



Vol. 5, No. 1, Fall 2007, 64-85

www.ncsu.edu/project/acontracorriente

**“Signo de propiedad”:
etnografía, raza y reconocimiento en José Martí**

Jorge Camacho

University of South Carolina-Columbia

Etnografía. f. Ciencia que trata del estudio y clasificación de las razas humanas.
Diccionario de la RAE (1869)

En el capítulo once de su *Poética*, Aristóteles describe el reconocimiento como “a change by which those marked by good or bad fortune pass from a state of ignorance into a state of knowledge which disposes them either to friendship or enmity towards each other’ (21). [Una transición de la ignorancia al conocimiento, llevando consigo un paso del odio a la amistad o de la amistad al odio en los personajes marcados por la felicidad o el infortunio]. El escenario ideal para el reconocimiento es la tragedia, de ahí que Aristóteles utilice varias de ellas para explicar los distintos tipos que podía usar el escritor. Entre los teóricos españoles que hablaron de esta categoría en el siglo XVIII está Ignacio de Luzán, quien afirma que una persona podía ser reconocida por sus palabras, sus señales, sus propias obras o a través de otras personas (476). ¿Cómo se aplica pues

el concepto de reconocimiento al estudio de otras culturas y en especial a la literatura moderna? Sugiero que este concepto entra a formar parte de los textos etnográficos en la interpretación que da el hablante de los otros, y especialmente a través del concepto de “paralogismo” o “falsa racionalidad,” el cual vendría a oponerse a la forma “racional” en que describe el mundo el científico. De este modo, puede esperarse que tanto los viajeros del siglo XIX como los etnógrafos utilizaran una forma perspectiva de describir a los sujetos no occidentales, distinta a la de ellos. El modo en que estos reaccionaban ante ellos, o se asombraban ante la tecnología moderna. Con la particularidad de que en el siglo XIX este concepto se asocia al de raza o etnia y por tanto se ve como algo “fijo,” del cual el sujeto no puede escapar. En este artículo me interesa analizar la cuestión del reconocimiento en José Martí y ver la relación que tiene este concepto con la poética aristotélica y una larga tradición que ve en el Otro (indígena, negro o persona no occidental), un ser que ve y piensa el mundo de una forma diferente. Demostrar cómo en su crónica sobre el terremoto de Charleston, Martí recurre a esta visión escindida de la realidad para mostrar a los negros como diferentes a los blancos, explicar sus acciones, y crear su propia autoridad en el texto.

En su *Poética*, Aristóteles pone como ejemplo de paralogismo una obra ya perdida, *Odysseus the False Messenger*, y agrega que este se deriva, “from a false inference of one of the characters” [la deducción falsa de uno de los personajes] (33). Más tarde Aristóteles describe éste tipo agnición de la siguiente manera: “whenever one thing is portrayed as existing or happening because a former thing exists or happens, men tend to believe that if the later is true, the first must exist or happen. But this is not true [...] for our assurance of the fact that the thing itself is true makes our minds falsely infer that the antecedent is also true” (53).

Valga aclarar que Luzán no incluye en su explicación de la agnición el concepto de “falsa racionalidad” ya que afirma que Aristóteles explica esta parte con “mucho oscuridad” (477), pero podría decirse que tal concepto está implícito en su obra en la distinción que hace el crítico zaragozano entre la “verdad” y la “verisimilitud.” Para Luzán, la verdad, que remite a hechos que realmente ocurrieron, era propia de los científicos, los

teólogos y los matemáticos mientras que la segunda, la que pudo haber sido, era propia del vulgo (233). Lo que me interesa argumentar, apoyándome en esta dicotomía, es una razón diferenciadora, taxonómica que más tarde van a retomar los etnógrafos al hablar de culturas ajenas, y sus modos de pensar. Esta razón estipulaba que había una diferencia entre la forma de pensar de unos el “yo” (occidental, etnográfico) y los “otros” (los nativos), donde el primero era un ente racional, objetivo, y con una percepción no-distorsionada del mundo (y por tanto normativa); mientras que el otro era un ser emocional, imitativo, ingenuo, contemplativo y añorado, cuya percepción sí está distorsionada y por tanto debía aceptar la ayuda ajena.

Esta dualidad del acto de percepción, siendo fundamental para entender la poética modernista, es también una herencia del discurso biológico y etnográfico del siglo XIX. En el caso de la literatura cubana en el siglo XIX, uno de sus principales pensadores, Bachiller y Morales, hablan de diferencias perceptivas entre el negro y el blanco, entre el africano y el europeo. En un artículo de 1866 en que compara los negros ñañigos y los bailarines de capoira de Brasil, Bachiller y Morales afirma que estos últimos no debían ser más que “una reunión que conserva los instintos de África con el tinte siempre supersticioso *de una raza inclinada a lo maravilloso, y a la imitación de los actos ajenos* [sic] y de otras razas” (135) [énfasis nuestro]. Esta forma de ver a los negros como entes predispuestos o “inclinados” a lo “maravilloso,” por naturaleza, va a regresar en la novela de Alejo Carpentier *El reino de este mundo*, la cual le sirve al escritor cubano para explicar su idea de lo “real maravilloso.” Pero sin apartarnos del siglo XIX tal forma de ver la cuestión ya está presente en José Martí, en su explicación de las acciones de los negros y los indígenas de Charleston durante el seísmo que destruyó parte de esa ciudad en 1886.

Martí, en esta crónica se sirve de ambas formas de reconocimiento, la verdadera (la del blanco y la del autor) y la falsa (la de los negros) para explicar la reacción de estos ante la catástrofe. Los negros se explican el seísmo a través de una “lógica que su mente rechazaba” (60) como diría Jorge Luis Borges en su cuento “El etnógrafo,” lo cual ilustraba de forma cabal el comportamiento de individuos situados en un estado diferente de

desarrollo desde el punto de vista psicológico y espiritual. Es decir, Martí crea su propia autoridad e identidad en el texto definiendo a los negros de Charleston de una forma distinta a sí mismo.

En esta crónica, el cubano afirma que en los negros que habían sufrido la catástrofe ese día: “ha[bían] resucitado, en lamentosos himnos y en terribles danzas, el miedo primitivo que los fenómenos de la naturaleza inspiran a su encendida raza” (OC XI, 72). Martí halla, pues, en las reacciones de los negros un reflejo de sus miedos ancestrales e interpreta su comportamiento durante esas horas a través de los dos grandes metarrelatos del siglo XIX: la herencia y la raza.¹ Esto es, la peculiar constitución síquica y biológica de sus abuelos en África se manifestaría aún en sus hijos y nietos en este continente. Por ende, gracias al significado que acarrea el tiempo en su discurso Martí puede referirse a ellos como seres que a pesar de que comparten con él el mismo momento histórico, son los herederos de sus fantasmas pre-modernos y arcaicos que se manifiestan en momentos como estos. Afirma Martí de la escena que siguió al seísmo y que parece más bien una pesadilla del Dante:

Aves de espanto, *ignoradas de los demás hombres*, parecen haberse prendido de sus cráneos, y picotear en ellos, y flagelarles las espaldas con sus alas en furia loca. *Se vio*, desde que en el horror de aquella noche se tuvo ojos con que ver, *que de la empañada memoria de los pobres negros iba surgiendo a su rostro una naturaleza extraña; era la raza comprimida, era el África de los padres y de los abuelos, era ese signo de propiedad que cada naturaleza pone a su hombre, y a despecho de todo accidente y violación humana, vive su vida y se abre camino!* [énfasis nuestro] (OC XI, 72)

Ya en esta descripción de la reacción de los negros a la catástrofe, Martí hace una distinción entre los negros y “los demás hombres.” Utiliza una forma indirecta e impersonal, “se vio,” para decir que alguien más, no ellos, pudieron ver lo que les aconteció ese día. Lo que separa a ambos es el tiempo y una racionalidad diferente. Como afirma Johannes Fabian en *Time and the Other*, negarles la temporalidad histórica que comparte el

¹ Infinidad de autores han escrito sobre Martí y los negros. Además de los aquí mencionados están Fernando Ortiz, Jean Lamore, José Olivio Jiménez, Enrique Patterson, Lourdes Martínez-Echazábal, Luis Duno Gottberg, Rafael Rojas, y Oscar Montero. Por las limitaciones de espacio, y ya que mi objetivo es hablar del “reconocimiento,” me limito a señalarlos.

hablante al sujeto del cual habla, ha sido la forma típica en que la antropología ha “objetivado” a sus referentes. El tiempo, como ha demostrado Michel Foucault y otros filósofos contemporáneos, fue una de las constantes del discurso epistemológico de las ciencias humanas en el siglo XIX. La filología, la sociología y la etnografía lo usan para determinar la condición de quines encuestan, ya sea en el Oriente, en África como en América. Al igual que en el caso anterior, en esta última descripción de los negros, las diferencias se basan en la forma específica en que ambos asumen su herencia y viven un tiempo distinto. Sus reacciones estaban condicionadas por la forma en que el pasado había moldeado su psiquis y había dejado su “signo de propiedad” en su sangre.

En su crónica del 15 de agosto de 1889, tres años después de escribir sobre el terremoto de Charleston, Martí vuelve a decir de los negros del Sur: “con los calores, que pueden en la sangre negra más que en la blanca, se les ha encendido la fe a las negradas de Georgia” (OC XII, 293). Si se tiene en cuenta entonces que ambos acontecimientos ocurrieron en el mismo mes de agosto (pero de años diferentes), es de pensar que Martí está haciendo una conexión entre el calor de este mes y la reacción de los negros, y que encuentra en la constitución de su sangre la explicación de su temor ante el seísmo y el despertar de su fe.

Esto es importante subrayarlo ya que con esto Martí crea una conexión entre lo interno y lo externo, que se traduce en una diferenciación esencial entre ambas razas. En tal sentido las reacciones de los negros se corresponderían con lo que trae del África, de sus ancestros, de la sangre y en el caso del seísmo, sus reacciones explicarían su particularidad, su cuerpo. De hecho, hacer visible a través de las características somáticas lo invisible es uno de los rasgos más repetidos del discurso antropológico a finales del siglo XIX. Como afirma David Green, ya en esta época la antropología tendía a ver las diferencias entre ambas razas como algo fijo, por lo cual las “características hereditarias” sirvieron para explicar los comportamientos socio-culturales de ambos grupos. El problema estuvo en que como dichas características no podían observarse a simple vista—explica Green—y por tanto estas tuvieron que ser inferidas por los mismos rasgos físicos y de comportamiento, que se intentaba explicar. Esto

convirtió el cuerpo del Otro en una especie de objeto totémico donde su misma visibilidad articulaba con más evidencia y claridad su naturaleza y su cultura (Green 31-2). Por ende, ver actuar al negro era transportarse /y transpórtalos a otro suelo, era revelar al lector (blanco y de clase media) las diferencias de sangre que tenían con él. No es extraño entonces que en esta crónica Martí se encargue de marcar una distancia ontológica entre él y ellos al darle una explicación científica y detallada al terremoto (González 95). Si la reacción de los negros ante el fenómeno es “sobrenatural y maravillosa, [cosa] que no existe en las demás razas primitivas,” la del cronista es científica y razonada (OC XI, 73). Si la de los primeros es emocional y supersticiosa, la de los segundos es racional. Si a los negros los atacan las pesadillas de su “empañada memoria,” el cronista es quien “ve” y los explica racionalmente. Martí, por esta razón, nunca describirá en su crónica a los blancos recurriendo al mismo grado de desesperación que los negros, ni dando alaridos religiosos, ni manifestando un sentimiento de culpa que sí comparten, según sugiere, los indígenas y los africanos. Los blancos sí sufren los efectos monstruosos del terremoto, a veces rezan, como apunta el cronista, junto a los negros, pero estos nunca se explican este fenómeno como si fuera la misma encarnación del juicio final o como si hablaran con Dios. Para resumir este argumento: si los blancos “reconocen” los acontecimientos como pertenecientes al orden de la naturaleza, los negros infirieron que era una manifestación divina y por tanto para el espectador y el científico, esto era un ejemplo de “lógica falsa,” es decir, de paralogismo.

¿Por qué la crítica martiana no le ha prestado importancia a la insistente tipificación de las razas en Martí? ¿Por qué le cuesta concebir que el cubano haya recurrido a los conceptos de herencia y superioridad racial, tan populares en el siglo XIX? Desgraciadamente a algunos investigadores y políticos no les interesa responderse estas preguntas porque hacerlo pondría en peligro lo que ellos mismos han sostenido por tantos años.²

² Para los políticos del gobierno cubano y sus simpatizantes en la Academia, el debate en torno a las ideas raciales de Martí es únicamente de índole política, significa un esfuerzo por desbancar la ideología revolucionaria y sus principales íconos: José Martí y Ernesto Guevara. Como ha dicho hace poco un alto funcionario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, Eliades Acosta, se trata de “la guerra de los símbolos”. Y con esta justificación se pasa por alto

Pero si quisiéramos responderlas primero habría que aceptar que estos discursos estaban literalmente en todas partes. Que era raro un libro de divulgación científica que no hiciera mención a ello. Que los antropólogos del evolucionismo socio-cultural, en los que Martí abrevó con placer, según Jean Lamore, seguían este modelo de grados de diferencia entre ambos grupos humanos. Que incluso Herbert Spencer, en su estudio comparativo de la psicología de las distintas razas, les recomendaba a los antropólogos que había que estudiar al hombre no solamente en su aspecto físico, sino también en sus reacciones psicológicas. Que distintas razas tenían diversos grados de sensibilidad, impulsividad, masa mental del cerebro, y que por tanto, no todas eran iguales ya que había unas que eran “superiores” a otras. Las razas “inferiores,” desde luego, siempre eran las no europeas, cuyo estado de desarrollo emocional seguía siendo el de un niño. Pensar que Martí no estuvo al tanto de estas discusiones y que no se dejó influenciar por estas teorías es engañarse.

Un ejemplo de ello es que dos años antes de publicar su crónica sobre el terremoto de Charleston, el cubano hizo una reseña del libro del biólogo norteamericano William K Brooks titulado *The Law of Heredity*. En tal oportunidad, Martí le da suficiente crédito a este libro como para recomendar su lectura, ya que pone la “ciencia en lengua diaria” y hace énfasis en los elementos que hereda el niño de la madre y del padre: “la madre da todos los elementos conservadores de la especie,” apunta Martí, y “el padre todos los elementos revolucionarios” (OC XIII, 426-7). El libro de Brooks, por otro lado, es un excelente compendio de todas las teorías sobre la herencia que se manejaban en la época. Explica las ideas de Darwin, Lamarck, Haeckel y las del propio Brooks en un lenguaje muy accesible. El reino animal se asume en todas ellas como una unidad, que viene evolucionando desde el óvulo materno hasta el organismo más

cualquier opinión que vaya en contra de la imagen tradicional del héroe cubano, y se les ataca y censura a los investigadores. Véase la entrevista con Eliades Acosta titulada “La guerra de los símbolos” publicada en *Granma. Órgano oficial del Comité Central del Partido Comunista de Cuba*. 11 de septiembre de 2007. <http://www.granma.cubaweb.cu/2007/09/11/nacional/artico1.html>.

Con relación al mismo debate racial que tiene lugar fuera de la Isla en referencia a la Cuba de hoy, véase también el artículo de Esteban Morales Domínguez “El tema racial y la subversión anticubana” publicado en el semanario *La Jiribilla*. El artículo está disponible en la siguiente dirección electrónica: http://www.lajiribilla.cu/2007/n331_09/331_18.html

desarrollado. En él estaría contenida la información de decenas de generaciones, ya que como decía Haeckel “heredity is memory” [la herencia es memoria] (38).

Por lo tanto, este tipo de descripciones le ayudan al cronista a establecer tipos diferentes de comportamientos, caracteres y naturalezas. Pero tal vez donde mejor se aprecia esta técnica de diferenciación en esta crónica de Martí es en la explicación que da acto seguido del comportamiento de unas “negritas,” quienes según el cronista después de pasar el primer momento del terremoto fueron a pedirle ayuda a los blancos. Dice el cubano:

¡Muchas pobres negritas cogían del vestido a las blancas que pasaban, y les pedían llorando que las llevasen con ella, que así el hábito llega a convertir en bondad y a dar poesía a los mismos crímenes, □ así esas criaturas, concebidas en la miseria por padres a quienes la esclavitud heló el espíritu, *aún reconocen poder sobrenatural a la casta que lo poseyó sobre sus padres!:* así es de buena y humilde esa raza que sólo los malvados desfiguran o desdeñan! [énfasis nuestro] (OC XI, 70)

Según Robert Geraldí, esta escena de la crónica de Martí recrea parte de un artículo publicado el 4 de septiembre de 1886 en el periódico de Charleston *The News and Courier*. Según dice, aquí se ve la necesidad que tiene Martí de poner a un lado por un tiempo breve las hostilidades y antagonismos para asegurar “the survival and well-being of humanity” [la sobrevivencia y el bienestar de la humanidad] (86). El fragmento del *News and Courier* dice:

Many a poor wandering colored boy or girl, when endeavored to stop their white friends as they ran by in the confusion to supplicate that they would remain with them until the “judgment was done.” In many an instance a trembling colored girl sank down on her knees and seized with frantic energy the folds of some white lady’s dress, and failing to express their terror in words, with scarcely moving lips, betokened that they wanted only the moral supports of a white friend in the hour of distress and agony. [cit por Geraldí]
[Muchas pobres negritas o negritos que corrían, cuando intentaban parar a sus amigos blancos que pasaban en medio de la confusión le suplicaban que se quedaran con ellos hasta que “se acabase el juicio.” En más de una oportunidad una negrita temblando se arrodillaba y cogía con energía frenética por el pliegue del vestido a una muchacha blanca, y sin poder expresar su terror con palabras, con un movimiento casi imperceptible de los labios, le decía que solamente quería el apoyo moral de un amigo blanco en esa hora de agonía y peligro][traducción del autor]

En su artículo, Robert Geraldí acusa a Martí de plagio y es probable que el cubano haya sacado este fragmento y otros de la crónica del *News and Courier*—porque efectivamente así aparece en este periódico. Martí, por otro lado, no revela sus fuentes, pero él no es el único que lo hace ya que también Henry Grady, otro reportero que cita Martí en un artículo publicado ese mismo día en el *New York World*, y otro periodista del *New York Tribune*, el 4 de septiembre, reproducen casi palabra por palabra estas escenas, sin hacer ninguna referencia a su colega. El artículo de Grady en el *New York World* lo encabeza un cintillo que dice “Weird, thrilling scenes. Effect on the negro mind of the earthquake at Charleston” [Escenas raras y emocionantes. El efecto del terremoto de Charleston en la mente de los negros], pero no adiciona ninguna nota explicativa, solo son una especie de instantáneas del seísmo. En tal sentido, la crónica de Martí se asemejaría más a otras que se publicaron por ese momento y que sí ponen el énfasis y explican con detenimiento de dónde provenía este tipo de reacciones.

Richard N. Côté en su bien documentado *City of Heroes: The Great Charleston Earthquake of 1886*, explica que las primeras noticias que dio el *News and Courier* de Charleston la noche del seísmo, describía a los refugiados en términos de estereotipos raciales y genéricos, lo cual equivalía a decir que las mujeres y los niños reaccionaron con “pánico,” los blancos con “bravura,” y los negros “rezando” y “gritando.” Côté cita un ejemplo de esto último donde se mostraba las diferencias entre ambas razas. En las palabras de Louis A Beaty, editor del *Berkeley Gazette*, “the negro character, permeated with animal excitement, superstition and fetishism [sic] shone forth in its glory. The demeanor of the whites was calm and reassuring” [la personalidad del negro impregnada de emoción animal, superstición y fetichismo, brilló en toda su gloria. El comportamiento de los blancos fue calmó y tranquilizador] (cit Côté 191).

Si analizamos detenidamente el fragmento sobre las “negritas” que da Martí en su crónica encontraremos que la primera parte es una explicación de lo que ya había dicho anteriormente sobre la propensión a lo “maravilloso” en los negros, quienes “aún reconocen poder sobrenatural a la casta que los poseyó sobre sus padres!” Es decir, los negros están

predispuestos para explicarse de forma “sobrenatural” lo que para el mismo cronista tiene una explicación lógica. Y además su raza es “buena y humilde,” cosa que otros desfiguran y desdeñan. La última explicación de esta escena trata, por lo tanto, de crear una empatía entre los negros y el espectador y de paso criticar a los que supuestamente por razones racistas los atacaban. Pero volviendo al primer juicio, notemos que Martí interpreta el miedo de las negritas y su llamada de auxilio, como una muestra de que el mismo sistema odioso de la esclavitud podía producir algo positivo en ellos: “dar poesía” y convertir en “bondad” el crimen. La escena se desarrolla entonces en dos niveles de significación. En un primer nivel aparece tal y como la pintan los periódicos de la época (Geraldí 83), y en otro plano, aparece la explicación de Martí, quien le agrega una moraleja, una cosmovisión y la ideologiza con el fin de instruir al lector y aleccionar a quienes los denigran. Esto es lo que James Clifford llamaría un *performance etnográfico*, el proceso de inscripción o textualización del sujeto como una especie de alegoría redentora de Occidente (“On Ethnographic Allegory,” 99). Dicha actitud sería radicalmente distinta a la del propio autor y a la del lector blanco de clase media que lee su crónica, ya que sólo en la mentalidad, la memoria y la psicología de esta raza, cree Martí, una raza que había sufrido la esclavitud, pero que tenía todavía vivo su “instinto,” estaba dispuesta a actuar de este modo. Más adelante en la misma crónica, Martí agrega: “se prendían [los negros] en su terror a los blancos y les rogaban que los tuviesen con ellos hasta que ‘se acabase el juicio’” (OC XI, 73).

Si tenemos en consideración entonces que todo acto de escritura es un acto de inscripción y recreación de la realidad, debemos entender que tal escena está formulada a través de mecanismos retóricos e interpretativos que enfatizan las diferencias, el contraste y la antítesis; que intenta decirle al lector algo más de lo que muestra y que aúnan el sensacionalismo y el sentimentalismo con el fin de emocionar al lector y solidarizarlo con el sufrimiento de los negros. Forma parte de lo que Martí llamaba, al hablar de otro escritor, “elocuencia escenográfica” (OC XXI, 120). De modo que el cronista en los textos de Martí no sólo tiene el privilegio de ser un testigo ocular de estas escenas—o al menos eso nos hace

creer, ya que como dice Geraldí, Martí nunca estuvo en el lugar de los hechos y simplemente copia la información que dan otros periódicos de la tragedia—sino que también este cronista es capaz de leer e interpretar sus acciones, y explicarle al lector por qué actúan los negros de esta forma apelando a su naturaleza, su psiquis y su herencia.

Martí llega a afirmar incluso en la misma crónica que los negros de Charleston eran una “miserable parodia de esa soberana constitución” deformada por el látigo y la servidumbre, a quienes “sólo les dejaron acaso vivas,” “las emociones bestiales del instinto y el reflejo débil de su naturaleza arrebatada y libre” (OC XI, 73). Pero ni siquiera la esclavitud, dice Martí un párrafo más abajo, pudo apagar en ella, el “espíritu de una raza” que así se le vio surgir en ese momento caótico “en lo heredado de su sangre lo que traen en ella de viento de selva” (OC XI, 73).

No quiero terminar de analizar este fragmento, sin embargo, sin dejar de llamar la atención al hecho de que Martí interpreta aquí tales acciones como un “reconoc[imiento]” por parte de los negros, de un “poder sobrenatural” que los blancos nunca tuvieron, y que estos los acatan casi como un gesto figurativo de “salto atrás,” ya que no fue a ellos quienes los poseyeron, sino a la casta de “sus padres” (OC, XI 70). ¿Qué significa esto? Primero, como afirma Aristóteles, el reconocimiento en las personas marcadas por el infortunio o la felicidad es una transición de la ignorancia al conocimiento y en este caso, del odio a la amistad. Si a los negros y los blancos de Charleston los mantenían separados una historia de esclavitud, en este momento ambos se reconocen como iguales, produciendo el seísmo un momento de unión entre ambas razas.

Por otro lado, la idea del reconocimiento de poderes “sobrenaturales” en los blancos proviene, al menos en América, del siglo XV y fue popularizada en toda Europa por los cronistas de Indias. Según estos, para el indígena americano los europeos eran seres que habían llegado del cielo, y cuyas armas disparaban rayos. Esta idea aparece por vez primera en los *Diarios* de Colón y luego es retomada por Hernán Cortés al conquistar México en 1519. Las Casas, quien tuvo acceso y transcribió los diarios del Almirante, hacía notar en la *Brevísima*, no obstante, el cambio de actitud que muy pronto asumieron los indígenas con relación a este

tema. Después del maltrato que recibieron de los españoles, dice Las Casas, “comenzaron a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo” y por tanto comenzaron a tratarlos como mortales (80). Sin embargo, para Martí ese reconocimiento primordial sigue teniendo fuerza. A diferencia de lo que piensa el cubano, en el tiempo del padre Las Casas no existía el concepto de herencia biológica, y por tanto no se transmitía el miedo o el asombro de generación en generación. Martí, por el contrario, en su crónica sobre el terremoto de Charleston, sí hace derivar el miedo de los negros de sus ancestros, del que sintieron sus padres esclavos.

¿A qué propósitos políticos sirvió este “reconocimiento” durante la Conquista? Según Tzvetan Todorov en *The Conquest of America*, Cortés usó el relato del rey-sacerdote Quetzalcoatl quien presuntamente debía regresar por la misma fecha en que llegaron los españoles a América como un instrumento de persuasión e intentó hacerles creer a los indígenas que él era el Dios que estaban esperando. Esto tenía la finalidad de reducir la resistencia de los aztecas ante la Conquista. Es a través de este “mastery of signs” [dominio de los signos], dice Todorov, que el español logra dominar el antiguo imperio y convertirlos en esclavos (119). Lo que hace aun más interesante esta manipulación de los “signos” por parte de Cortés es que, como dice John Elliott, no se ha encontrado ninguna referencia a este mito o a la equivalencia del conquistador y Quetzalcoatl antes de la llegada de los españoles a México. Cortés, sin embargo, según John Elliott, pudo haber sabido de este relato u otro muy parecido, como el del dios de la guerra Huitzilopochtli, en las Antillas o camino a México, y se preparó a utilizarlo en su beneficio ya sea para convencer al rey de España de sus hazañas o a los indígenas de su venida mesiánica (37).

Este mito, a no dudarlo, se daba por sentado en el siglo XIX. Martí, como muchos otros, se refiere a él cuando afirma en su crónica sobre las “ruinas indias,” que el “pueblo fanático” de los aztecas no quiso obedecer a sus jefes ya que “creyó que aquellos eran los soldados del dios Quetzalcoatl que los sacerdotes le anunciaban que volvería del cielo a liberarlos de la tiranía” (OC XVIII, 383). De modo que, lo que posibilita la Conquista en primer lugar, según la crónica de Martí, es el “fanatismo” de los indígenas,

su falso razonamiento. En otro artículo de sus escenas norteamericanas, que tiene que ver con una exhibición de caballos en New York, Martí vuelve sobre esta capacidad de “asombro mezclado de veneración” de los indígenas, y lo relaciona con la Conquista. Afirma:

Magníficos animales tienen en estas secciones los Estados Unidos: mucho ayuda a entender ciertas aparentes dificultades de la época de la conquista, y *la acción de los bellos y ferrados castellanos sobre la mente infantil y contemplativa de los indios, el asombro mezclado de veneración con que los campesinos de Guatemala, ya mestizos, recuerdan ciertas bucefálicas mulas texanas que hace unos ocho años atravesaron de lado a lado el continente.* [Énfasis nuestro] (OC VIII, 359)

De nuevo, al hablar de los indígenas, Martí halla conveniente retroceder en la historia hasta el siglo XVI para entender su mente “infantil y contemplativa,” e incluso el asombro y su “veneración” por unas mulas (las cuales traen por primera vez los españoles a América), en los campesinos “ya mestizos” de Guatemala. De esta forma, el hablante crea una continuidad en la historia que explica una forma similar de percibir la realidad, ya sea si son las armaduras de los españoles o los animales de otro país. Por virtud de su raza, los indígenas de Guatemala del siglo XIX compartirían características y mundos psicológicos similares a los del siglo XVI. El cronista-etnógrafo, por ende, es capaz otra vez de penetrar en sus mentes, y explicar desde allí sus mundos.

Pero este discurso, repito, era más común en la época de lo que se piensa. Henry Drummond, después de recorrer África en la década de 1880 y venir a los Estados Unidos a narrar sus impresiones en las “Sociedades Eruditas”, habla de este “reconocimiento” de una forma similar a la de Martí. En *Tropical Africa* decía: “To the African the white man is a supreme being. His commonest acts are miracles; his clothes, his guns, his cooking utensils are supernatural” [Para el africano el hombre blanco es un ser supremo. Sus actos más comunes son milagros; sus ropas, sus armas, sus utensilios de cocina son sobrenaturales] (67). De modo que la personalidad del sujeto blanco y europeo se constituye a partir de la otredad que significa África. El otro es esencialmente distinto a él, le sirve pleitesía, lo imita, lo tiene como un ser sobrenatural. Para la época en que Henry Drummond escribe esto, Inglaterra contaba, solamente en la parte

occidental de África, con más de seis “posesiones” que administraba a su conveniencia y explotaba para su propio beneficio: Senegambia, Sierra Leona, Costa Dorada, Nigeria, Bahía de Walvish, y el Cabo de Buena Esperanza. Si los africanos trataban así a los europeos, la lógica era que sería más fácil de ser sojuzgados, se justificaba su dominio y como dice Drummond era necesario que por ello “la gran herida abierta del mundo,” África, recibiera de las manos de Inglaterra un “tratamiento decisivo” (6).

No quiero decir con esto, sin embargo, que Martí compartía los sentimientos de Drummond, a quien al parecer critica en una de sus crónicas neoyorquinas por ver en África “alborear la bestia humana” (OC XI, 277). No obstante, sugiero, en sus crónicas sobre el terremoto y sobre los indígenas, Martí constantemente crea una diferencia entre el punto de vista de unos y otros. Esta diferenciación está basada en su concepto de raza, lo cual supeditaría sus características internas (su psiquis y su inteligencia) a características externas (su color de la piel y su origen africano). No es posible por tanto hoy en día hablar de un “signo de propiedad” que la naturaleza le impone a cada hombre, ya que haciéndolo creamos y preservamos las jerarquías impuestas por la colonia y condenamos de por vida al otro a una categoría inferior.

¿Cómo entender entonces que Martí tipifique de esta forma a los negros e indígenas cuando en otros ensayos suyos como “Mi raza” y “Nuestra América” combate todo tipo de racismo? Cualquiera que sea la respuesta a esta pregunta, no puede desvincularse de la prédica revolucionaria de Martí y el deseo de llevar a Cuba “la guerra necesaria.” Mi tesis es que deben distinguirse muy bien dos momentos en la obra de Martí: uno de alrededor de 1886 en que publica este artículo sobre el terremoto de Charleston, y otro posterior, de la década de 1890, cuando publica sus ensayos más famosos. Por tanto, en lo que he dicho hasta ahora sólo me refiero a este primer momento en que sus opiniones aparecen matizadas con las creencias tradicionales de los discursos fuertes de la ciencia decimonónica sobre la raza, la herencia y la psicología de los negros. En sus ensayos de la década de 1890, Martí ya hace uso de “otra” retórica que es la que aparece en múltiples artículos de su periódico independentista, *Patria*, y en “Nuestra América.” La cuestión está en que

ese “segundo momento” coincide con su preparación de la guerra de independencia en Cuba y por tanto siempre cabe la sospecha de que el cubano no solo no dejó de pensar de esta forma, sino que su silencio sobre las diferencias raciales tenía un fin estratégico.

En efecto, en esta época Martí es el Delegado del Partido Revolucionario Cubano, la máxima autoridad política de la inmigración. Por ende, cualquier cosa que dijera en contra de la igualdad racial podía tener una repercusión directa en sus planes políticos. Esto es más que evidente en su retórica en contra del “miedo al negro” (argumento que utilizaba el régimen colonial para disuadir a los cubanos de ir a la guerra) y en especial, cuando se analiza otro fragmento sobre las razas que apareció después de su muerte en uno de los cuadernos de apuntes que dejó. El fragmento dice:

Me desperté hoy, 20 de Agosto. [sic] formulando en palabras como resumen de ideas maduradas y dilucidadas durante el sueño, los elementos sociales que pondrá después de su liberación en la Isla de Cuba la raza negra. No las apariencias, sino las fuerzas vivas. No la raza negra como unidad, porque no lo es—sino estudiada en sus varios espíritus o fuerzas, con el ánimo de ver, si no es cierto como parece, que en ella misma, en una sección de ella, hay material para elaborar el remedio contra los caracteres primitivos que desarrollarán por herencia, con grande peligro de un país que de arriba viene acrisolado y culto, los sucesores directos o cercanos de los negros de África salvaje, que no han pasado aun por la serie de trances necesarios para dejar de revelar en el ejercicio de los derechos públicos la naturalidad brutal correspondiente a su corta vida histórica. (OC XVIII, 284)

La preocupación fundamental de Martí en este fragmento no es otra cosa que el supuesto caos que podía significar la incorporación de los negros a la sociedad cubana una vez que fueran liberados. Esto ocurrió, en efecto, en 1886, el mismo año que escribió su crónica sobre el terremoto de Charleston como oportunamente nos recuerda Aníbal González (88). Aquí Martí reflexiona sobre la incorporación de los negros a un país, que como dice, “de arriba viene acrisolado y culto.” Su temor, nuevamente, es con la “herencia.” La raza negra, concebida en un proceso lineal tanto social como biológico, estaba llamada a reproducir ciertos males que heredó del “África salvaje.” Dicho discurso y temor no eran nada extraño en la época. Hay que inscribirlo dentro de lo que se conoce en Cuba como “el miedo al negro” y la

tipificación de orden natural—no social—de los descendientes de africanos. Como bien afirma Stuart Hall, el discurso racial durante la esclavitud y posteriormente a ella se construyó a partir de una rígida oposición binaria, entre la civilización de los blancos y el salvajismo de los negros. Ambos representaban diferencias absolutas entre “tipos” o especies, de ahí que constantemente se hiciera un enlace entre la raza negra y cualquier cosa que pareciera un instinto natural -“the open expression of emotion and feeling rather than the intellect” [la expresión de la emoción o un sentimiento en lugar del intelecto] (243). Y continúa diciendo Stuart Hall que para los negros los conceptos de ‘primitivismo’ / cultura y ‘negritud’ (naturaleza) se convirtieron en valores intercambiables, eran su verdadera “naturaleza” de la cual no podían escapar. Su cuerpo era su destino y con lo cual se les reducía a su “esencia” (245).

Martí en estos apuntes, por consiguiente, no sólo deja entrever dicho temor por lo que el otro “desarrollar[ía] por herencia,” sino que además, justifica esa angustia por lo que llama la “naturalidad brutal” del negro, dada su “corta vida histórica”. Habría que preguntarse ¿por qué?. ¿A qué atribuye Martí la “corta vida histórica” de ellos? El cubano no lo dice, pero la respuesta puede estar en la concepción lineal de la humanidad, su ascenso constante y su evolución a través de las distintas etapas: estado salvaje, estado bárbaro y estado civilizado. Rafael Rojas nota en este fragmento, por otra parte, cierto paternalismo y el discurso del blanqueamiento inherente a las elites latinoamericanas (115).

En cualquiera de los casos, el fragmento antes citado es elocuente. Martí ubica a los negros, ya sea si son los “sucesores directos o cercanos de los negros de África salvaje,” en un tiempo distinto al suyo, en la premodernidad, fuera de la civilización y del progreso. Y esto lo hace incluso con un marcado temor ya que ese Otro que ve dentro de ellos, ese que refleja su esencia, alberga fatalmente elementos abyectos, que según afirma son los “que desarrollarán por herencia, con grande peligro de un país.” Al decir esto, Martí toma distancia y marca a los negros ya de por vida como elementos sospechosos dentro de la comunidad blanca a la que se venían a unir. Y téngase en cuenta que Martí no está hablando de sus costumbres o formas de actuar sino, simplemente, de su cuerpo. Si el discurso del “miedo

al negro” se mantuvo hasta finales del siglo XIX como un temor al alzamiento de los esclavos, en Martí este miedo adquiere un carácter “hereditario,” se convierte en un problema pertinente a lo que Michel Foucault llamó la “biopolítica” y para el cual Martí siente que debe y puede hallar un “remedio.”

Por consiguiente este viraje de la categoría del temor al negro es significativo y hay que subrayarlo. Debe entenderse dentro de lo que Foucault llamó la “guerra de razas” y el intento del Estado por excluir a través de las prácticas higienistas los elementos malsanos que podían deteriorar la nación. Forma parte de la “guerra social” y de los mecanismos que interpretan y rearticulan el mismo concepto de supremacía política, y el poder biologizante del Estado normativo a finales del siglo XIX (Stoler 68). Para decirlo de otro modo, si para Arango y Parreño, José Antonio Saco y otros pensadores y escritores cubanos antes que él, el temor residía en la presencia física de los negros en Cuba, su abrumadora mayoría con relación a los blancos, en Martí este temor tiene un basamento biológico para el cual hay que encontrar un antídoto. Si para los primeros el enemigo está dentro de la nación como un elemento que se los podía tragar en una de las tantas revueltas que hicieron, en Martí éste proviene de su constitución y significa un problema.

Lógicamente, con la liberación de los negros esclavos en Cuba, y su unión al concierto nacional, el negro perdería el principal motivo que alentó su rebelión contra el sistema esclavista. Pero a los ojos de Martí y de muchos científicos de la época, el mal no desaparecería tan fácilmente por lo cual había que estar preparados. Si la influencia maléfica viene de otra parte, del África y de la sangre, el pueblo al que se vienen a unir los negros, dice Martí, trae de arriba la cultura. Dicha distribución del espacio, otra vez, es sintomática de las divisiones raciales y de poderes que se establecen en los textos del cubano, incluso en la misma vida política de la sociedad estamentaria. La alta cultura, la religión católica y las diversas formas que adoptaba la civilización occidental en la isla estaban por encima de las no blancas, y no europeas: la religión y la música africana, el opio de los chinos, y otras costumbres que los criollos despreciaban. La importancia moral se marca a través de la altura física, lo cual es un signo representativo

de la importancia y de las jerarquías sociales. Por ende, la misma palabra que usa Martí para referirse a cómo eliminar este problema, lleva implícita la marca de los discursos profilácticos del momento y de los años posteriores en Latinoamérica: la ilusión de que a través de una fórmula médica, de un programa de educación o aculturación, o el injerto de la raza europea en la criolla, el mal desaparecería y la sociedad y los negros podrían salvarse. Esto es, para “el bien común” y el “suyo propio.”

En un fragmento más abajo del que se refiere al sueño de agosto, en el mismo cuaderno en que aparece el apunte anterior, Martí sigue afirmando que otra de las cosas que le preocupaba era lo que podía “resultar de poner en juego común” ambas razas en Cuba, “prever los resultados: señalar los medios probables de irlos dirigiendo para bien y de atenuar los males que surjan de los varios choques. Ver lo que es posible y lo que es natural de esa mezcla” (OC XVIII, 284). Esta es, desde luego, la reflexión de un estadista, de un político, que valora en detalle las desventajas de un país con una población racial muy diversa. A continuación Martí habla de la revolución independentista y cómo “los resultados prácticos” que produjo podían ayudar a entender este problema, ya que, afirma, la revolución le había enseñado a los cubanos cómo estaba constituida y qué se podía “esperar o temer del porvenir” (OC XVIII, 285). De modo que ya aquí aparece dilucidada en forma de embrión lo que luego iba a aparecer en *Patria*, el modo de justificar la unión de negros y blancos en una Cuba post-colonial, que no fue otro que a través de la experiencia de la guerra (la fraternidad racial, la unión de intereses de ambos grupos, y el sacrificio que ambos pusieron en tal empeño). Por consiguiente, llama la atención que dentro de tanto determinismo, aparezca en este apunte del 20 de agosto una nota optimista de cómo poder reformar la raza y hacerla contribuir al bien común.

Para cualquiera, sin embargo, que esté familiarizado con los escritos posteriores de Martí, en especial “Mi raza” y “Nuestra América,” la gran pregunta no debe ser si en algún momento el cubano recurrió al discurso de jerarquización y tipificación racial tan típicos del siglo XIX. Eso a juzgar por estos escritos queda claro. Lo que habría que preguntarse es si Martí, después de escribir este fragmento y su crónica sobre Charleston,

realmente cambió de opinión o lo que conocemos como su posición anti-racista fue solo producto de un ardid político para ganarse a los negros en vista de la guerra independentista, predicar un país posible después de la guerra, y lograr los objetivos políticos que él perseguía en una Cuba post-colonial. ¿Pudo realmente Martí dejar atrás todos estos prejuicios y convertirse en un campeón de la igualdad racial, como en efecto se muestra en sus artículos de *Patria*? Una posible respuesta a esta interrogante y una forma de dilucidar este misterio consistiría en tratar de descifrar la fecha del apunte del 20 de agosto, juzgando por el resto de los comentarios que aparecen en ese cuaderno.

Primero, hay que notar que el tiempo verbal que aparece en esta nota está en futuro. A Martí le preocupan los “elementos sociales que pondrá” la raza negra, presumiblemente después de su liberación o integración al país, cosa que sucedió en 1886. Sin embargo, la misma liberación pudo haber recién comenzado y de este modo haber servido de pie para reflexionar sobre este asunto. Los otros apuntes que aparecen cerca de esta nota, tampoco indican una fecha más allá de la época en que Martí escribe su crónica de Charleston. La mayoría se refieren a los libros que Martí quería escribir—como este sobre los negros—no a los que ya había escrito. Habla, por ejemplo, de un estudio de Emerson y otro sobre Walt Whitman. Menciona además a Búfalo Bill y sus reflexiones sobre los indígenas norteamericanos, de los que escribió en 1886. Y más adelante, habla de los momentos “supremos” de su vida, entre los que cuenta el incidente con “la abeja de María” (OC XVIII, 288). Como se sabe por la misma María Mantilla este incidente ocurrió en una playa de New York, cuando ella tenía siete años, esto es, en 1887 (11). Y poco tiempo después Martí lo recrea de forma literaria en uno de sus poemas de *Versos sencillos* (1891). Dicho esto, no obstante, debe tenerse en consideración que el apunte sobre la sangre y “las negradas de Georgia” es de 1889, cosa que nos indica que aun en esa fecha Martí seguía pensando que la composición de la sangre de ambas razas eran distintas.

A juzgar entonces por estos datos y la misma crónica sobre el terremoto de Charleston, Martí por esta fecha sí cree en las diferencias raciales, en la superioridad de una de ellas, en el poder que ejerce el calor

sobre la sangre de los negros, y en la fuerza fatal de la herencia africana. Al mismo tiempo, en este mismo fragmento, Martí se muestra optimista, y piensa junto con los etnógrafos del evolucionismo decimonónico, que la raza negra, al igual que la indígena o la mestiza, podía seguir evolucionando y escapar del estado en que se encontraba. De modo que nuevamente el tiempo es quien decide, y era mejor permitírsele ya que como dice Martí en la misma crónica del terremoto: “¿quién cree que sin atraerse un castigo lógico pueda interrumpirse la armonía espiritual del mundo, cerrando el camino, so pretexto de una superioridad que no es más que grado en tiempo, a una de las razas” (OC XI, 72). En este caso, las palabras “lógico,” “tiempo” y “superioridad” son la clave para entender la percepción martiana de los negros en esta crónica que, nótese bien, está sujeta a una terrible amenaza: los que se opusieran al desenvolvimiento de la raza iban a recibir un “castigo lógico.” ¿De quién? Habría que preguntarse. ¿De parte de ellos mismos?

Para resumir y concluir. Dentro de las retóricas de la etnografía y de la crónica literaria, sugiero, debe prestársele atención al concepto de reconocimiento cuando se representan nativos de cualquier cultura, pero especialmente, aquellos que la antropología del siglo XIX consideró menos desarrollados, bárbaros o salvajes. Un análisis de este tema en Martí, indica que la percepción está firmemente escindida—rasgo fundamental de la literatura moderna—y vinculada a la autoridad que ejerce el cronista en el texto, al igual que la ejerce el etnógrafo o el político a un nivel institucional. Representa el tipo de discurso a través del cual la racionalidad instrumental de Occidente ha tipificado y subordinado a los sujetos de quienes ha hablado, reciclando imágenes estereotipadas y reduccionistas. En términos generales, el reconocimiento en Martí está anclado en la raza, en el tiempo más o menos lejano que separaba a los negros o a los indígenas de sus ancestros en la “selva.”

Bibliografía

- Aristóteles. *The Poetics*. Trans. Preston H. Epps. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1970.
- Bachiller y Morales, Antonio. "El Capoiragen del Brasil." *La Serenata*. Periódico económico, crítico, satírico, burlesco. 2 11. 30 de diciembre de 1866. 135-136.
- Borges, Jorge Luis. "El etnógrafo." *Elogio de las sombras*. Buenos Aires: Buenos Aires: Emecé, 1976.
- Brooks, William Keith. *The Law of Heredity: A Study of the Cause of Variation, and the Origin of Living Organisms*. Baltimore: J. Murphy, 1883.
- Côté, Richard N. *City of Heroes: The Great Charleston Earthquake of 1886*. South Carolina: Corinthian Books, 2006.
- Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneyra, 1869.
- Elliott, John. "The Mental World of Hernán Cortés." *Spain and its Worlds. 1500-1700*. New Haven and London: Yale University Press, 1989. 27-41.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
- Geraldi, Robert. "José Martí and *El terremoto de Charleston*: Eyewitness or plagiarist." *Hispanófila* 75 (1982): 83-87.
- Gottberg, Luis Duno. *Solventando las diferencias. La ideología del mestizaje en Cuba*. Frankfurt: Iberoamericana Vervuert, 2003.
- González, Aníbal. *La crónica modernista hispanoamericana*. Madrid: Ediciones Porrúa, 1983.
- Grady, Henry. "Weird, thrilling scenes. Effect on the negro mind of the earthquake at Charleston." *New York World*. 4 de septiembre de 1886.

- Green, David. “Classified subjects: photography and anthropology: the technology of power.” *Ten/8* 14 (1984): 30-37.
- Hall, Stuart. “The Spectacle of the Other.” *Representation. Cultural representations and Signifying Practices*. Edited by Stuart Hall. London: Sage Publications, 1997. 223-279.
- Jiménez, José Olivio. “Ironía y analogía en la naturaleza y la historia (sobre “El terremoto de Charleston.”) *La raíz y el ala: aproximaciones críticas a la obra de José Martí*. Valencia: Pre-textos, 1993. 223-246.
- Lamore, Jean. “José Martí y las razas.” *Casa de las Américas* 34. 198 (1995): 49-56.
- Luzán, Ignacio de. *Poética*. Ed. Russell P. Sebold. Barcelona: Editorial Labor, 1977.
- Mantilla, María. “Recuerdo de mis primeros quince años.” *Bohemia*. 25 de enero de 1963.
- Martí, José. *Obras Completas*. 28 vols. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963-75.
- Martínez-Echazábal, Lourdes. “Martí y las razas [Martí and Race]: A Re-evaluation.” *Re-reading José Martí On Hundred Years later*. Edited by Julio Rodríguez-Luis. New York: State University of New York Press, 1999. 115-126.
- Montero, Oscar. *José Martí: An Introduction*. New York, England: Palgrave Macmillan, 2004.
- Patterson, Enrique. “Cuba: la nación a la luz de las transiciones.” *Encuentro de la Cultura Cubana*. 6. 7 (1997): 222-236.
- Spencer, Herbert. “The Comparative Psychology of Man.” *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 5 (1876): 301-316.
- Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Trans. Richard Howard. New York: Harper Perennial, 1984.