de Dios en Martí. Es aquí, en efecto, donde Martí disocia a Dios de todo orden opresor, aprendiendo que Dios está con los que sufren. Pero precisemos el contexto y la experiencia.

Como es sabido, en el contexto de la revolución independentista de 1868 Martí desarrolló varias actividades de apoyo a la causa de la independencia; y ello le valió en 1870 una cadena de seis años de prisión. En 1871 se le conmuta la pena de presidio por la de destierro y sale deportado a España. En ese mismo primer año de exilio publica Martí su primera obra importante. Se trata del ensayo donde describe y analiza su experiencia presidiaria: ‘El Presidio Político en Cuba’.

Y justo en esa experiencia de presidio descubre Martí a su Dios. Más aún, el centro de esa experiencia es Dios; un Dios por cierto que Martí llama *su* Dios porque es el Dios bueno negado por el poder en el cuerpo sufriente del preso político; el Dios que, si hubiera visto ese sufrimiento, ‘con la una mano se habría cubierto el rostro, y con la otra habría hecho rodar al abismo aquella negación de

¹⁶ Además de la bibliografía ya indicada en las notas 1, 2, 3, y 6 puede consultarse Manuel Isidro Méndez, *Martí: Estudio crítico-biográfico*, La Habana, Imprenta P. Fernández y Cía., 1941 y Alfonso Rodríguez Huidalgo, ‘La Biblia en el pensamiento de Martí’, *La Nueva Democracia* (Nueva York), 41 (1961), pp. 20-26.

¹⁷ Cf. José A. Béguéz, *Martí y el krausismo*, La Habana, Compañía Editora de Libros y Folletos, 1944; Raúl Gómez Treto, ‘La influencia del krausismo en Cuba’, en Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, 1989, pp. 187-209; y Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, *La filosofía clásica alemana en Cuba 1841-1898*, La Habana, 1934.

¹⁸ Jorge Mañach, *Martí. El Apóstol*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 61.

Dios'.¹⁹ Martí encuentra a Dios, por tanto, no en una idea, sino en el marco de una experiencia histórica marcada por el sufrimiento y la muerte del inocente. Vale decir que Martí encuentra a Dios en la historia, pero identificado con las víctimas de la historia. El Dios de Martí es así un Dios que toma partido por la vida del maltratado. Dios, para Martí, vive y muere en el cuerpo triturado de sus compañeros de presidio, en el anciano Nicolás del Castillo o en el niño Lino Figueredo.²⁰ De aquí que para Martí la experiencia de Dios en la historia concreta de hombres que padecen un sufrimiento por una causa justa alcance su punto fuerte en la plena identificación de Dios con el hombre sufriente. He aquí un texto inequívoco en este sentido: 'Trituraban a un hombre. ¡Miserables! ¡Olvidaban que en aquel hombre iba Dios!'.²¹

Pero importante es todavía percatarse de que en Martí experimentar a Dios en el oprimido significa al mismo tiempo un compromiso impostergable de rebelión profética contra el orden establecido. La consecuencia de esta experiencia de Dios es de este modo un claro reclamo de liberación y de justicia. Dicho con otras palabras: denuncia y acción proféticas contra la historia de opresión negadora de Dios son, según Martí, la necesaria continuación de la afirmación de Dios.²²

Se ve entonces que, desde su experiencia en el presidio político en Cuba, Martí vincula la concepción de *su* Dios con la querencia de la libertad y de la justicia, con lo cual *su* Dios queda fuera del alcance de toda posibilidad de aprovechamiento manipulador por el orden colonial opresor. Encarnando a *su* Dios en todos los que sufren presidio político, Martí experimenta un Dios que no es cómplice, sino juez del sistema y que, por eso mismo, puede ser fuente de liberación humana.

Esta comprensión histórica de Dios, aunque desarrollada en años de inmadurez juvenil, quedará siempre viva en Martí y será, como se insinuó antes, una especie de hilo conductor en sus reflexiones sobre Dios. Ella es, sin duda, la que le conduce luego, ya en

¹⁹ José Martí, "El Presidio Político en Cuba", *OC*, vol. 1, p. 45.

²⁰ *Ibid.*, pp. 55 y 64.

²¹ *Ibid.*, p. 61. Obsérvese que, sin poder saberlo, Martí se sitúa en la línea de la tradición teológica que en América Latina inicia Guaman Poma identificando a Dios con el pobre, y que recoge en nuestros días la teología de la liberación. Cf. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, 1987, p. 989.

²² Cf. José Martí, "El Presidio Político en Cuba", pp. 45, 61 y 74.

los años de madurez, a constatar que "nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero".²³ Desde la experiencia histórica de opresión y de esclavitud en Cuba Martí saca a la luz en esta sentencia la distancia infinita entre su Dios, identificado con los apaleados de la historia colonial, y el Dios reinante en el sistema eclesiástico e imperial. El Dios verdadero no puede ser el Dios administrado por la Iglesia y puesto, a través de esa mediación eclesiástica, al servicio del orden opresor. Pero, dejando ahora la explicitación de la dimensión crítica de su experiencia de Dios para nuestro próximo apartado, concentrémonos aquí en consignar el contenido positivo de su experiencia de Dios.

Siguiendo el hilo conductor subyacente en la experiencia fundamental de Dios en el presidio político, hay que resaltar en primer lugar cómo Martí en su discurso sobre Dios da un paso definitivo al hablar de *su* Dios en el sentido del Dios *verdadero*, para subrayar de esta suerte, con más fuerza todavía, la experiencia de que el Dios vivo tiene que estar necesariamente vinculado a la libertad y liberación del ser humano. Se ve, además, que el Dios verdadero es el Dios bíblico, y concretamente Jesús. Así, en su *Drama indio*, escrito en Guatemala en 1877, hace decir Martí a su personaje Martino, quien lucha por la libertad de su pueblo indígena: "Si el padre Antonio, falso cristiano, amenazarnos osa, decidle que Jesús, Dios de los hombres, los salva: ¡no los vende ni los compra!".²⁴

Que la experiencia de Dios en Martí encuentra efectivamente su punto de condensación más fuerte en la afirmación de un Dios verdadero, cuya encarnación es justo Jesús como Dios liberador de los pobres y oprimidos, se confirma en este otro pasaje del *Drama indio*, que por su decisiva importancia y riqueza de contenido nos permitimos transcribir en toda su extensión. En este pasaje, ante la invocación del nombre de Jesús por parte del padre Antonio, responde Martino:

¿Jesús? El nombre del Sublime
blasfemia me parece en vuestras bocas:
el que esclavos mantiene, el sacerdote
que fingiendo doctrinas religiosas

²³ José Martí, "Juicios. Filosofía", *OC*, vol. 19, p. 363.

²⁴ José Martí, *Drama indio*, *OC*, vol. 18, p. 149. Debe recordarse que Martí tuvo su primer contacto serio y personal con la Biblia durante sus meses de prisión en 1870. Cf. Jorge Mañach, *op. cit.*, p. 43; así como el artículo citado de Alfonso Rodríguez Hidalgo.

desfigura a Jesús, el que menguado
 un dueño busca en apartada zona,
 el que a los pobres toda ley deniega
 el que a los ricos toda ley abona,
 el que, en vez de morir en su defensa,
 el sacrificio de una raza explota,
 miente a Jesús, y al manso pueblo enseña
 manchada y criminal su faz radiosa.

Si mi padre Jesús aquí viniese,
 dulce la faz, en que el perdón enflora;
 si al indio viera mísero y descalzo,
 y al Santo Padre que salud rebosa;
 si de los nobles en las arcas viera
 trocada sin esfuerzo en rubias onzas
 la carga ruda que a la espalda trajo,
 india infeliz que la fatiga postra;
 si en las manos del uno el oro viera
 y la llaga en las manos de la otra,
 ¿de qué partido tu Jesús sería?
 ¿De la llaga o del arca poderosa?²⁵

El Dios de Martí es, pues, Jesús; pero el Jesús que toma partido por el "indio mísero y descalzo", por la "india infeliz". Su Dios verdadero es así el Cristo del Evangelio; es Dios que vive en los pobres y que los pobres testimonian en sus luchas contra la opresión. Esta experiencia fuerte de Dios emerge una y otra vez en las reflexiones de Martí. En este sentido escribirá diez años más tarde, en 1887 en Nueva York, y en el contexto inmediato de sus análisis de los conflictos religiosos en los Estados Unidos, esta clara toma de posición: "¡Y son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendida, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!"²⁶

²⁵ José Martí, *Drama indio*, p. 148.

²⁶ José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", *OC*, vol. 11, p. 139. Con esta tradición se vuelve a entroncar en Cuba en los comienzos de la Revolución Cubana cuando, en el marco del conflicto con la Iglesia católica en 1960, se propaga por parte del gobierno la consigna siguiente: "¡Quien traiciona al pobre, traiciona a Cristo!". Esta consigna hacía alusión a una frase de Fidel Castro en el discurso del 11 de agosto de 1960, donde se refería a la famosa "Circular colectiva del Episcopado cubano" del 7 de agosto de 1960.

Conviene señalar, por otra parte, que Martí entiende su experiencia y concepción de Dios como un Dios de los humildes en el sentido de una renovación o, mejor dicho, de un redescubrimiento del verdadero Dios encarnado por Jesús. Ésta es, sin duda, su manera de remarcar otra vez la diferencia entre su Dios y el Dios vigente en su mundo histórico. A este respecto escribe en 1882: “Se ama a un Dios que lo penetra y lo prevale todo... Como en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió, se está volviendo al Cristo, al Cristo crucificado..., al de los pies desnudos y los brazos abiertos...”.²⁷

Esta idea central de Cristo como frontera entre el falso Dios opresor y el verdadero Dios liberador la desarrolló Martí en el borrador de un libro que al parecer tenía planeado escribir para los campesinos de América sobre el papel de la Iglesia católica y de la religión. En este borrador, cuyo título reza “El hombre del campo”, y cuya fecha exacta es desconocida, Martí explícita, valiéndose del recurso literario del diálogo, su visión de Cristo en estos términos densos y de alta significación para la reflexión teológica:

¿Para qué llevas a bautizar a tu hijo? Tú me respondes: “Para que sea cristiano”. Cristiano quiere decir semejante a Cristo. Yo te voy a decir quién fue Cristo.

Fue un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisiesen entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos respetasen a los padres, siempre que los padres cuidasen a los hijos; que cada uno trabajase; porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie.

Cristo estaba lleno de amor para los hombres. Y como él venía a decir a los esclavos que no debían ser más que esclavos de Dios, y como los pueblos le tomaron un gran cariño, y por donde iba diciendo estas cosas, se iban tras él, los déspotas que gobernaban entonces le tuvieron miedo y lo hicieron morir en una cruz.²⁸

La praxis de liberación de Jesús se convierte por tanto en el eje central de la experiencia y concepción de Dios en Martí. Pero esto significa al mismo tiempo que Jesús —como ya se ha indicado— marca la frontera frente al Dios manipulado por el sistema. Y si insistimos en este aspecto, es porque en “El hombre del campo” Martí, basándose precisamente en la descripción aducida de

²⁷ José Martí, “El poema del Niágara”, *OC*, vol. 7, p. 226.

²⁸ José Martí, “El hombre del campo”, *OC*, vol. 19, pp. 381-382.

Cristo, lleva al extremo la distancia existente entre *su* Dios Jesús y el Dios administrado, al plantear lapidariamente la existencia de "otro Dios". He aquí el pasaje decisivo a este respecto: "Ese Dios que regatea, que vende la salvación, que todo lo hace en cambio de dinero, que manda las gentes al infierno si no le pagan, y si le pagan las manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero. ¡No, amigo mío, hay otro Dios!".²⁹

En nombre de ese "otro Dios", señalemos finalmente como momento que prepara ya el ámbito crítico en que nos moveremos a continuación en el siguiente apartado, reclamará Martí una renovación de la religión que, por su radicalidad, apunta a promover una inversión total del curso histórico del proceso de institucionalización y dogmatización de la religión en general, y del cristianismo en particular. Para Martí, en efecto, el "otro Dios" sólo es compatible con una religión esencialmente renovada, es decir, con una religión que no frene la grandeza del ser humano liberado, sino que, por el contrario, sea capaz de acoger el crecimiento progresivo de la libertad del ser humano y de ensancharse así con el hombre que se ejerce y funda en libertad. Ésta sería la religión nueva, cuyo punto de arranque histórico Martí lo cifra por cierto en el momento de crisis de conversión marcado justo por el "comenzar a ser más divina que humana...".³⁰

Que esa nueva religión de Martí, sin embargo, no tiene necesariamente que suponer la superación negadora del cristianismo parece poder intuirse de esta valoración:

Pura, desinteresada, perseguida, martirizada, poética y sencilla, la religión del Nazareno sedujo a todos los hombres honrados, airados del vicio ajeno y ansiosos de aires de virtud; y sedujo a las mujeres, dispuestas siempre a lo maravilloso, a lo tierno y a lo bello. Las exageraciones cometidas cuando la religión cristiana, que como todas las religiones, se ha desfigurado por sus malos secarios; la opresión de la inteligencia ejercida en nombre del que predicaba precisamente el derecho natural de la inteligencia a libertarse de tanto error

²⁹ *Ibid.*, p. 383. No resultaría difícil establecer un paralelismo entre la tesis de Martí del "otro Dios", como esfuerzo por liberar la experiencia de Dios de la herencia de un catolicismo imperial, y la tesis de Heidegger sobre "el último Dios", como intento de arrancar la realidad de Dios a las redes conceptuales de la tradición metafísica occidental. Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* en *Gesamtausgabe*, t. 65, Frankfurt/M., 1989, pp. 402 ss. Véase además: Raúl Fornet-Betancourt, "La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger", *Revista de Filosofía*, 66 (1989), pp. 400-412.

³⁰ José Martí, "La libertad religiosa en los Estados Unidos", *OC*, vol. 19, p. 397.

y combatirlo, y los olvidos de la caridad cristiana a que, para afirmar un poder que han comprometido, se han abandonado los hijos extraviados del gran Cristo, no deben inculparse a la religión de Jesús, toda grandeza, pureza y verdad de amor. El fundador de la familia no es responsable de los delitos que cometen los hijos de sus hijos.³¹

Sobre esta cuestión volveremos luego.

3. Martí: crítico de la razón teológica establecida

Es evidente que su fuerte experiencia de Dios como un Dios liberador de los oprimidos, cuya figura histórica es el “rebelde sublime”³² de Galilea, tenía que llevar a Martí a una severa crítica de la Iglesia, la religión y la teología establecidas. Mirando con atención, se ve, en efecto, que en la experiencia y concepción de Dios de Martí no solamente subyace, sino que además se refleja con violenta tensión la percepción clara de una de las contradicciones mayores que sacudían su contexto histórico-político, a saber, la contradicción entre el catolicismo institucionalizado y el evangelio de Jesús. De ahí el cuidado de Martí en hablar en nombre de *su* Dios, y de ahí su cuidado en que no se confunda el verdadero Dios con el Dios del catolicismo real existente en su época. Pero de ahí también que la crítica vaya creciendo en su discurso sobre Dios como una de sus dimensiones inherentes y complementarias. La dimensión crítica que ahora debemos explicitar, es, si se quiere, la otra cara de su experiencia y concepción de Dios. O sea que la crítica de Martí no se debe rechazar a la ligera ni rebatir con el fácil argumento de que es la crítica externa de un librepensador decimonónico, posiblemente mason y hasta ateo declarado. Es tiempo de revisar esos esquemas falsificadores y de enfrentar el desafío que implica la crítica de Martí precisamente porque es una crítica que proviene del centro mismo de toda experiencia cristiana: el amor a Jesús.

Para evitar posibles malentendidos debe entonces quedar claro que la crítica de Martí no se alimenta ni se inspira de ningún afecto anticatólico ni de ninguna predisposición anticlerical. Su crítica es más bien el necesario ajuste de cuentas a que lo conduce la dimensión profética de su propia experiencia de Dios. Es, dicho en otros términos, la parte con la que necesariamente tiene que complementarse su experiencia de co-sufrimiento con Jesús: “De la tragedia

³¹ José Martí, “Hay en el hombre...”, *OC*, vol. 19, p. 391.

³² José Martí, “Fragmentos de un discurso”, *OC*, vol. 19, p. 455.

de Jesús se ha hecho comedia —y no altar sino mercados, son las calles. ¡Oh! Jesús, los que te amamos, lo llamamos como culpa; y sufrimos; ¡oh hermano! por lo que tú sufriste...''³³ La crítica es así el momento en que el silencio del co-sufrimiento con Jesús se rompe y, por exigencia interna del amor solidario, se articula como discurso de denuncia que saca a la luz, sin cortapisas, la contradicción entre Jesús y el sistema de pensamiento teológico y de estructuración eclesiástica establecidos en su nombre.

Pero Jesús no es sólo la fuente de la crítica de Martí a la Iglesia, a la religión y a la teología establecidas. Jesús es también, y acaso sobre todo, la medida de la crítica martiana. Jesús es el criterio último para el discernimiento. Ya vimos cómo en el largo pasaje citado de su *Drama indio* Martí planteaba la cuestión crítica decisiva preguntando precisamente de qué partido sería Jesús. Y ahora nos permitimos aducir este otro texto, de sus años de madurez en Nueva York y que forma parte de uno de los análisis más duros de Martí sobre la Iglesia católica institucionalizada, pero donde también se fija con claridad meridiana que el criterio orientador del juicio es Jesús.

El texto dice:

¿Conque la Iglesia compra influjo y vende voto? ¿Conque la santidad la encoleriza? ¿Conque es la aliada de los ricos de las sectas enemigas? ¿Conque prohíbe a sus párrocos el ejercicio de sus derechos políticos, a no ser que los ejerzan en pro de los que trafican en votos con la Iglesia? ¿Conque intenta arruinar y degrada a los que ofenden su política autoritaria, y siguen mansamente lo que enseñó el dulcísimo Jesús? ¿Conque no se puede ser hombre y católico? ¡Véase cómo se puede, según lo enseñan estos nuevos pescadores! ¡Oh Jesús! ¿Dónde hubieras estado en esta lucha? ¿Acompañando al Canadá al ladrón rico, o en la casita pobre en que el padre McGlynn espera y sufre?³⁴

Aclarada la cuestión previa del criterio absoluto de la crítica de Martí, pasamos ahora a presentar algunos de los puntos centrales de la crítica martiana. Por razones de espacio nos limitaremos —tal

³³ José Martí, "Los ruidos humanos", *OC*, vol. 19, p. 387.

³⁴ José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", p. 150. Para no perder de vista la conexión del texto con el contexto cubano de Martí, conviene recordar, con Cepeda, que: "La experiencia norteamericana en relación con el Padre McGlynn no era más que una pálida reproducción de la historia de la Iglesia Católica en España, aliada fidelísima de la monarquía, y estructuralmente enemiga de las libertades en la Isla", Rafael Cepeda, "El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí", p. 201.

como indica el título del apartado— a la crítica de la razón teológica establecida, entendiendo por ello la crítica al sistema teórico por el que la Iglesia católica pretende justificar su posición dominante en la historia y en la sociedad. Ese sistema tiene, para Martí, un nombre propio: el catolicismo. Criticar la razón teológica establecida en su contexto sociopolítico quiere decir, pues, para Martí, someter a juicio al catolicismo de su tiempo, apelando naturalmente —como se ha visto— a la autoridad de Jesús. Martí, por tanto, invierte los papeles: esta vez no es Jesús quien tiene que justificarse ante un tribunal, sino que Jesús es el tribunal ante el cual se cita a juicio una forma histórica concreta de institucionalización de su Iglesia.

Para Martí el catolicismo que él conoció en Cuba y en los Estados Unidos representa el sistema en que se condensa la teología de una Iglesia católica divorciada de las aspiraciones de libertad del hombre. Por eso el catolicismo romano refleja, en su opinión, la teología de una Iglesia que ha desfigurado el mensaje de su fundador para poder ser “aliada excelente de los poderosos”³⁵ y, en complicidad con ellos, contribuir a perpetuar con la sanción divina el sistema de “la dominación absorbente y la fiscalización y el encadenamiento de conciencia”.³⁶

A esta luz considera Martí el catolicismo reinante en la América de su tiempo como una forma concreta de teología política cuya interpretación de la fe está regida por supuestos humanos de carácter claramente ideológicos, como pueden ser, a título de ejemplo, el autoritarismo,³⁷ la dogmatización intolerante,³⁸ y la subsiguiente domesticación de la libertad humana.³⁹ Por eso Martí ve, además, en esa forma histórica del catolicismo el sistema teológico-político en el que los contenidos liberadores de la fe cristiana han sido radicalmente invertidos y desfigurados en nombre de una razón de Estado y de sus connaturales intereses de poder. En ese catolicismo se refleja, por tanto, la “razón teológica” de una Iglesia establecida en el sistema que “se vuelve contra los pobres que la sustentan y los sacerdotes que estudian sus males... y arremete... contra los que no hallan bien que las cosas del mundo anden de modo que

³⁵ José Martí, “Que el Papa viene”, *OC*, vol. 19, p. 393.

³⁶ José Martí, “La patria viva sucede a la doctrina muerta”, *OC*, vol. 6, p. 226.

³⁷ Cf. José Martí, “El cisma de los católicos en Nueva York”, p. 139.

³⁸ Cf. José Martí, “Juicios. Filosofía”, *OC*, vol. 19, p. 363.

³⁹ Cf. José Martí, “El poema del Niágara”, p. 230; “El cisma de los católicos en los Estados Unidos”, pp. 139 ss.; “La excomunión del padre McGlynn”, *OC*, vol. 11, pp. 230 ss. y “La libertad religiosa en los Estados Unidos”, pp. 395 ss.

un hombre vulgar acumule sin empleo lo que bastaría a sustentar a cincuenta mil hombres''.⁴⁰

En el análisis de Martí el catolicismo de su época cumple, pues, la función ideológica de freno al proceso de transformación del mundo en favor de los pobres. Y justo por esa razón lo denuncia como una forma de teología que no sólo es falsa, sino que es también dañina para el pueblo. Falsa es, en efecto, para Martí, la teología encarnada por el catolicismo de su tiempo porque le parece una teología divorciada por completo del proceso científico del mundo moderno, es decir, una teología que, replegada y apegada a su dogmática estructura mental "...no aprende historia, no aprende libertad, no aprende economía política".⁴¹ Y dañina para el futuro de los pueblos americanos juzga que es esa teología porque con sus hábitos coloniales no ha comprendido todavía que "nada ayuda más eficazmente que la libertad a la verdadera religión...".⁴² A esta teología del catolicismo comprometido con estructuras de poder y hábitos mentales enemigos de la solidaridad humana, de la justicia, de la libertad y de la democracia —que en el contexto histórico de Martí significa compromiso con las fuerzas sociales que se oponen a la realización de una verdadera "República"—⁴³ opone Martí "la verdadera teología",⁴⁴ es decir, la teología "ilustrada" que sabe hacerse cargo de los nuevos conocimientos humanos y aceptar así sin miedo los desafíos históricos, pero sobre todo la teología que confiesa con "ternura la Iglesia del Nazareno"⁴⁵ en consecuente opción por los pobres de este mundo.

En resumen, la crítica de Martí a la razón teológica establecida en y por el catolicismo de su época tiene un punto eje que cumple en ella a la vez la doble función de motivación y de finalidad, a saber, la experiencia de Jesús como Dios liberador de los pobres. De ahí parte, en efecto, la crítica de Martí; pero ésta es también su propuesta última para la renovación de la teología y de la Iglesia, como

⁴⁰ José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", p. 241.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² José Martí, "La libertad religiosa en los Estados Unidos", p. 397.

⁴³ Hay que recordar que Martí analiza la función social del catolicismo en un contexto político marcado en parte por el conflicto entre monarquía y república, sobreentendiéndose que Martí vincula con el ideal de "República" un nuevo orden sociopolítico basado en la norma ética de lo que él llamaba la "fórmula del amor triunfante: 'Con todos, y para el bien de todos'", José Martí, "Discurso en el Liceo Cubano, Tampa", *OC*, vol. 4, p. 279.

⁴⁴ José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", p. 243.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 248.

lo muestra incluso el pasaje donde Martí formuló el juicio más duro de su crítica al catolicismo: “La forma atrevida y corrompida desconoce la esencia pura que ha abrumado y ha roído. El cristianismo ha muerto a manos del catolicismo. Para amar a Cristo, es necesario arrancarlo a las manos torpes de sus hijos”.⁴⁶

4. *En lugar de una conclusión: perspectivas de trabajo*

POQUE el presente trabajo no puede sino ser entendido como una primera aproximación a la tarea de explicitar en detalle la teología implícita en la obra de José Martí, nos parece más coherente intentar ahora un breve esbozo de algunas perspectivas de trabajo para la profundización del diálogo entre Martí y la teología (profesional), que querer presentar juicios conclusivos que, además de fragmentarios, serían necesariamente provisionales. En este sentido, pues, nos permitimos proponer en forma esquemática de programa de trabajo las siguientes pistas:

1. A nivel cristológico encontraría la teología un amplio y fecundo campo de diálogo con Martí. Pensamos concretamente en el estudio detenido de la experiencia martiana de Jesús como Dios salvador de los pobres de este mundo. Pero habría también que considerar todavía más las potencialidades teológicas de la visión martiana de Cristo como “sublime rebelde” que es constantemente signo de contradicción, tanto en su Iglesia como en las sociedades de cualquier tiempo. Por último cabría señalar la riqueza que podría tener para la teología latinoamericana la intuición de Martí de elevar la praxis de liberación de Jesús a medida crítica para la teología y la Iglesia.

2. En un plano eclesiológico también podría la teología encontrar en Martí fuertes impulsos de renovación. Sería cuestión de revisar en profundidad sus ideas sobre la “Iglesia del Nazareno” y ver en qué medida pueden ser valoradas como anticipadoras de lo que hoy se plantea bajo el nombre de “conversión de la Iglesia”.⁴⁷ Tanto ésta como la pista cristológica —dicho sea de paso— conforman a mi modo de ver el espacio más apropiado para continuar profundizando la tesis de Cepeda sobre Martí como “profeta de la teología de la liberación”.

⁴⁶ José Martí, “Francisco de Paula Vigil. El cristiano y la curia”, *OC*, vol. 6, p. 313.

⁴⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, *La conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, 1984.

3. A nivel pedagógico, especialmente en vistas a una revisión de los contenidos que se enseñan, así como del modo en que se enseña, podría también la teología entablar un diálogo fecundo con Martí. Ya hemos visto que uno de los aspectos subrayados por Martí en su crítica a la razón teológica dominante en su tiempo era precisamente el de no haber sabido ir creciendo con el progreso del hombre y del mundo. La teología que él conoció, insistimos ahora en ello, no estaba a la altura de los tiempos; y Martí en su crítica muestra cómo esa teología contribuía a perpetuar "el divorcio entre la educación que se recibe en una época, y la época".⁴⁸ De ahí que, en el marco de la "revolución radical en la educación"⁴⁹ que reclamaba como necesaria para los países americanos, dictaminara lapidario: "Contra Teología, Física...".⁵⁰ Teniendo en cuenta pues ese trasfondo creemos que en la crítica de Martí la teología latinoamericana podría encontrar importantes impulsos para ajustarse mejor a la realidad y a la historia de los pueblos latinoamericanos.

4. Otro plano fuerte donde el diálogo de la teología con Martí presenta, a mi juicio, perspectivas particularmente prometedoras, es el terreno de la historia de las religiones. Martí, en efecto, escribió mucho sobre la religión, tanto en singular, es decir, como disposición esencial del ser humano, como en plural, esto es, sobre las distintas religiones y su desarrollo y sentido en la historia de la humanidad. Y puesto que sus reflexiones se distinguen además por la fina tolerancia y el atento respeto frente a las distintas religiones del hombre, podrían ser entonces importante fuente para el trabajo de la teología latinoamericana en el campo de una teoría comparativa de las religiones, sin olvidar naturalmente su importancia para el fomento del diálogo interreligioso en América Latina.

Cabe indicar, por otra parte, que éste sería el nivel en que con vendría profundizar la concepción martiana de la "nueva religión". Al final de nuestro segundo apartado, cuando apuntamos esta cuestión, observamos que la nueva religión prevista por Martí podría acaso interpretarse en el sentido no de negación necesaria sino de purificación radical del cristianismo. Pues bien, pensamos que en este nivel de una teología de las religiones habría que volver sobre este tema y contrastar esa posible interpretación con otros textos de Martí en los que sí parece sostener la idea de que la religión

⁴⁸ José Martí, "Escuela de electricidad", *OC*, vol. 8, p. 281.

⁴⁹ José Martí, "Escuela de mecánica", *OC*, vol. 8, p. 279.

⁵⁰ *Ibid.*

nueva implica una superación de la religión cristiana.⁵¹

5. Un último campo de trabajo para la teología latinoamericana lo ofrece la obra de Martí en el sector de la inculturación. Como se sabe, Martí es el autor de lo que en nuestro lenguaje de hoy podríamos llamar un "Manifiesto de la inculturación". Eso es, sin duda alguna, su programático ensayo "Nuestra América", publicado por primera vez en el periódico *El Partido Liberal*, en México, el 30 de enero de 1891. Pues, como en ningún otro escrito, condensó Martí en este ensayo sus ideas para que América, deponiendo el vicioso hábito de la imitación, llegase a tener vida y voz propias. Sería, pues, de sumo interés un estudio teológico de este ensayo que tratase de sacar, para el modo de hacer teología en América Latina, las consecuencias implicadas en recomendaciones de método como las siguientes:

a) "Conocer es resolver". b) "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana... Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria". c) "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas". d) "La razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros". e) "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores". f) "Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano". g) "Cuando aparece un problema en Cojimar, no van a buscar la solución a Dantzig". h) "Entienden que se imita demasiado, y que la solución está en crear".⁵²

⁵¹ Citemos aquí a mero título de ejemplo estos pasajes: "Las religiones, en lo que tienen de durable y puro, son formas de la poesía que el hombre presente... Por eso, la religión no muere, sino que se ensancha y acrisola, se engrandece y explica con la verdad de la naturaleza y tiende a su estado definitivo de colosal poesía... la final religión poética", José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", p. 243; "... se trata... del nacimiento de una era, del alba de la religión definitiva, y de la renovación del hombre; trátase de una fe que ha de sustituir a la que ha muerto y surge con un claror radioso de la arrogante paz del hombre redimido", José Martí, "El poeta Walt Whitman", *OC*, vol. 13, p. 140; "... el ejercicio de la libertad conduce a la religión nueva... Cuando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía y la religión, que es una parte de ella... Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo; la entrada del hombre en la ventura y ordenamiento de la libertad produce, como una colosal florecencia de lirios, la fe casta y profunda en la utilidad y Justicia de la Naturaleza", José Martí, "Henry Ward Beecher. Su vida y su oratoria", *OC*, vol. 13, p. 33.

⁵² José Martí, "Nuestra América", pp. 18-20.

Un estudio semejante contribuiría, además, a complementar y precisar la tarea señalada en lo concerniente a la enseñanza de la teología en América Latina.

Lógicamente las perspectivas de trabajo propuestas no agotan todos los posibles puntos de contacto entre Martí y la teología. Pero creemos que son lo suficientemente significativas como para servir de punto de arranque a un diálogo profundo y sistemático de la teología con Martí. Con esa intención las hemos propuesto; queden entonces apuntadas como una invitación a iniciar el trabajo.