

# **Elogio de la levedad**

*Mitos nacionales cubanos y sus  
reescrituras literarias en el siglo XX*

ENRIQUE DEL RISCO

EDITORIAL HYPERMEDIA

Infanta Mercedes 27. 28020 — Madrid  
[www.editorialhypermedia.com](http://www.editorialhypermedia.com)  
[hypermedia@editorialhypermedia.com](mailto:hypermedia@editorialhypermedia.com)  
+34 91 220 34 72

De la primera edición:

© Editorial Colibrí

De la presente edición, 2014:

© Enrique del Risco

© Editorial Hypermedia

Editorial Hypermedia

Tel: +34 91 220 3472

[www.editorialhypermedia.com](http://www.editorialhypermedia.com)

[hypermedia@editorialhypermedia.com](mailto:hypermedia@editorialhypermedia.com)

Sede social: Infanta Mercedes 27, 28020, Madrid

Corrección y edición digital: Gelsys M. García Lorenzo

Diseño de colección y portada: Roger Sospedra Alfonso

ISBN: 978-1502735638

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

EDITORIAL HYPERMEDIA

Infanta Mercedes 27. 28020 — Madrid  
[www.editorialhypermedia.com](http://www.editorialhypermedia.com)  
[hypermedia@editorialhypermedia.com](mailto:hypermedia@editorialhypermedia.com)  
+34 91 220 34 72

**ENRIQUE DEL RISCO.** Licenciado en Historia por la Universidad de La Habana (1990) y doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Nueva York (2005). Ha publicado varias colecciones de cuentos: *Obras encogidas* (La Habana, 1992), *Pérdida y recuperación de la inocencia* (La Habana, 1994), *Lágrimas de cocodrilo* (Cádiz, 1998), *Leve Historia de Cuba* (Los Ángeles, 2007) y *¿Qué pensarán de nosotros en Japón?* (Sevilla, 2008) con el que ganó el V Premio Iberoamericano de Relatos Cortes de Cádiz. Fue co-editor de *Pequeñas resistencias 4: Antología del Nuevo Cuento Norteamericano y Caribeño* (Madrid, 2005). Sus relatos han aparecido en una docena de antologías y ensayos suyos han aparecido en las antologías *Guayaba Sweet: literatura cubana en Estados Unidos* (Valencia, 2003) *Todos los libros, el libro* (Virginia, 2004) y *Aldabonazo en Trocadero 162* (Valencia, 2008).

*Leve es la parte de la vida  
Que como dioses rescatan los poetas.*

Luis Cernuda

*Es curioso que precisamente lo más leve, lo menos duradero, sea en  
realidad lo más persistente.*

Hermann Broch

A mis padres Magda y Enrique por haberme traído al mundo y criado (ejemplarmente) justo encima del objeto de estudio de esta tesis, gesto que nunca les agradeceré lo suficiente.

A mis abuelos por haberme enseñado a ver el lado leve del pasado.

A mi esposa y mis hijos por poderosas razones que ahora mismo no recuerdo.

A mis amigos por la cercanía y a Fidel Castro, por supuesto, por la distancia.

A James Fernández, tutor de la tesis de doctorado que fue la base de este libro, quiero agradecerle el aliento, la sensibilidad e inteligencia con que lidió con mis no siempre claros objetivos y en no menor grado por su infinita paciencia.

A Jorge Brioso quiero agradecerle la ayuda inestimable y continua a lo largo de la tortuosa escritura de este libro así como sus consejos y sugerencias de todo tipo y, por supuesto, su amistad.

A las profesoras Ana Dopico y Lourdes Dávila por sus rigurosas y agudas lecturas de las primeras versiones de la tesis y por sus constructivas recomendaciones que de haber seguido habrían hecho de este trabajo un texto prácticamente legible.

A mis lectores Ana y Gigi Dopico, Ada Ferrer y Oscar Montero quiero agradecerles la increíble generosidad de acceder a leer este trabajo en un tiempo mínimo y sus agudas y estimulantes observaciones.

A Patricia Romero le agradezco sus correcciones y consejos sobre la versión final de este texto.

A Ricardo Quiza, Francisco García González, Carlos Alberto Aguilera, Ernesto Hernández Busto, César Pérez, Raúl Miranda, Emilio

Ichikawa y Duanel Díaz por haberme facilitado importantes materiales para completar este trabajo.

A Leslie Rivera por su insistencia en que acabara de entregar la versión definitiva de la tesis y así poder graduarme de una buena vez.

A Víctor Batista, director de la Editorial Colibrí, por su generosidad al incluir este libro en el magnífico catálogo que ha conformado a lo largo de una década y por el esmero y el respeto con que manejó todo el proceso editorial.

Y por supuesto, a todos los demás que me perdonarán su no inclusión en esta lista pero sin los que este libro ni su autor serían los mismos.

## Introducción

*Lo que nos hace libres es el conocimiento de quiénes éramos y en qué nos convertimos; dónde estábamos y dónde fuimos arrojados; hacia dónde corremos y de qué somos liberados; qué es nacer y qué es renacer.*

Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*

*Es como si la Humanidad se hubiera dividido a sí misma entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar a las masas para lograr ese fin) y entre aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas.*

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*

## SOBRE LOS MITOS Y EL PESO DE LA HISTORIA CUBANA

Hace casi medio siglo los cubanos asistían a lo que parecía ser la consumación de la historia nacional. «Somos actores de una historia increíble» anunciaba entusiasmado Guillermo Cabrera Infante, quien años después se convertiría según su propia definición en el Anti-Castro. La revolución de 1959 parecía dar fin a las búsquedas individuales y colectivas de un modelo de nación que aunara prosperidad y soberanía, igualdad e independencia. «El 26 de Julio significa para mí, [diría Lezama] (...) una disposición para llevar la imposibilidad a la asimilación histórica.» (Lezama, 1981, 22). Por aquel entonces buena parte del decursar histórico cubano parecía adquirir un nuevo y definitivo sentido: desde la ejecución de un rebelde taíno a inicios de la conquista española hasta una revuelta campesina dos siglos después, pasando por una abultada serie de insurrecciones y conspiraciones, los proyectos mesiánicos de José Martí o las innumerables críticas a la república fundada en 1902. El país

desarraigado de que hablaba Fernando Ortiz, la levedad nacional a la que aludía Cintio Vitier y la frivolidad e improvisación que según Mañach marcaban el carácter del cubano, tocados por la magia de la Revolución, reconciliados con el espíritu de la Historia, parecían encontrar su redención definitiva en el nuevo proceso revolucionario, cuyo discurso determinista y teleológico anunciaba la definitiva salvación del país. Según este discurso el nuevo régimen socialista constituía el cumplimiento y la superación de las profecías hechas por José Martí y por la vasta genealogía revolucionaria en que estaba inscrito su pensamiento. Incluso las críticas a este discurso no se detenían a cuestionar estas profecías sino que apenas se limitaban a acusar al nuevo régimen de pervertir su verdadero sentido.

Décadas después y en medio de las actuales circunstancias políticas, sociales y económicas en que vive la isla, el relato histórico nacional construido por el poder vuelve a emerger como la razón última de su supervivencia. Cualquier crítica a la gestión económica del régimen, a la falta de libertades civiles o a su agresiva retórica en política exterior, por poner solo tres ejemplos, no solo es vista como un ataque al gobierno o un cuestionamiento de su legitimidad sino como «una traición, [como] la más abyecta colaboración con los enemigos históricos de la nación». Si el actual régimen es la culminación de la historia nacional no solo debe concluirse que soportar las tribulaciones cotidianas o la falta de libertades equivale a cumplir con el mandato histórico de los próceres de las distintas revoluciones. Significa, además, que la nación estaría condenada a repetir hasta el infinito el repertorio de acciones que constituyen el relato básico de la historia nacional, sin opciones de cambio. Quizás nada resuma mejor esta versión vernácula del mito del eterno retorno que las constantes comparaciones entre la resistencia a los cambios que se venían produciendo en el bloque comunista de Europa del Este y la posición del general Antonio Maceo al final de la primera guerra de independencia, negándose a deponer las armas en la llamada Protesta de Baraguá. «Cuba es y será un eterno Baraguá» rezaba la consigna que desde finales de los ochenta se repite machaconamente. Cualquier salida posible a la situación quedaba cancelada

por los compromisos con la Historia. La conocida frase con que Marx intenta resumir la relación que establecen los hombres en su accionar histórico con el pasado («La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos») cobraba en el caso cubano una vigencia desmesurada.

No es extraño entonces que buena parte de la producción intelectual cubana de los últimos tres lustros esté marcada por el peso abrumador de la Historia. A diferencia de los intelectuales franceses, por poner un ejemplo, su contraparte cubana no puede ver la revolución como un punto luminoso (u oscuro) de su historia trascendente e irrepetible. A la hora de afrontar el término «revolución» los intelectuales se encuentran más bien en una situación sugerida por Milán Kundera en su novela *La insostenible levedad del ser*.

*Si la Revolución francesa tuviera que repetirse eternamente, la historiografía francesa estaría menos orgullosa de Robespierre. Pero dado que habla de algo que ya no volverá a ocurrir, los años sangrientos se convierten en meras palabras, en teorías, en discusiones, se vuelven más ligeros que la pluma, no dan miedo. Hay una diferencia infinita entre el Robespierre que apareció solo una vez en la historia y un Robespierre que volviera eternamente a cortarle la cabeza a los franceses (Kundera, 1998, 7).*

La propia imagen de una revolución, la cubana, que se extiende por décadas más allá de cualquier límite plausible para un proceso histórico puntual y contingente, ha reforzado la idea entre muchos intelectuales cubanos de un insostenible sobrepeso histórico. Sobre (y contra) este excesivo peso de la Historia han aparecido en los últimos tiempos innumerables ensayos, poemas y novelas de autores cubanos de diferentes generaciones tanto de la isla como del exilio. En relación a este sobrepeso la distinción entre el discurso de la isla y el del exilio, o entre revolucionarios y contrarrevolucionarios se ha vuelto cada vez más

inoperante. El autoritarismo mesiánico, que marca tanto al discurso del poder en Cuba como el de sectores extremos del llamado exilio histórico, junto a la paralela gravedad con que asumen ambos sus, al parecer, irreconciliables posiciones políticas e ideológicas, obligan a pensar en diferencias más aparentes que reales. Los modos de concebir la historia cubana y el sentido de lo nacional marcan en la actualidad –como en la frase de Hannah Arendt con la que introduje estas páginas– una diferencia más clara que los antiguos desacuerdos políticos e ideológicos. Por otro lado no se necesita un análisis exhaustivo de la historia cubana (o latinoamericana) para reconocer una recurrencia constante a un discurso autoritario, mesiánico y teleológico que ha pretendido monopolizar el sentido de lo nacional. Se va imponiendo entonces un cambio de paradigmas que sirva no solo para comprender la dinámica discursiva de la nación en la actualidad sino cómo esta ha funcionado a lo largo de la historia. En ese sentido el ensayista Rafael Rojas propuso en alguna ocasión contraponer una tradición discursiva instrumental frente a otra emancipatoria. A la hora de esquematizar las dos modalidades discursivas de lo nacional en Cuba prefiero pensar en términos de discursos graves y leves. Los primeros se caracterizarían por su tono solemne, su sentido mesiánico, su comprensión teleológica de la historia y su vocación autoritaria. Los discursos leves se caracterizarían por la levedad del tono, el apego a una racionalidad contingente, una visión irónica de lo histórico y una vocación anárquica. Esta división necesariamente esquemática no lo es por las dificultades para aislar en la práctica ambas modalidades del discurso nacional. En medio de representaciones graves de lo nacional podemos encontrar rasgos de un discurso leve y viceversa. Esta división a su vez permite poner en pie de igualdad simbólica modalidades del discurso usualmente no comparables, que van desde el discurso político, el ensayo histórico, los diferentes géneros narrativos, la poesía e, incluso, otras manifestaciones artísticas.

Ocorre no obstante que en todos estos modos discursivos pueden reconocerse construcciones míticas, imágenes recurrentes con fuerte

capacidad sugestiva, relatos básicos que intentan dar sentido –al margen de la profusión de hechos que conforman la historia nacional o que parten de una caprichosa selección de estos– al decursar de la nación. Entre estos mitos los más reconocibles y recurrentes en la historia cubana del último siglo son el de José Martí y el de la Revolución. Como intento demostrar en este trabajo, sobre estas dos imágenes, cualquiera que sea el signo, la intencionalidad o el nivel de elaboración narrativa, se han montado la mayor parte de los grandes relatos sobre la nación en el período que nos ocupa. La necesidad del imaginario colectivo cubano de suponerle un destino único y excepcional a la nación –destino excepcional que constituye un tercer mito nacional no menos persistente que los anteriores pero que por razones de espacio no voy a abordar– encuentra en José Martí a su protagonista idóneo y en la Revolución, su *deus ex machina* favorito. Ciertamente la historia de esa manipulación política es profusa e indiscriminada, pero reducir la existencia de estos mitos a dichas manipulaciones dejaría fuera la producción intelectual que los ha conformado o criticado.

## MITO Y DOGMA

No seré quien primero se refiera a José Martí y a la Revolución como mitos nacionales cubanos. Sobre todo en los últimos lustros autores como Rafael Rojas, Carlos Alberto Montaner, Julián B. Sorel o Emilio Ichikawa han identificado a Martí y la Revolución como mitos nacionales, pero partiendo de un concepto de mito entendido como falsedad, superstición o, como señala Rojas, utilizando la definición de Barthes de mito como «habla despolitizada» o «lenguaje robado». Según la concepción de Barthes el mito «trastoca lo real, lo vacía de historia y lo llena de naturaleza, despoja de su sentido humano a las cosas de modo tal que las hace significar que no tienen significado humano». De esta forma el mito, según el propio Barthes:

*consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas (Barthes, 239).*

No obstante esta descripción parece responder más al estado en que queda el mito una vez que ha sido reducido a un sentido único, es decir, el mito ya convertido en dogma. Tal definición concuerda con la crítica (y la ilusión) ilustrada que proponía la destrucción del mito como modo de acceder a la verdad. Sin embargo, la confianza ilustrada en destruir los mitos nacionales empieza a ceder paso a una visión más conciliadora, como se puede advertir en el reciente libro del propio Rojas *José Martí: la invención de Cuba*, donde el autor se esfuerza en separar el mito martiano de su manipulación totalitaria. Distinguir el mito del dogma –a pesar de su recurrente interdependencia– no es solo una cuestión de precisión semántica. Resulta además altamente provechoso cuando se trata de lidiar con discursos múltiples y heterogéneos que se disputan entre sí su capacidad de otorgarle sentido a la historia nacional.

Es precisamente a través de esa capacidad que el mito puede comenzar a reclamar su valor cognoscitivo. Si las cosas no hablan por sí mismas, si aceptamos que todo lo que podemos saber nace de nuestra capacidad de relacionarnos con la realidad a través de los diferentes discursos encontraremos que los mitos tienen mucho que decirnos. No se trataría de considerarlos como portadores de un conocimiento sagrado y eterno sino como modelos narrativos puestos a prueba durante milenios de trato con lo que Hans Blumenberg llama «el absolutismo de la realidad» y optimizados por un proceso de selección que él mismo define como «darwinismo de las palabras». Frente a ese absolutismo de la realidad, o sea, el desasosiego producido por lo inhóspita que se le hace la realidad al ser humano tan pronto como se ve distinto a ella –cuando alcanza esa «extrañeza radical»

de que habla Octavio Paz– el mito puede hablar mediante las historias que narra «sobre los fenómenos que resultaban extraños e inquietantes y, si no explicarlos, sí despotenciarlos» (Blumenberg, 2003, 33). El propio Blumenberg, al definir los mitos, nos dice que «son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación» (41). Esa «extrañeza radical» es tratada de conciliar con narraciones míticas que tratan de expresar «el hecho de que el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad» (51). De manera que el mito intentaría presentarnos de manera comprensible la distancia que nos separa de la realidad.

## LA INCÓMODA MODERNIDAD DE LOS MITOS CUBANOS

Por todo lo dicho anteriormente puede parecer arbitrario el hecho de que considere mitos nacionales a José Martí y a la Revolución, cuya reciente factura y su continuada manipulación intelectual y política desde sus mismos orígenes hacen difícil situarlos en el mismo plano que a los mitos ancestrales. Robert M. Wallace en su introducción a la edición inglesa de la obra de Blumenberg nos dice que la diferencia entre los mitos ancestrales y los mitos modernos «manufacturados» no es irrelevante.

*The distinctive quality of genuine myth, which the modern «manufactured» ones –however great their emotional appeal may be– must always lack, is the «significance» (...) or «pregnance» that is produced by the process of «selection», through millenniums of storytelling, that Blumenberg entitles the «Darwinism of words». This quality cannot be reproduced by «new myths», whether they are benevolently or diabolically constructed (Wallace, XXVI).*

Sin embargo, la inexistencia de mitos ancestrales que puedan asociarse directamente con el origen de la nacionalidad cubana junto con la

demostrada capacidad de dotar de sentido a la historia nacional, hacen adoptar a Martí y la Revolución como sucedáneos aceptables. Si ambos carecen de una tradición milenaria, por otra parte contienen núcleos argumentales asimilables en sus puntos básicos a genuinos mitos milenarios. En el de Martí pueden encontrarse rasgos comunes con mitos heroicos como el de Prometeo, aunque también presente atributos que lo acercan a la figura de Jesús, cuya depurada imagen bíblica, pasada por el filtro de una religión institucionalizada, lo inclina de inicio hacia construcciones dogmáticas.

En el caso de la Revolución la situación es bastante diferente. En ella igualmente se puede encontrar la afinidad con mitos de destrucción y renovación presente en casi todas las mitologías. Sin embargo, antes de ser adoptada como eje del relato de la historia nacional cubana, la Revolución ya existía como concepto político moderno, cuya carga mítica ha sido sistemáticamente rechazada en nombre de la racionalidad histórica y la funcionalidad ideológica. No obstante recordemos con Arendt que «El Progreso y el Hado son dos caras de la misma moneda; ambos son artículos de superstición, no de fe» (Arendt, 2001, 10). La Revolución, tal y como se la concebía desde su concepción dogmática, es esa moneda con la que comprar al mismo tiempo el favor de las leyes de la historia y de las del destino.

Esta ambivalencia de la Revolución, sin embargo, más allá de los modos narrativos que ha encarnado, limita sus posibilidades de sobrevivencia como mito en relación, sin ir más lejos, con el de Martí. Tenemos también que tener en cuenta que el mito revolucionario, a pesar de su larga existencia en Cuba en relación con la extensión de la historia nacional, fue producto del esfuerzo consciente de diferentes élites políticas e intelectuales, y su arraigo popular (y con ello el aporte que podría recibir de las variaciones populares del mito) es limitado.

De las dos propiedades del mito que según nos dice Blumenberg convierten a este en una historia especialmente apta para la tradición –la persistencia de un núcleo reconocible y las variaciones que puede admitir dentro de ese relato básico– la capacidad de aceptar nuevas (y libres) variaciones es la que lo distingue de su representación dogmática. Esa variabilidad es la que le da «una dosis de broma, de ligereza», la que impide la institucionalización del mito y la reducción de sus significados a un modo único, necesariamente dogmático y excluyente.

## VERSIONES GRAVES Y LEVES DEL MITO

La relación entre la literatura y el mito –tema central de este trabajo– tiene que producirse necesariamente sobre la base de una libertad de variaciones. Esa libertad es la que permite conformar un «sentido común», en el sentido en que lo define Hannah Arendt cuando dice que

*Incluso la experiencia del mundo material y sensualmente dado depende de este hallarse en contacto con otros hombres, de nuestro sentido común, que regula y controla todos los demás sentidos y sin el cual cada uno de nosotros quedaría encerrado en su propia particularidad de datos sensibles que en sí mismos son inestables y traicioneros. Solo porque tenemos sentido común, es decir, solo porque la Tierra no está habitada por un solo hombre, sino por los hombres, podemos confiar en nuestra inmediata experiencia sensible (Arendt, 2001, 576).*

Otro tanto –y con no menos razón– se puede decir de esa comunidad imaginada que llamamos nación. Un relato leve es el que desde su propia enunciación asume que su sentido no es, no puede ser, único ni excluyente. Por otra parte, toda aproximación literaria que asuma al mito desde un sentido único, excluyente, no solo lo desnaturalizaría empujándolo hacia los constreñidos límites del dogma sino que anularía su propia autonomía como texto literario, su propia condición de literatura. Si el mito es al decir de

Blumenberg la «manifestación ya de superación, de distanciamiento, de amortiguamiento de una amarga seriedad anterior» (Blumenberg, 2003, 24), su reducción a un fin político o ideológico no es más que una reproducción de esa seriedad. De ahí que prefiera utilizar en mi estudio el término «leve» en lugar de por ejemplo «subversivo», pues una aproximación subversiva al mito no excluye una lectura dogmática, «grave». La lectura grave de un mito suele pretender tomarlo al pie de la letra, al punto de tratar de hacerlo realidad. Una lectura leve en cambio rechaza una interpretación literal, fatal y única y la entiende como un juego de posibilidades con el que interactúa, comprende en fin su elemental falta de gravedad.

Si tuviera que usar un ejemplo en el contexto de este trabajo no se me ocurre uno mejor que la tan traída y llevada «Clave a Martí». Es aquella canción de principios del siglo XX que quizás expresa con mayor candor el mito martiano. En ella se dice que «Martí no debió de morir, ay, de morir./ Si fuera el Maestro del día,/ otro gallo cantarí,/ la Patria se salvaría/ y Cuba sería feliz». Las lecturas graves de ese mito, fundamentalmente a partir de la tercera década del siglo XX, han atribuido los males nacionales a la muerte de Martí o de su espíritu. Por diferentes que hayan sido las aproximaciones políticas a la figura de Martí existe una especie de consenso en una misma dirección desde la que se le pueda sacar el mayor partido político independientemente de la perspectiva ideológica de cada cual. Una configuración «grave» del mito martiano exige asimismo el rechazo enérgico a toda variante leve que afectaría en conjunto el patrimonio político común.

Una lectura leve rechazaría en cambio la desmesura de esas lecturas graves del mito. Empujarán a este en diferentes direcciones, explorarán cada una de sus posibilidades y reconocerán viejas preguntas que el dogma pretende haber cancelado. Como veremos, entre las variantes leves del mito que han aparecido a lo largo del siglo nos encontraremos con la de la muerte en combate de Martí como un suicidio, la de la incompreensión de

Martí por sus contemporáneos, la de los límites y debilidades humanas de Martí, etc. Estas variantes leves nos ayudarían a reconocer y afrontar las «amargas seriedades anteriores» que el mito trata de superar. Estas son: que hubo un tiempo en que Cuba como nación era apenas una posibilidad entre tantas; que existían profundas dudas sobre la capacidad de los cubanos para autogobernarse; que la nación cubana tiene un carácter contingente, histórico; que gente como Martí ayudó a darle sentido a esa posibilidad; y que, por supuesto, la búsqueda de la felicidad nacional (o al menos de la armonía de la nación) era un empeño que excedía sus fuerzas pero al mismo tiempo daba sentido a la búsqueda de la independencia. Las lecturas graves digámoslo una vez más pretenden «depurar» al mito, empobreciéndolo y quitándole sentido mientras que las variaciones leves pasan a ser parte de él, enriqueciéndolo y dotándolo de una continua vitalidad y una significación múltiple.

En estas relaciones entre el mito y la literatura no pretendo negar las funciones políticas del discurso literario pero parto de la irreductibilidad del discurso literario a cualquier discurso político. La subordinación de lo literario a lo político (como la del mito a lo político, a través del dogma) sería a costa, obviamente, de su autonomía o lo que es lo mismo, de su sentido como literatura. De ahí mi insistencia en los discursos leves que en los casos que nos ocupan no son más que la expresión de la autonomía del mito frente al dogma y de la literatura respecto del discurso político.

Es obvio que las cuestiones que trabajo aquí exceden el ámbito cubano o latinoamericano. Los múltiples problemas que presentan, por ejemplo, la manipulación mítica o la autonomía literaria en un estado totalitario, aunque llevados a extremos inéditos en otros países no resultan ajenos del todo en un ámbito como el latinoamericano. Son más bien manifestaciones hiperbólicas de procesos comunes a todo el subcontinente. Las «anomalías» que presenta el «caso cubano» frente a la mayoría de los países latinoamericanos (independencia tardía, intenso debate sobre la nación previo a la creación de un estado independiente, ausencia de mitos arcaicos

que alimenten el imaginario nacional, supervisión extrema por parte del estado totalitario de la producción literaria y máxima capacidad de control sobre la producción de discursos de la nación) no enajenarían su comprensión en el campo de la crítica literaria latinoamericana sino en mi opinión solo facilitan su estudio. Estas «excepcionalidades» no harían más que poner a prueba la consistencia de la norma latinoamericana si es que ella existe.

## ESTRUCTURA DE *ELOGIO DE LA LEVEDAD*

Este trabajo está estructurado en dos partes, cada una de ellas dedicada a uno de los mitos que he elegido como objeto de estudio. Cada parte consta a su vez de dos capítulos. La primera parte estará dedicada al estudio del mito martiano y la segunda al de la Revolución. En el primer capítulo de la primera parte estudiaremos las circunstancias iniciales que confluyeron en la elaboración del mito martiano y cómo este fue evolucionando a lo largo del siglo XX. La historia de este mito es la de las funciones que cumplió en relación con la fundación y desarrollo del Estado cubano y las contribuciones que hicieron tanto personalidades políticas, partidos, grupos, generaciones y hasta gremios específicos. Como se verá a lo largo del capítulo este mito fue escenario de encarnizados debates, lo que constituía en sí su eje narrativo. Las disensiones en cuanto a qué elementos componían el mito, cómo debía ser relatado, cuál era su significación última, determinarían qué grupos, partidos o personalidades políticas estaban llamados a ser los verdaderos herederos del ideario martiano y por tanto a jugar un papel decisivo en la conducción de los destinos nacionales. También veremos cómo las disputas en torno al mito trajeron como consecuencia fundamental reforzar el peso y la importancia del mito martiano a la hora de imaginar y darle sentido al pasado, presente y futuro de la nación. En el primer capítulo podremos ver la manera en que el mito martiano pujante pero todavía indiferenciable de la gesta independentista

va progresivamente ganando en definición, proyección teleológica e impacto nacional. Veremos cómo en los años 20, con el surgimiento de una nueva generación (enfrentada a los grupos políticos que prácticamente monopolizaban el escenario político cubano con el capital simbólico adquirido en las guerras de independencia), el relato martiano comienza a perder su sentido nostálgico, anclado en el prestigio de un pasado heroico, para empezar a gravitar hacia un futuro donde se resolverían los vacíos e inconsistencias del relato nacional. Esta generación, representada por figuras como Rubén Martínez Villena, Jorge Mañach, Juan Marinello, Félix Lizaso y Francisco Ichaso, tendría un impacto decisivo en la reformulación del mito en las siguientes décadas y por tanto en las sucesivas apropiaciones que harían el Partido Revolucionario Cubano (Auténtico), el Partido del Pueblo Cubano (Ortodoxo) o la llamada generación del Centenario, encabezada por Fidel Castro, que luego daría lugar a la formación del Movimiento 26 de Julio. También veremos cómo por estas mismas razones el desarrollo «natural» del mito, o sea, al margen de las instituciones, fue distorsionado a través de su ingente institucionalización, convirtiéndose progresivamente en dogma político (y en ciertos momentos hasta en religión civil) hasta el devenir luego de la revolución de 1959, en una suerte de ideología de estado o al menos en su justificación nacionalista.

Los segmentos del mito que critican el dogma oficializado, lo contradicen o simplemente son versiones que el dogma ha sido incapaz de asimilar, en resumen, lo que he dado en llamar la «levedad del mito», pueden alcanzar el estatus de una tradición que trato de articular en el segundo capítulo. Es una tradición discontinua y relativamente tardía, al menos en el campo intelectual y ello tiene una explicación lógica: no es hasta finales de los años veinte que el uso del mito martiano fue instituido de manera sistemática y generalizada. Los primeros ejemplos que incluyo dentro de esta genealogía del mito martiano «leve» como los textos de Alfonso Hernández Catá, la biografía de Jorge Mañach o las caricaturas de Eduardo Abela, están muy lejos de cuestionar el lugar de Martí en el

imaginario nacional cubano, sino que contribuyen a reforzarlo. No obstante la profunda devoción hacia la figura de Martí que queda reflejada en estas obras, responsables algunas de ellas en buena medida de la remitificación que la figura de Martí sufrió en aquellos años, es posible apreciar al mismo tiempo un intento de diálogo con el mito que en los años de mayor dogmatismo se haría impensable: en aquellas obras Martí se le aparece en forma de espectro a un personaje ficticio (Hernández Catá), dialoga con una caricatura (Abela) o sufre las bromas de sus amigos (Mañach).

En los posteriores representantes de este discurso leve es fácil notar un cambio de actitud. Son aquellos que deben enfrentarse a una imagen de Martí ya convertida en dogma, a una retórica reverencial que, difundida desde los niveles más elementales de instrucción escolar y magnificada en el discurso político e intelectual, predetermina los términos en los cuales referirse a Martí y codifica los principales elementos de su relato. Cualquier variación dentro de los límites establecidos por el dogma constituye una herejía, y nadie que reclame su pertenencia al discurso nacional puede alegar ignorancia. No todos los ejemplos que se exponen en este segundo capítulo son parte de lo que defino como discurso leve. Su esfuerzo por contrariar el dogma se consideraba ya en aquel entonces una suerte de herejía. De ahí la franca irreverencia o incluso beligerancia de muchos de los que he situado dentro de la genealogía del discurso leve en los últimos 50 años, como son los casos de Guillermo Cabrera Infante, Reinaldo Arenas, Carlos Victoria, Rafael Rojas o Antonio José Ponte.

La segunda parte de este trabajo está dedicada al estudio del mito de la Revolución. En el primero de estos capítulos me remonto a los inicios del siglo XIX, para desde ahí rastrear lo que vendría a ser la historia cubana del concepto de revolución. Como veremos, este concepto fue variando de significado en los diferentes momentos históricos: desde las primeras conspiraciones independentistas entrada la década de 1820, pasando por los movimientos que hacia mediados de siglo se formaron teniendo como intención declarada la anexión a los Estados Unidos y por los esfuerzos

independentistas de la segunda mitad del XIX, hasta llegar a su uso profuso y ritual a lo largo del siglo XX. Veremos que cada variación de significado que adquirió la palabra «revolución» durante los dos últimos siglos supuso un cambio en la función del mito y su simultánea y progresiva conversión en dogma. Programas políticos, manifiestos, libros de historia, novelas, cuentos y poemas servirán para ilustrar ese tránsito que va desde el uso neutro o incluso negativo que se le da a la palabra a principios del siglo XIX hasta ser la definición de un régimen, el que rige la isla desde 1959. En este capítulo veremos el proceso por el cual el término «revolución» dejó de ser una referencia histórica y política para adquirir una dimensión metapolítica y metahistórica. Menos extendido que el mito martiano, aunque solo fuese porque su preeminencia en los textos escolares es algo más discreta, el mito revolucionario fue sistemáticamente presentado por la inmensa mayoría de los grupos que aspiraban al poder o lo detentaban como la solución a los problemas nacionales. Veremos asimismo cómo, mucho antes del régimen instaurado a partir de 1959 (en el que el mito revolucionario alcanza su configuración más dogmática), este mito había pasado a ser un lugar común frecuentado no solo por políticos de las más variadas ideologías sino por discursos culturales y artísticos. Ya en 1934 Mañach hablaba en un difundido y premiado artículo de la necesidad de un «estilo de la revolución» con un «lenguaje artístico y literario que en nada se parezca al de la época sumisa» (Mañach, 1994, 99).

El segundo capítulo de esta parte, o sea, el cuarto del libro, recorre, desde inicios de la república cubana hasta la fecha, las diferentes variantes leves del mito revolucionario que ha ofrecido la literatura cubana en ese período: desde novelas poco conocidas de inicios de siglo hasta el pujante ensayismo que se ha encargado del tema en los últimos lustros, pasando por algunos de los textos narrativos canónicos. Cada uno de estos textos se ha planteado abordar de una forma más o menos directa el mito revolucionario, dentro o fuera de los límites nacionales, con resultados dispares, pero todos, en uno u otro sentido, reveladores. Debo aclarar que no solo incluyo aquellos textos que se proponen abiertamente cuestionar los

discursos graves de lo nacional, sino también aquellos que, proponiéndoselo o no, consiguen plantear modos más abiertos de concebir los relatos nacionales y de lidiar con sus mitos.

Es mi intención establecer un diálogo, en el sentido más amplio, con todos aquellos críticos que en las últimas décadas se han dedicado a hacer una crítica de diferentes construcciones nacionales en Hispanoamérica y a intentar determinar cómo diferentes discursos, en primer lugar literarios pero también políticos o pedagógicos fueron delineando el imaginario nacional e implantando o criticando los dogmas que al respecto se iban estableciendo. Son los casos de Roger Bartra en México, Jon Juaristi en el caso del nacionalismo vasco, Arcadio Díaz Quiñones y Juan Gelpí en Puerto Rico o Josefina Ludmer y Beatriz Sarlo en el caso argentino. También pretendo integrarme al ya extenso y profundo debate sobre el nacionalismo cubano, sus mitos y supersticiones y su reflejo literario, en el cual pueden citarse nombres como los de Rafael Rojas, Iván de la Nuez, Ernesto Hernández Busto, Emilio Ichikawa, Jorge Ferrer, Duanel Díaz, Carlos Alberto Aguilera, Antonio José Ponte, Rolando Sánchez Mejías, Miguel Sales y Carlos Alberto Montaner entre muchos otros. Creo que, como ya he apuntado, tanto mi aproximación al concepto de mito como mi sugerencia de considerar la existencia y funcionalidad de los discursos leves sobre lo nacional abren un espacio para la discusión sobre las maneras de construir imágenes de la nación y las posibilidades que ofrece la literatura para proponer variantes narrativas a los discursos que conciben la nación dentro de límites demasiado estrechos y opresivos.

**Capítulo I**

**Martí: mito, dogma, ideología**

## ÉCHALE LA CULPA AL MITO

*Desde muy temprano numerosos soldados y policías con ametralladoras, fusiles y bayonetas rodearon el Palacio de Justicia de Santiago de Cuba. Cientos de personas a pesar de la feroz represión se congregaron frente al edificio. En carros fuertemente vigilados llegaron los prisioneros. Venían con las manos esposadas. Los llevaron al salón donde tendría lugar el juicio. ¡Allí había más de doscientos soldados! [...]. Al fin se inició el interrogatorio:*

*—¿Usted participó de los asaltos a los cuarteles Moncada, en Santiago de Cuba y de Bayamo el día 26 de julio pasado?*

*—Sí —respondió valientemente el joven acusado.*

*El que tan dignamente respondía era Fidel Castro Ruz (...). De nuevo la voz acusadora preguntó:*

*—¿Y quién fue el autor intelectual de la acción llevada a cabo el 26 de julio?*

*—El único responsable intelectual de ella es José Martí —respondió energicamente Fidel (Soy del Pozo, 280).*

Con alguna que otra variación esta escena se ha repetido en los textos escolares de historia de Cuba desde 1959 a la fecha. Teniendo en cuenta que Fidel Castro atribuía la condición de autor intelectual del asalto a alguien muerto medio siglo antes, la primera pregunta que uno pudiera hacerse sería: ¿Cómo es posible que quien diera una respuesta así no fuera recluido de inmediato en una institución psiquiátrica? Apartando la posibilidad de que se tratara de una broma, nos queda la opción de que la respuesta

del acusado haya sido entendida por sus interrogadores como una metáfora. Lo que intento decir es que todos los asistentes a aquella escena de algún modo compartían un mismo lenguaje, en el que Martí era una metáfora nacional, un mito, o al decir de Borges, «una superstición antillana». Martí era, desde hacía décadas, una metáfora de la fundación de la nación, de su sentido y de sus más deseables utopías. De hecho, la república real era para muchos un torpe remedo de aquella que prefigurara Martí en sus mesiánicos discursos y artículos y, de algún modo, menos real que la república martiana. Cuando Fidel Castro utilizó esta metáfora sabía que con ella quizás sorprendería a sus interrogadores, pero en ningún caso sería incomprensible. Estos quizás esperaban que en su respuesta mencionara a algún jefe del partido político derrocado por Batista, partido que utilizara el mismo nombre que el que fundara Martí para preparar la guerra de independencia. O del partido en el que militaba el propio Castro, un desgajamiento del anterior, cuyos líderes tampoco escatimaban citas de Martí en sus discursos. Sin embargo, en el libro de texto antes citado se dice a continuación que «esos malos gobernantes no podían comprender que el amor a la patria y las ideas de José Martí habían hecho tomar las armas a un grupo de jóvenes» (281). O sea, se sugiere que a la república y a sus gobernantes se les escapaba la carga simbólica y la capacidad de movilización que tenía la figura del Apóstol, el más difundido de los epítetos de Martí. Nada más lejos de la realidad.

Para el texto escolar arriba citado, toda la historia de Cuba se articula en previsión de ese momento, en el que todas las aspiraciones de superación nacional pasan directamente de las manos de José Martí a las de Fidel Castro. Con la frase citada se ignora interesadamente que desde hacía décadas Martí ocupaba el centro del imaginario nacional y que hacer política en la isla implicaba, entre otras cosas, anunciarse como el más fiel intérprete de sus palabras y el más sacrificado seguidor de su ejemplo.

## NACE UNA ESTRELLA

Pocas figuras han desempeñado funciones tan decisivas en el imaginario nacional de cualquier país. Por poner un ejemplo latinoamericano, en México ni Hidalgo, ni Morelos, ni Juárez ni Emiliano Zapata ocupan de manera tan absoluta el centro del imaginario nacional mexicano como lo ocupa Martí en Cuba, solo superado allí, en lo que a devoción generalizada se refiere, por la virgen de Guadalupe. Ottmar Ette, autor del libro *José Martí, apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*, señala que el culto a Martí solo es comparable en el continente con el que se le rinde a Bolívar en Venezuela. Ette, en su libro, al hacer la historia de la recepción de la obra de Martí, da cuenta de la progresiva elaboración del mito martiano. En los primeros años de la república inaugurada en 1902 «les pareció a la mayoría de los cubanos que las ideas políticas de Martí pertenecían a una época en verdad gloriosa, pero pasada» (Ette, 66). Ya se ha comentado bastante el hecho de que al hacer una encuesta en 1899 de a quién erigirle una estatua en el Parque Central habanero, Martí no fue quien más votos reunió. En los discursos se lo mencionaba junto a otros próceres de la nación, pero sin situarlo en el lugar de privilegio que alcanzaría más tarde. En el primer libro de texto de historia de Cuba para las escuelas primarias en 1901, Vidal y Morales reconoce que «la guerra de independencia de 1895 fué [sic] en gran parte obra de José Martí» (Morales, 187). Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con buena parte de los patricios y próceres de la independencia, no ofrece sus datos biográficos elementales. Durante la primera intervención norteamericana (1899-1901) y los primerísimos años de la república, el culto exclusivo de Martí (y no como parte de la pléyade de héroes) tendrá un carácter más bien privado.

Este culto inicial a Martí lo desarrollarán en lo fundamental los emigrados e intelectuales que no habían tenido intervención directa en las luchas independentistas. A ellos se suman en algunos casos organizaciones

sindicales y partidos minoritarios. Son las asociaciones de emigrados las que se encargan primero de colocar una tarja en la casa en que había nacido Martí en La Habana, y luego hacer una suscripción popular para comprarla y convertirla en museo (también erigirán un panteón en el cementerio de la ciudad donde reposarían los restos de la familia de Martí). Son intelectuales provenientes del exilio, como Gonzalo de Quesada y Miranda y Néstor Carbonell, quienes por su cuenta publican las primeras ediciones de las obras completas de Martí.

En el manifiesto del primer partido socialista cubano fundado en 1899 se declaraba que el ideal de los fundadores del partido era que Cuba se convirtiera en «una nación que, como hubo de proclamar el Apóstol, ostentase como lema, alrededor de la estrella de la bandera nueva, esta frase única, síntesis de amor y generosidad: “Con todos y para el bien de todos”» (Pichardo, II, 34). Sin embargo, ni la invocación al Apóstol les ahorró que Enrique J. Varona, entonces director del periódico *Patria*, fundado por Martí, y órgano del Partido Revolucionario Cubano, desde uno de sus editoriales calificara la creación del partido como «Un largo paso, en la funesta vía de disgregación por donde vamos despeñados» (32). En el manifiesto de la Liga General de los Trabajadores Cubanos, entre los argumentos que se utilizan para reclamar los derechos laborales, se tiene en cuenta la participación de «las emigraciones abnegadas y sufridas» en la guerra independentista. «En ellas halló el apóstol de nuestra independencia, el mártir de Dos Ríos, el apoyo franco y generoso que le fue preciso para unificar la acción que determinó la guerra actual» (43).

La concurrencia de estos elementos en el origen del culto a Martí puede explicarse por el hecho de que muchos de los emigrados habían conocido personalmente a Martí o tenían una referencia inmediata de su magnetismo público o privado. Martí era el vínculo simbólico y real entre la emigración y la recién concluida guerra de independencia, fuente de legitimación nacional, tan necesaria en aquellos días.

Pero hay más. Si queremos seguirle la huella al mito martiano debemos buscar su origen en el propio Martí. Él era en sí mismo el modelo más exitoso de integración desde los márgenes de la nación hasta su centro. Hijo de españoles, de cuna humilde, sin participación directa en la primera guerra de independencia, poeta, era justo lo contrario de quien se esperaba que pudiera reunir las voluntades más dispersas para iniciar una nueva guerra. Para eso bastó la palabra y el gesto. «El lenguaje de Martí, calificado muchas veces de oscuro y simbolista contribuyó con seguridad en forma decisiva a crear un aura casi religiosa justamente alrededor de sus discursos» (Ette, 47). Con «la lengua que hablan los profetas y los videntes» (47), al decir de un contemporáneo, Martí contrapuso la emigración trabajadora y humilde al prestigio heroico de los generales de las guerras de independencia.

En uno de sus versos más conocidos Martí afirma «con los pobres de la tierra/ quiero yo mi suerte echar». Esos versos resumen buena parte del estilo (y el éxito) político martiano, el de quien con ademán aristocrático decide irse junto a «los pobres de la tierra» para hacernos olvidar su propio y humilde origen. Ese borrarse a sí mismo para ser parte del todo («Yo vengo de todas partes/ y hacia todas partes voy/ arte soy entre las artes/ y en los montes monte soy») (Martí, 1995, 165) le permite constituirse en el puente que comunique a una emigración heterogénea y de intereses muchas veces contrapuestos. Esto terminará por convertirlo en la voz y luego en la voluntad de la mayoría.

Martí servía también a los intelectuales que se incorporaban a la vida republicana como modelo frente al exclusivismo de la aristocracia guerrera de la independencia (de los primeros cinco presidentes solo uno no había participado directamente en la guerra con España, Alfredo Zayas, quien fue apresado al conspirar por la independencia). Como ningún otro de sus colegas, él contribuyó a insertar en el imaginario de la joven nación la idea del letrado útil y heroico, y la del uso patriótico de la palabra. Su biografía había quebrantado la tradicional barrera entre palabra y acción, letrados y

héroes, imantando a los primeros con el prestigio de los segundos. Pero ahora ni siquiera habría que aceptar los riesgos de la guerra que ya había quedado atrás. Martí se fue convirtiendo poco a poco en el santo patrón de los intelectuales con aspiraciones políticas. Fomentar el culto a Martí enaltecía el modelo del letrado-político al tiempo que ennoblecía a los oficiantes del culto. El caso paradigmático en los inicios de siglo fue Gonzalo de Quesada, que contaba además con la aureola de haber sido secretario, amigo y discípulo de Martí. Jesús Castellanos en su despiadado retrato de Gonzalo de Quesada cuenta:

*En aquellos tiempos no se separaba del bolsillo el moderno Absalón [Gonzalo de Quesada] un título de discípulo del MAESTRO, casi tan de buena cepa como el de abogado. Ese título, agrandándose como la bola de nieve, le dio a su dueño, con el tiempo, más juego que la famosa peseta al señor Zayas (Castellanos, 1996, 120).*

Diversos son los rasgos de Martí que pueden haber colaborado con su variado uso posterior a la veneración, interesada o no, que se le ha profesado. Su tono incansablemente mesiánico y trascendental aun en la más breve carta personal, sus frases contundentes y sentenciosas, sus parábolas, a veces claras, pero en ocasiones de sentido escurridizo, la amplitud y variedad de su obra, el tratamiento general y equívoco de multitud de temas, y la inconsistencia de una obra fragmentaria (que no obstante apuntaba invariable a metas trascendentes), junto al hecho decisivo de su muerte en el campo de batalla contribuyeron a que su culto se extendiera con cierta rapidez. Pero ya desde sus inicios estaban marcados algunos de los rasgos principales, que no hacen del todo sorpresiva su mitificación nacional.

Aun contando con el «escaso interés que demostró el público cubano por esa primera edición de las *Obras Completas*» (Ette, 71), Gonzalo de Quesada siguió adelante con su labor. Ottmar Ette juzga la edición de las obras completas imprescindible para conjurar el «peligro de que ante la

falta de textos de fácil adquisición se pudiese continuar alimentando y fortaleciendo una imagen legendaria y mítica de Martí, privando así al mismo Martí, como a sus escritos, de cualquier fundamento histórico» (71). Lo cierto es que, como veremos a continuación, la publicación de sus obras no solo no frenó la manipulación política ni la exaltación pseudoreligiosa de la obra de Martí sino que las expandió. Ahora cualquier lector interesado podía contar con un arsenal aun mayor de frases con las que salir de algún apuro político.

La publicación de todos los escritos de Martí (que en la edición de las *Obras Completas* por Gonzalo de Quesada Aróstegui llegó a su clímax) le confirió un carácter poco menos que sagrado a cuanto texto viniera de la pluma del Apóstol una vez comprobada su autoría. Con ello se contravenía el deseo póstumo de Martí de que su futuro editor no cargara «con rama que no tenga fruto» (Martí, 1, 27). O de no tocar su papelería porque «todo eso está muerto, y no hay aquí nada digno de publicación, ni en prosa ni en verso: son meras notas» (25). Martí en la carta que se conoce como su testamento literario parece bastante severo con los textos que ha dejado atrás: «Versos míos no publique ninguno antes del *Ismaelillo*; ninguno vale un ápice» (26). Pero tampoco se opone a aprovechar retazos de textos que juzga de poco valor. «De lo que podría componerse una especie de Espiritu, como decían antes a esa clase de libros, sería de las salidas más pintorescas y jugosas que V. pueda encontrar en mis artículos ocasionales» (27).

Martí en su testamento parece darle la razón a Antonio José Ponte cuando aventura que «Lo que escribió y su nación imaginada y su propia figura, presuponían la cita en los carteles, la recitación matutina junto a la bandera, la obligación escolar de leerlo y el servicio a cuanta política cubana aparezca» (Ponte, 2000, 50). Pero el místico que siempre quiere mantener el tono elevado («¿Qué habré escrito sin sangrar, ni pintado sin haberlo visto antes con mis ojos?») es contradicho, en el propio testamento literario, por el periodista profesional que también es Martí, un par de

párrafos más tarde: «De Garfield escribí la emoción del entierro, pero el hombre no se ve, ni lo conocía yo, así que la celebrada descripción no es más que un párrafo de gacetilla» (Martí, 1, 27).

Pienso que la publicación de las *Obras Completas* de Martí propició la expansión de la variante más sistemática de su culto, la del culto letrado, y de una de las especies más singulares de la fauna intelectual cubana: la del martiano profesional.

*Uno se arriesga a una primera cita suya y suelen empezar con ella los desvelos por la exactitud. Enseguida es preciso comprobar que ninguna otra de sus citas venga a contradecirla. Una fiebre de rectitud matemática consigue que surja, a partir de una simple frase, un profesional del martianismo. Es decir, un fanático* (Ponte, 2000, 50).

Ante tal peligro nos previene Ponte, quien aboga por considerar a Martí como un autor más de nuestro librero. Sin embargo:

*Para ello la edición en obras completas es un tropiezo. Ellas solas desplazan demasiado volumen. Habría que procurarse una edición más ligera. Existe una en dos tomos en papel biblia, pero un Martí en papel biblia nos haría reincidir en la veneración seguramente. Así que lo mejor sería disponer de una antología en pocos tomos y de este modo quedan en el camino sus piezas de teatro, su novela: todo bien evitable* (49).

## EL SUEÑO DE MÁRMOL DE MARTÍ

Con la entrada en la década del 20, el mito martiano empezó a adquirir alcance nacional, tanto por su extensión como por la identificación, cada vez más difundida en la isla, entre la idea de nación y Martí. Con ello las variantes más o menos espontáneas del mito comenzaban a institucionalizarse, o sea, a convertirse en dogma. De patriota venerado por sus glorias pasadas, invocado en momentos de solemnidades junto al resto

de la pléyade independentista, e insertado en las rutinas escolares, empezó a ocupar un espacio cada vez mayor en la devoción y el debate nacional. Tanto los gobiernos como los diferentes estratos de la oposición se lanzaron tras la huella de Martí. En 1922, bajo la presidencia de Alfredo Zayas, se declaró fiesta nacional el 28 de enero, día del natalicio de Martí, y se ordenó «que cada comunidad de la isla debía tener una calle, o al menos una placa, un busto o una estatua dedicados a Martí (...) Incluso fue reconstruido y señalado con placas el trayecto que siguiera Martí desde el momento de su desembarco en la isla hasta su muerte en Dos Ríos» (Ette, 65). Por otra parte una nueva generación que pugnaba por entrar en los espacios públicos dominados hasta entonces por, en su mayoría, veteranos de las luchas independentistas, comenzó a enarbolar a Martí como bandera de la renovación nacional que propugnaban.

En la nueva entronización de Martí durante esta década influyen varios factores. El intervencionismo norteamericano conjugado con la crisis económica que sacudió a Cuba a inicios de los años veinte, junto a los continuos escándalos de corrupción, vinieron a reforzar el discurso de lo que se ha venido a llamar «la frustración republicana», que supuso una revisión crítica de todos los órdenes de la vida de la República. Por otra parte, aunque relacionado con lo anterior, en dicha década comenzó un proceso de renovación y modernización ideológica (en contra de los partidos tradicionales de conservadores y liberales), utilizando las corrientes ideológicas más vigentes en la escena europea, del fascismo al comunismo pasando por el nacionalismo radical y la socialdemocracia, y hasta por los empeños de reconquista cultural desde España. El dirigente estudiantil y comunista Julio Antonio Mella señalaba al respecto:

*Ora es el político crapuloso y tirano (...) quien habla de Martí. Ora es el literato barato, el orador de piedras falsas y cascabeles de circo, el que utiliza a José Martí para llenar simultáneamente el estómago de su vanidad y el de su cuerpo. Ora es, también el iberoamericanista, el propagandista de la resurrección de la vieja dominación española, el agente intelectual de los*

que buscan nuevamente los mercados de la India, el que acomete la obra de «reescribirme» a José Martí (Mella, 332).

Para la adopción y nacionalización de estas ideologías en la isla, Martí servía de intermediario idóneo. Con motivo de la fundación del Partido Comunista de Cuba Mella dice que «Con la enseñanza de Lenin, hagamos una realidad el postulado ideológico de Martí adaptado al momento histórico: con todos y para el bien de todos» (336). Acababan por otra parte de publicarse sus *Obras Completas* que, junto a las ediciones más populares del ideario martiano, aportarían retóricas y argumentos con los que forzar la siempre intimidante entrada en la liza política. Esto resultaría especialmente útil a los miembros de una nueva generación cuyo capital simbólico era irrelevante frente a una clase política que tenía como base de su prestigio el haber luchado por la independencia y ser fundadores de la República. Existe otro factor que de algún modo complementa el anterior. La retórica y el imaginario martiano eran especialmente útiles para elaborar estrategias de resistencia a la modernidad con sello norteamericano, en la que cada vez los cubanos estaban más inmersos, al tiempo que operaba como eje de la identidad nacional en momentos en que masivas corrientes migratorias estaban produciendo un fuerte impacto demográfico en el país.

No es casual que la famosa Protesta de los Trece contara entre los firmantes a quienes con el tiempo devendrían en tres de las voces más autorizadas del martianismo profesional, a la vez que activos actores de la política cubana en las siguientes décadas: Jorge Mañach (*Martí, el Apóstol* y *El espíritu de Martí*), Juan Marinello (*Dieciocho ensayos martianos; José Martí, escritor americano: Martí y el modernismo*) y Félix Lizaso (*Camino de Martí, Martí, Místico del deber, Martí y la utopía de América*, etc.). El paso de Martí a la oposición no tanto política como intelectual fue un momento culminante en la reelaboración intelectual del mito.

Ottmar Ette considera que:

*Si concebimos los mitos como «historias de un elevado grado de persistencia respecto a su núcleo narrativo, y de una capacidad de variación igualmente marcada» y al mismo tiempo los clasificamos –con Manfred Frank– por las formas simbólicas de expresión; si identificamos en ellos formas narrativas que legitiman un orden humano y proporcionan «justificaciones teleológicas para la vida tanto de los individuos como de las sociedades» entonces nos es permitido hablar del «mito Martí» para el período que se extiende desde las postrimerías del siglo XIX hasta bien entrados los años veinte (Ette, 76).*

Ette atribuye la existencia del mito a la falta de edición de textos de Martí, y que la aparición de las ediciones de obras completas le restó ímpetu a la formación de una imagen mítica. «No cabe duda que también más allá de los años veinte, e incluso hasta nuestros días (...) se trabajó muchas veces en la configuración del “mito Martí” de una manera consciente; pero semejantes fantasías debían ser confrontadas en cualquier momento con los textos del cubano» (76). Confiar en que la disposición de los textos completos de Martí contribuiría a su desmitificación equivale a suponer que la difusión de los evangelios forzaría necesariamente a una lectura crítica del mito cristiano. Pienso que, al contrario de lo que considera Ette, los años veinte, lejos de marcar una restricción al mito martiano, le añadieron una nueva dimensión, la intelectual, que expandió el alcance del mito en el resto del siglo XX y le dio un impulso decisivo a su conversión en dogma. Mañach llega a decir en *Pasado vigente*: «No hubo tradición del ejemplo y los valores martianos. A Martí tuvieron que resucitarlo los intelectuales» (Mañach, 1939, 186).

Al ampliarse la brecha entre «la república que Martí soñó» y la república real, su imagen creció en significación mítica. Al imaginario nacional cada vez le urgía más una instancia sobrenatural a la que apelar en los momentos de crisis, y Martí podía cumplir ese papel a la perfección.

Si en los años iniciales de la república se confiaba en el cumplimiento del ambiguo sueño martiano, el progresivo contacto con la realidad política hizo cada vez más frecuente el gesto de girar la mirada hacia la república soñada de Martí. Sea cual fuere el ideal de república que los cubanos de la época compartían, distaba bastante de aquella república real en la que Estados Unidos se había abrogado el derecho de intervenir militarmente – derecho que ejerció en 1906– y en la que los caudillos de la guerra de independencia disfrutaban sin demasiados escrúpulos de los privilegios adquiridos en el campo de batalla. Al incurrir la república en una progresiva pérdida de sentido (entre la prosperidad fluctuante y la corrupción en apariencia permanente), al ser expuesta la nueva nación-estado a lo que Blumenberg define como el «absolutismo de la realidad», Martí y su sueño empezaron a erigirse en origen y destino de la nación. Su figura y su obra ayudaban a dotar de sentido a la historia nacional, se iban convirtiendo en mito eficaz para lidiar con dicha realidad. La república había perdido el camino y, en los textos de Martí, sometidos a una progresiva sacralización, se podría leer el mapa donde reencontrar el rumbo perdido. Nada resume mejor ese relato primario del mito martiano que los versos de una muy conocida canción popular que rezaba: «Martí no debió de morir, ¡ay, de morir!/ si fuera el maestro y el guía/ otro gallo cantaría/ la patria se salvaría/ y Cuba sería feliz».

El ahondamiento de la brecha entre lo soñado y lo real reforzaría la consistencia del mito y le restaría sentido, realidad, a lo real. Mientras, desde el poder, el culto a Martí equivalía a reafirmar una vocación nacionalista en el plano simbólico, que era frustrada a cada paso en la realidad (recuérdese que son los días en que la misión Crowder se encarga de «aconsejar» quién debe integrar el gabinete de gobierno), desde la oposición debía ser la guía para la regeneración nacional. Martí se convirtió en la figura tutelar indiscutible de la nación. La apelación constante a su imagen mítica por las diferentes fuerzas ideológicas y políticas pasaba por el reconocimiento tácito de que, cualquiera que fuera la variación de la

interpretación, la imagen y la palabra martiana debían permanecer al margen de todo cuestionamiento.

Así, cuando el mito martiano entraba apenas en una etapa primaria de formulación comenzó a adquirir la recia consistencia de un dogma. Blumenberg establece como rasgo diferencial entre mito y dogma justamente la tolerancia del primero ante sus múltiples variantes y la intolerancia del segundo. Pero para que el dogma exista, nos advierte Blumenberg, también deben existir herejías. ¿Cuáles serían entonces esas variantes heréticas del mito martiano? No deberían ser muy diferentes de las que llegan hasta el día de hoy en forma de mito clandestino de Martí, convertidas, gracias a la implantación del dogma, en su leyenda negra: un Martí alcohólico (Pepe Ginebrita lo llamaban sus enemigos, según cuenta una de las leyendas), de escaso atractivo físico pero aplastante éxito con las mujeres gracias a su elocuencia (Pico de Oro sería otro de sus nombres secretos), padre de una hija con la mujer de un amigo a la que nunca reconoció públicamente. Estas y otras posibles variantes de su mito, con base real o sin ella, lo acercaban a ciertos prototipos populares (y con ello aumentaba su atractivo en determinados niveles) pero al mismo tiempo lo alejaba de la imagen requerida como redentor póstumo de los ideales nacionales.

La igualación de Martí con la esencia de la redención nacional, esencia escurridiza pero siempre perseguida, lo pondría a salvo de cualquier crítica pero no de una inescrupulosa manipulación. Se afianza entonces la superstición intelectual de que cualquier cuestionamiento del mito martiano privará de sentido a la nación. Al describir la muerte de Martí en su *Mitología de Martí*, Hernández Catá dice:

*La mano que lanzó la piedra de la revolución cae segada; pero la piedra sigue su órbita y herirá al coloso en la frente [esta vez el coloso parece ser el dominio español en Cuba]. Muerte necesaria; resurrección necesaria. ¿Al tercer día? No: el mismo día, en el mismo instante del tránsito y para*

*siempre ya*. Que el menor colapso de ese espíritu traería la muerte eterna de cuanto es en Cuba razón de ser libre [las redondas son mías] (Hernández Catá, 1970, 384-5).

En mi opinión, es este proceso de adopción del culto martiano por parte de una nueva generación intelectual, el que marca el tránsito forzado del relato mítico todavía en ciernes (fruto de la devoción más o menos espontánea y popular de los inicios de la república) a Martí como dogma y centro de una religión cívica nacional. Desde cualquier rincón del espectro político e ideológico se acudirá a Martí para tomar algo de la sacralidad de sus palabras, de sus gestos o su imagen, pero este, como todos los cultos, obliga a que todos sus creyentes mantengan intacta e incuestionable tal sacralidad. «Parte, entonces, del esquema argumentativo de todos los implicados en la discusión sobre los fundamentos y los objetivos de Martí, era culpar a cada una de las diversas posiciones de haber falseado intencionadamente al auténtico Martí» (Ette, 120).

Desde el punto de vista de la generación del grupo Minorista, la república (o la revolución), había sido interrumpida, traicionada. La nueva generación acudía al rescate de la república sin el prestigio de los veteranos pero con la palabra intacta del Apóstol. Es interesante comparar los discursos del general-presidente Machado y los de sus jóvenes opositores. Y notar, por ejemplo, que mientras el primero se ufanaba por nombrar de carretilla los tres o cuatro líderes más connotados de las guerras de independencia, los segundos invocaban de preferencia solo a Martí. Es el síntoma de un paso decisivo en la elaboración intelectual del mito martiano: el desgajamiento de Martí y su imagen del panteón colectivo de los héroes de la independencia para crearle un mito y un culto particulares. Este proceso cumplía varias funciones específicas: a la herencia directa de las guerras de independencia que era la república real, herencia que políticos como Machado reclamaban como suya, los intelectuales y políticos de la más joven generación le oponían la herencia de la república ideal de Martí, de la que ellos comenzaban a proclamarse como sus principales custodios.

Uno de los más activos y carismáticos líderes de esta generación, el poeta Rubén Martínez Villena, que con el tiempo se convertiría en el dirigente principal del Partido Comunista cubano, escribirá en 1923 su famoso «Mensaje lírico civil» donde exige «una carga [al machete, se sobreentiende] para matar bribones,/ para acabar la obra de las revoluciones;/ para vengar los muertos, que padecen ultraje,/ para limpiar la costra tenaz del coloniaje;/ [...] para que la República se mantenga de sí,/ para cumplir el sueño de mármol de Martí» (Martínez Villena, 73).

«Sueño de mármol», curiosa imagen. Un sueño con más peso y solidez que la república falsificada o que las estatuas del mismo material. Se puede pensar en otros atributos poéticos del mármol como la frialdad y el hieratismo, y jugarle una mala pasada al autor, aun deudor del imaginario modernista. Va más con la intención del poema la condición del mármol de eternizador del sueño (y con un poema de Martí, «Sueño con claustros de mármol»). Antes he hablado de brecha entre la república real y la soñada. Sin embargo, en los inicios de la república no se pensaba que la república de Martí y la real pudieran ser algo diferente. Al crear la brecha entre la realidad y el sueño y darle más consistencia a ese sueño que a la realidad, se conseguía que el desencanto hacia la república no tocara a Martí.

A cada desencanto, como hemos visto y veremos más adelante, la imagen de Martí se levanta intacta y su soñada república se ofrece como una engañosa zanahoria detrás de la cual correr. El propio hijo de Martí fue una figura política bastante gris que usaron varios gobiernos como una suerte de talismán. Sin embargo, a él (a quien su padre le dedicó *Ismaelillo* y dijo en su dedicatoria «tengo fe en el mejoramiento humano, en la vida futura, en la utilidad de la virtud y en ti»), al no estar a la altura de su padre (de quien se suponía que debía heredar algo de grandeza), lo llamaban «el hijo de la estatua de Martí» (Portell Vilá, 192), o sea, un hijo del mármol. Y aquí el mármol era, por supuesto, empleado como símbolo de lo hierático y frío.

De manera que aun con las diferencias de interpretación de los textos de Martí, la percepción cubana de este no se apartaba en lo esencial de aquella figura sagrada y tutelar donde cada fracaso en el ámbito republicano se convertía automáticamente en una especie de traición a su memoria. Y esa traición se debía enmendar con «la carga para matar bribones», la revolución definitiva que finalmente le diera alcance al «sueño de mármol de Martí». Va a ser una incorporación fundamental al mito martiano, puesta en circulación por esta generación de intelectuales: la prefiguración de que un hombre o un grupo de ellos, o una generación completa aparecería para hacer cumplir el sueño del Apóstol.

La condición tutelar de Martí puede resumirse en un pasaje de ficción de la *Mitología de Martí*, el libro ya citado de Hernández Catá. En este relato, «Don Cayetano el informal», su protagonista, Cayetano, quien «resumía los rasgos cardinales del criollo», es alguien famoso por cumplir con la palabra empeñada. El personaje está a punto de cerrar un trato de venta de tierras con unos empresarios norteamericanos, trato que lo hará rico y capaz de cumplir una buena ristra de sueños acumulados. Llega a un acuerdo con los compradores sin firmar precontratos. Su palabra, cuyo cumplimiento lo ha hecho famoso entre los que lo conocen, debe ser suficiente. La madrugada antes de la firma del contrato de venta, en medio del sueño, se le aparece una figura envuelta en una «misteriosa penumbra». La figura habla durante un buen rato ordenándole que falte a su tan apreciada palabra y no venda la tierra.

*La tierra es para los abuelos y para los hijos. Está abonada con huesos de compatriotas nuestros, regada con sangre y con lágrimas (...). Luchaste por la libertad; mas por la libertad hay que luchar cada minuto de mil modos: y ahora eres soldado de vanguardia en el decisivo combate. ¡Cayetano Arrechavaleta, no venderás!... ¿verdad que tú no venderás!* (Hernández Catá, 1970, 432).

Cuando Don Cayetano interroga a la aparición sobre quién es, esta responde: «Soy José Martí». Al día siguiente Don Cayetano no asiste a la cita para realizar la transacción. Ha perdido su bien ganada fama de hombre de palabra y la oportunidad de realizar un negocio muy conveniente. Luego, cuando le recriminaban su falta de palabra aceptaba la culpa sin avergonzarse. «Y sonreía con sonrisa feliz, cual si por debajo de sus propias vituperaciones acariciara lo más hondo del alma un secreto inefable» (434).

## ¿QUÉ FUE LO QUE USTED SOÑÓ?

Martí fue también útil para la crítica a la llamada «desintegración republicana» desde posiciones más tradicionales y conservadoras.

*Cuba seguía siendo una colonia económica, que es una forma velada de serlo política. (...) Todo era motivo de peculado en la república. (...) daba Cuba a todos los observadores la sensación de un país desintegrado, con todas las fuerzas morales relajadas, falta de gobierno, entregado al capricho de unos y a merced de la ambición de otros (Machado, 1982, 17).*

Quien así habla es Gerardo Machado, electo presidente de la república en 1925, devenido en dictador, para explicar que a su llegada al poder «urgía una mano fuerte y justa, pero implacable» (17). A él también se le llegará a comparar con Martí por su impetuoso programa nacionalista (que además de la consigna «agua, caminos y escuelas» ofreció un decidido respaldo a la industria nacional) financiado por los principales bancos norteamericanos. Nunca antes un presidente cubano había despertado tanto entusiasmo. Se habló de él como reencarnación de Martí. Arturo R. de Carricarte, fundador de la Sociedad Martiniana y de su órgano la *Revista Martiniana* en 1921, dice en un prólogo a una colección de discursos de Machado:

*El pueblo de Cuba llama con gratitud y orgullo a José Martí el Apóstol de su independencia; al general Machado muchos le dicen hoy el Apóstol de la*

*patria libre y uno como otro merecen bien tan alto y enaltecedor concepto [...] Del mismo modo que por el influjo santo de Martí surgió de la colonia torva y rencorosa la República sin odios, por la acción incomparable del general Machado de la República de fango, de torpe peculado, de egoísmos sin frenos y venalidad triunfante que hasta ayer padecimos, está surgiendo, rediviva y magnífica, la patria honesta, digna y pura que es hoy honor y gloria de los cubanos y ha de ser pronto el más alto y justo orgullo de nuestra América (Machado, 1926, 8).*

Machado aceptaba la comparación de buen grado. Con huecos ademanes de modestia reconocía orgulloso que había sido a «este soldado oscuro y modesto a quien le cabe la honra de ejecutar, después de 30 años de tarea ingente que nos trazaron Martí y Máximo Gómez en el Manifiesto de Montecristi: asentar sobre bases indestructibles la República cordial con todos y para el bien de todos» (30). En otro discurso declararíase convencido «sé que cada uno de vosotros (...) exclamará con júbilo y sin que quede una sola reserva en su mente: “Creo que nuestra República, la república que soñaron Maceo y Martí está consolidada”» (42).

No obstante lo paradójico que resulta un apóstol declarando que «si se presenta un problema en que estén en juego los intereses permanentes del país, o vea en riesgo alguna obra de justicia emprendida o algo que ponga en peligro la nacionalidad, entonces no estaré con la Ley, sino contra la Ley» (23), el General sería recibido en todas partes como un redentor. Paradójico, pero no contradictorio. Los mesías son los portadores de su propia legitimidad; ellos traen su nueva ley. De cualquier manera, Machado no pretendía aparecer como una reencarnación de Martí aunque alguno lo llamara así. Bastaba con satisfacer en sus rasgos fundamentales la expectativa de ser quien llegara para completar la república soñada. Si Martí era el apóstol de la libertad, él sería el apóstol del orden. Ya Martí había dicho (según lo recordara un libro de texto de Historia de Cuba contemporáneo con los inicios del machadismo) que «La revolución quiere alas; los gobiernos, pies» (Leiseca, 475). (El libro de texto traía impresa la

siguiente dedicatoria firmada por el autor: «Al general Gerardo Machado: A nadie mejor que a Ud. puedo dedicar este libro. Acójalo con el mismo hondo afecto con que yo se lo ofrezco, y piense que si en él palpita mi amor a Cuba, al ofrecérselo no hago más que rendir tributo a la devoción que por usted tengo») (Leiseca, 2).

Machado fue respaldado por los tres partidos representados en el Congreso cubano y extendido su período electoral hasta 1935. No obstante, la combinación de la crisis económica de 1929, el alza de los aranceles al azúcar importado por Estados Unidos, y el cierre de la vía electoral a raíz de la reelección de Machado, levantó una oposición cada vez mayor en el país, que fue reprimida con ferocidad. La república soñada de Martí, que con tanto énfasis Machado afirmaba al fin consolidada, volvía a separarse de la realidad.

Sin embargo, el caricaturista Eduardo Abela, quien se hizo famoso en la época por su aguda sátira de la dictadura machadista a través de su personaje el Bobo, le da un giro al argumento del sueño traicionado. Abela hace que su personaje se reúna en la gloria con Martí y le pregunte a este en tono confidencial: «Aquí entre nosotros, Apóstol, ¿qué fue lo que usted soñó?» (Juan, s/p). En lugar de desmentir la afirmación de la propaganda de que esta al fin era la nación soñada, el Bobo ha decidido acudir a la fuente original y cerciorarse de lo que en realidad había soñado el Apóstol. Luego de décadas de imaginar «el sueño de Martí» a la medida de los deseos de cada cual, el Bobo consideraba saludable preguntarle al Maestro cuál era ese sueño tantas veces invocado por el discurso político, que la realidad parecía desmentir.

Al margen de las agudezas del Bobo, la oposición a Machado fue muy activa, entre otras cosas, en tratar de apropiarse en lo posible de la figura de Martí. En 1926, el líder estudiantil y comunista Julio Antonio Mella escribe su texto «Glosando los pensamientos de José Martí». Este texto (reeditado con profusión luego de 1959) es paradigmático en cuanto al

acercamiento a Martí con vistas a sancionar una determinada posición política o ideológica. Lo primero es una profesión de fe martiana, tanto más llamativa en este caso puesto que se trata de un marxista-leninista militante. En ella declara que «cuando hablo de Martí, siento la misma emoción, el mismo temor, que se siente ante las cosas sobrenaturales» (Mella, 331). Luego vendrá la denuncia a quienes invocan falsamente la palabra del maestro: «Es necesario dar un alto, y, si no quieren obedecer, un bofetón, a tanto canalla, tanto mercachifle, tanto patriota, tanto adulón, tanto hipócrita [...] que escribe o habla sobre José Martí» (331-332).

Cumplido este ritual que dicta la necesidad de desautorizar a todos los que invocan falsamente la palabra del Apóstol, resta acercar a Martí a la posición de que se trate rectificando suavemente algún obstáculo ideológico (en este caso la búsqueda de armonía social que preconizaba Martí vs. la lucha de clases) y reinterpretando sus principios generales «a la luz de los hechos de hoy». Esto se consigue traduciendo a Martí, sustituyendo su vocabulario por el vocabulario del que escribe. En este caso la operación de Mella es transparente. Analiza una serie de frases martianas (no siempre citadas con precisión) y luego las traduce. Cita por ejemplo «Juntarse: esa es la palabra del mundo» para luego explicar «Hoy, siguiendo su orden, decimos concretamente: “¡Proletarios de todos los países, uníos!”» (336). Antes lo había hecho ingresar simbólicamente en el Partido Socialista al decir:

*Si la envidia de los roedores del genio no lo hubiese llevado a la inmolación prematuramente en Dos Ríos, él habría estado al lado de Diego Vicente Tejera en 1899 (cuando fundó el Partido Socialista de Cuba, el primer partido que se fundó en Cuba, después de la dominación española), como Baliño y Eusebio Hernández están hoy con nosotros [el Partido Comunista] (335).*

En este fragmento aparecen en un estado primario varios aspectos ahora tradicionales del dogma martiano. Uno de ellos es el que señala a los

«roedores del genio» como culpables de su muerte. Otro, relacionado con el anterior, el de subrayar la grandeza de Martí en contraste con sus contemporáneos y las circunstancias en las que vivió. Otro tema tradicional en la lectura comunista del mito es el de usar la militancia en el Partido Revolucionario Cubano, organizado por Martí, de Carlos Baliño, uno de los fundadores del posterior Partido Comunista cubano, como medio de imaginar una virtual militancia de Martí en dicho Partido Comunista y a partir de ahí trazar una genealogía «natural» entre ambos partidos. (Después de la Revolución se iría bastante más lejos. Se asumió el hecho de que Martí fuera vigilado a instancias del gobierno español por la agencia norteamericana de detectives Pinkerton –agencia que a su vez serviría de modelo para la creación del FBI y la CIA–, para convertir a Martí en una especie de víctima póstuma de los servicios de inteligencia del gobierno norteamericano.)

El resto de nuevas organizaciones y grupos surgidos al calor de la lucha contra Machado también reivindicaron a Martí para sí, ya fuera reclamándose como seguidores de sus ideales, continuadores de su obra, o citándolo incidentalmente. «Todos los voceros revolucionarios evocan siempre a Martí; todas las páginas se cuajan con sus pensamientos; todos los oradores citan el ejemplo de su vida. Todas las organizaciones manifiestan mantener la ideología de Martí y la decisión de luchar por ella hasta morir» (Torriente Brau, 336), dice Pablo de la Torriente Brau en un artículo de homenaje a Martí en 1936, para de paso pedir que todos los grupos revolucionarios se unieran en un pacto que se estaba fraguando en esos momentos contra el gobierno Mendieta-Batista. De todos los intentos de apropiación de Martí en los días de la oposición a Machado, el que hiciera Jorge Mañach combinó esfuerzo y discreción y, a la larga, resultó tremendamente eficaz para situarlo como autoridad suprema del culto político-intelectual a Martí. Se trata de su biografía *Martí, el Apóstol*. Siendo en aquellos momentos el mentor ideológico del ABC, activísima agrupación político-terrorista enfrentada a Machado, llama la atención que en el año crucial de 1933, que señala la caída de Machado, Mañach haya encontrado

tiempo para escribir una documentada biografía de Martí, aunque algo menos grave de lo que su título sugiere, como veremos más adelante.

## NACIONALIZACIÓN DEL MITO

La llamada Revolución del 30 deja, entre otras consecuencias, bien fijado el dogma martiano en toda la nación. Todos reverencian la figura del Apóstol como eje y resumen de la nación y, a partir de entonces, llega a su total plenitud la afirmación del escritor y político Carlos Alberto Montaner de que «en alguna medida Cuba es un país en torno a un hombre» (Ette, 285). Un dato significativo es que a partir de «1934, la imagen del héroe nacional apareció impresa en los billetes de banco» (138). Aunque extendido a todos los niveles sociales, el culto a Martí va a tener como protagonistas tanto a políticos como a intelectuales, aunque no siempre alineados los segundos con los primeros. Entre los primeros se encuentra el Partido Revolucionario Cubano (Auténtico) que desde la elección del nombre para el partido fija su intención de, si no monopolizar a Martí, al menos señalarse como sus más fieles continuadores (al punto de que en una carta que dirigió Lezama Lima en 1959 a Fidel Castro, confundía ambos partidos en uno solo). En lo intelectual una serie de figuras van a destacar como los sacerdotes máximos del martianismo, entre los que vale señalar a Jorge Mañach, Félix Lizaso, Juan Marinello, Luis Rodríguez Embil y Néstor Carbonell, entre otros.

Esto no quiere decir que otros políticos o intelectuales no se pusieran al amparo de la imagen de Martí. «La utilización del nombre y los escritos de Martí por parte de Fulgencio Batista, contribuyeron a que este se aproximara a su objetivo de ser reconocido por la nación como presidente y demócrata» (Ette, 120) y, por ejemplo, en 1938 se publicó el libro *Ayer y hoy. Martí-Batista* donde sus autores (¡oh sorpresa!) intentaban demostrar «que Batista no era solo un admirador más de Martí sino el auténtico realizador de los ideales martianos» (121).

De cualquier manera, los llamados «auténticos» eran, en su énfasis en el nacionalismo, la justicia social y la democracia, quienes con más comodidad podían recuperar la imagen de Martí para sí. Tan cerca podían llegar a sentirse los «auténticos» de Martí que en varios discursos, Carlos Prío Socarrás, primer ministro y luego presidente por el Partido Revolucionario Cubano (Auténtico), pasa de referirse a Martí en tercera persona a dirigirse a este directamente en segunda persona, como en una especie de sesión de espiritismo político:

*Pero aunque él no cante ni predique ni oiga, como no cantan ni predicán ni oyen las cordilleras, aquí estamos, ante él. ¡Que hasta el incommovible silencio en que te hallas llegue mi voz, padre y apóstol; que aquí vengo, a nombre de Cuba, por los cubanos elegido para gobernarlos, a rendirte cuenta de lo que hemos hecho desde que tú nos faltas! (Prío, 1951, 10).*

De cualquier manera, algunos aspectos como el antiimperialismo martiano, se verían convenientemente silenciados a partir de la llegada de los «auténticos» al poder y la implantación de una política más conciliadora con Estados Unidos. Aunque este había sido un punto esencial de los programas iniciales del partido, las necesidades políticas habían convencido a sus dirigentes de la esterilidad de aparecer demasiado beligerantes frente al poderoso vecino del norte. Tras más de un año de ejercicio exitoso de su partido en el poder, Prío, en un discurso de 1946, no puede resistirse a la tentación de congratularse por poder hablar del héroe cuando «está forjándose en Cuba aquella “patria de todos y para el bien de todos” que delineó en la doctrina con que aglutinó a todos los cubanos» (Prío, 1945, 380).

Si al hablar del dogma martiano me he detenido en su culto es porque es el más visible síntoma del dogma y el principal modo de conservarlo. Los máximos sacerdotes del culto martiano comprenden eso y aunque ya establecido el culto con firmeza no les queda poco que hacer. Por un lado se encargarán de mediar en las polémicas populares sobre algún aspecto de la

figura o la obra del venerado prócer o de reprender los excesos en el ritual. Por otro lado velan que el acercamiento intelectual al Apóstol no merme su aureola.

*Lo deplorable es que el conocimiento martiano sea insuficiente e inorgánico entre aquellos que blasonan de ilustración y hasta en los que, por oficio, tienen lo que pudiéramos llamar «ministerio de cultura» o cura de almas cívicas, porque de ellos es de quienes debe derramarse la esencia martiana en la conciencia nacional. (...) La falta de familiaridad con los principios que explican la vida y el pensamiento del apóstol, y con las circunstancias históricas en que se produjeron conlleva una ausencia de penetración y de sentido crítico respecto de su doctrina y hasta de su conducta, y como consecuencia de ello, una positiva desvaloración (Mañach, 1973, 34).*

Los sacerdotes del martianismo son conscientes de que los puntos fundamentales del dogma martiano son la condición divina que se le atribuye y su cubanidad esencial, de la cual se le considera el eje o la cifra. En tal sentido, excluido un impensable ataque directo al ídolo, los guardianes de su culto se muestran especialmente sensibles ante cualquier detalle que insinúe una herejía. Ello explica las fuertes reconvenciones hacia todo el que intente priorizar un aspecto de la personalidad de Martí sobre otros, o señale contradicciones en su obra, su biografía o entre ambas. Invariablemente reaccionan ante la herejía ya no de cuestionar cualquier aspecto de la imagen de Martí, sino de no verlo como un ser integral y único. «El más grande de los cubanos no admite estudios parciales» (Prío, 1945, 381), dice Carlos Prío en su discurso al senado en un aniversario del natalicio del Apóstol. Mientras, un ministro de educación «auténtico» da el visto bueno a un libro titulado *Martí, escritor* con estas palabras:

*Es cierto que Martí no puede ser dividido en pedazos para conocerlo parcialmente. La atomización, tan en boga en los trabajos científicos, tiene graves inconvenientes en ciertas ramas de la cultura y el saber humanos y*

*se halla prácticamente en decadencia. Precisamente es Martí, que se identifica consigo mismo en todas las manifestaciones de su actividad, que se retrata de cuerpo entero en cada frase, que se vierte torrencialmente en prosa y en verso, uno de los ejemplos más preclaros de esa unidad de hombre, conducta y estilo que ha avizorado la cultura moderna. Y en haber advertido esa dinámica fusión en José Martí estriba, indudablemente, uno de los méritos más apreciables del libro de Iduarte. Este nos da, en espléndida síntesis, el hombre, el escritor y el artista a través de su multifacética producción literaria. Martí está entero y verdadero en estas páginas (Sánchez Arango, XII-XIII).*

Mañach más tarde resumirá el artículo de fe sobre la integralidad de Martí diciendo que «su genialidad no es la de los genios específicos, sino la integral genialidad. Es la personalidad total, la obra total, el total sentido lo que más cuenta en él. Lo mayor en él es él mismo; y de la obra más que de la idea, la palabra o el acto, la ardiente unidad de que todo ello se predica. La grandeza de Martí es su espíritu» (Mañach, 1973, 47).

Ese énfasis en la integralidad martiana tiene su explicación. Estudiar por ejemplo su obra poética sin enlazarla con «el espíritu de Martí» resulta conflictivo para la construcción de su dimensión sobrehumana. La comparación de su obra con la de su contemporáneo Rubén Darío, un simple y mundano mortal, después de todo, lo dejaría en preocupante desventaja. Otra de las posibles herejías derivadas es incluirlo sin más entre los escritores del modernismo o señalar sus probables influencias literarias y filosóficas. El Martí-mito es único, incomparable (y por tanto incapaz de entrar en ningún molde previo) y su origen divino no puede enturbiarse con influencias humanas. Esta pelea por la conservación del dogma en su máxima pureza, que inevitablemente he caricaturizado un poco, tiene un sentido. Para los sacerdotes del martianismo velar por Martí es velar por la esencia nacional. Contrastar sus ideas con las de su tiempo, comparar sus metáforas con las de sus colegas solo podrían disminuirlo y con ello poner

en entredicho la divinidad del saber que debe emanar del estudio de Martí o de otros rituales más elementales.

Por tanto los guardianes del dogma encuentran dos medios de conservarlo: uno sería refutar todas las críticas a Martí, ya sea declarando antipatriota al crítico o remendando las zonas incongruentes del mito. Otro, sería adelantarse a los críticos y rearticular los fragmentos textuales o biográficos de Martí con el centro del dogma antes de que llegue a estos textos la mano herética de los cuestionadores. La sencilla y parcamente fundamentada tesis de Carricarte de la «cubanidad negativa» de Martí, es decir, la distancia que lo separaba en carácter y espíritu del cubano promedio y aun más, de sus gobernantes, el propio autor intenta reconciliarla con el dogma. Para ello dice que «Martí es cubano (...) por la vocación, por la voluntad de serlo» para resolver su extrañeza hacia lo comúnmente concebido como lo cubano con esta fórmula: «No se quiere tan angustiosamente a una tierra de cuya entraña se siente uno ajeno» (Carricarte, 12).

Aparte de la herejía, y a veces sirviendo de base a esta, los otros peligros para el dogma martiano lo podían ser el cansancio o «reticente empalago» que empezaba a producir su incesante culto. «Es saludable, aunque penoso reconocer –decía al respecto Mañach– que en esa zona de los *esprits forts* (...) abundan más de lo que suele sospecharse los que le niegan a Martí su sustancia y le tienen como una suerte de embeleco nacional» (Mañach, 1973, 33).

## MITOS Y CANSANCIO CLÁSICOS

Hacia finales de la década del 40 el mito, encorsetado por el dogma, empezaba a dar señales de cansancio. Las más evidentes, aparte de la subterránea burla popular, eran ciertos artículos de quienes, exasperados por las dimensiones del culto martiano, se cuestionaban su abuso y reclamaban el derecho a ejercer la crítica libre sobre Martí, o una especie de

tregua en la que por cinco años se dejara de mencionar su nombre (Gray, 143-145).

Existen, durante la época marcada por los gobiernos «auténticos», señales más sutiles del cansancio del dogma. En referencia al grupo nucleado en torno a la revista *Orígenes*, Ette señala que este «adoptó a Martí como un punto de referencia» (Ette, 149). Sobre esta idea vale hacer algunas precisiones. En contraste con la imagen que a posteriori han creado varios de los ensayos de Lezama que forman parte de *La expresión americana* o su decisión de terminar la antología de la poesía cubana con poemas de Martí, y buena parte de la obra ensayística de Cintio Vitier, la presencia de Martí en las páginas de *Orígenes* es llamativamente escasa. Muchas veces se ha citado un texto de Lezama sobre él aparecido en *Orígenes* donde afirma que la revista «reúne un grupo de escritores reverentes para las imágenes de Martí» (Lezama, 1981, 209). No se tiene en cuenta sin embargo que el texto apareció en el primer número de 1953, año del centenario martiano en el que todo el país se entregó a homenajearlo y ya la revista cumplía nueve años de fundada.

Esta omisión es lo suficientemente expresiva teniendo en cuenta la tendencia entre los escritores cubanos de, al menor descuido, ponerse a producir textos sobre Martí. La explicación más factible es que al fundar la revista se dio la consigna expresa de no escribir sobre Martí (solo así se entiende que un martianista de pura cepa como Cintio Vitier se contuviera tanto tiempo en dedicarse de lleno a Martí). «*Orígenes* era [al decir de Lezama en respuesta a una carta abierta de Mañach] la culminación de esfuerzos anteriores (...) que al fin logran alcanzar cierto ecumenismo huyendo del énfasis». «El énfasis en Cuba», sigue diciendo Lezama en su respuesta «había constituido una pequeña república de las letras» (Lezama, 1981, 188). Esa república, resulta evidente, era la que en ese momento presidía Mañach, a su vez supremo sacerdote del martianismo. Ese énfasis del que huía *Orígenes* era a su vez el tono oficial y casi único que existía en aquellos momentos para referirse a Martí. *Orígenes* representaba en buena

medida una toma de distancia de la cultura hegemónica de entonces. Al provincianismo le oponían un ávido cosmopolitismo («Ninguna traducción de Valéry, Claudel, Supervielle, Eliot» le reprocha Lezama a la *Revista de Avance*). En lugar de lo cubano elemental y declamatorio, en el que se había inscrito hacía tiempo y en sitio privilegiado la imagen de Martí, *Orígenes* opta por una cubanidad otra y por el rastreo de zonas marginadas de la cultura nacional. De ahí las menciones frecuentes e incluso los homenajes a figuras como Arístides Fernández o Julián del Casal. Había también una toma de distancia de lo político para la que Casal servía como modelo más apropiado que Martí.

Mañach era consciente del cansancio del dogma martiano. Su serie de conferencias publicadas bajo el título de *El espíritu de Martí* data de 1951. Allí, junto a la constancia del cansancio del dogma, expresa su confianza en que vendrá al rescate de este la superstición de los números redondos: en solo dos años se cumplirían cien años del nacimiento del Apóstol. Mañach insta a que la celebración sea «una gran fiesta de la República, un jubileo resonante, celebrado a toda largueza y fecundidad». De lo contrario los cubanos pondrían «en evidencia ante el mundo entero que, al entrar nuestro grande hombre en esa que pudiéramos llamar su madurez de posteridad, la República no había aun madurado ella misma lo suficiente para comprenderle» (Mañach, 1973, 30).

Obsérvese de nuevo a la República real puesta en la obligación de asimilar y entender su imagen mítica. Mañach se estaría frotando las manos esperando la ocasión única de celebrar el centenario martiano. No contaba con que al año siguiente Fulgencio Batista daría un golpe de estado que arruinaría la celebración (Mañach, llegado el momento tuvo que contentarse con officiar un congreso martiano disidente en Santiago de Cuba mientras los festejos oficiales se celebraban en la capital). Tampoco contaba con que Fidel Castro y un grupo de seguidores asaltarían un cuartel para luego declarar que había actuado bajo el consejo (o los efectos) del Apóstol. El

supremo sacerdote del culto nacional iba a ser relegado por todo un mesías de la palabra de Martí.

## EL RENUEVO Y OTROS MITOS

El 10 de marzo de 1952, tras doce años de régimen constitucional se produjo el que sería, técnicamente, el único golpe de estado en la historia cubana. Al siguiente año se celebraba el centenario del nacimiento de José Martí con las consiguientes celebraciones promovidas por el gobierno de facto. Sin embargo, la más potente apelación al mito fue el frustrado intento dirigido por Fidel Castro de tomar la segunda fortaleza militar del país. Las lecturas y alusiones a Martí estuvieron presentes en los preparativos del ataque como lo estuvo en los argumentos de la defensa en el juicio que les siguió a los atacantes. Como ya se ha visto, no era la primera vez que se invocaba el nombre de Martí en una acción política o se decía actuar por su inspiración. Si hay alguna novedad está en que nadie había llevado esa metáfora tan lejos (Martí como consejero directo de una acción armada concreta) ni le había antepuesto un prólogo tan sangriento. Esta vez se trataba de utilizar el mito de José Martí para justificar una acción política. Se trataba de un modo concreto y violento de proponer una continuidad y un fin específico al mito martiano, de añadir un nuevo mito al mito ya conocido, bajo el pretexto de darle continuidad.

El texto que dice reproducir el alegato de la defensa de Fidel Castro conocido como *La historia me absolverá* es una ampliación de esta idea:

*se prohibió que llegaran a mis manos los libros de Martí; parece que la censura de la prisión los consideró demasiado subversivos. ¿O será porque yo dije que Martí era el autor intelectual del 26 de Julio? Se impidió, además, que trajese a este juicio ninguna obra de consulta sobre cualquier otra materia. ¡No importa en absoluto! Traigo en el corazón las doctrinas del Maestro y en el pensamiento las nobles ideas de todos los hombres que han defendido la libertad de los pueblos (Castro, 1993, 34).*

Al parecer Mañach aceptó resignado la primacía del nuevo hombre de acción al punto que incluso Guillermo Cabrera Infante afirma que fue responsable de la revisión y ampliación del alegato de Fidel Castro, con vistas a su publicación clandestina (Cabrera, 2005). Media docena de años después Mañach llegaba al exilio mientras Fidel Castro se hallaba cómodamente instalado en la cima de la genealogía mítica del Apóstol. No deja de ser significativo que en ese mismo año en que revisaba el manuscrito de *La historia me absolverá*, Mañach haya publicado una edición de su conocido ensayo *Indagación del choteo*. Más significativo aun es que en una nota al pie que incluye en la nueva edición, comenta el retroceso del choteo ante las tensiones históricas del proceso revolucionario de la década del 30, que habían llegado a «dramatizar al cubano, al extremo de llevarlo en ocasiones a excesos trágicos. Ya el choteo no es, ni con mucho el fenómeno casi ubicuo que fue antaño; ya la trompetilla apenas se escucha, o, por lo menos, no tiene presencia circulatoria. La historia nos va modificando poco a poco el carácter» (Mañach, 1969, 82-83), concluye Mañach con indiscreta satisfacción.

## LA VIDA ES GRAVE

*...No es la vida  
copa de mago que el capricho torna  
en hiel para los míseros, y en férvido  
tokay para el feliz. La vida es grave,  
y hasta el pomo ruin la daga hundida  
al flojo gladiador clava en la arena*  
(José Martí: «Pollice verso»).

En vísperas del cambio de época política que significa la caída de la dictadura batistiana, Cintio Vitier va a publicar su tan comentado libro *Lo cubano en la poesía*, que incluye entre otras cosas una variante apreciable de la concepción del mito martiano. Martí, según Vitier, seguirá siendo centro de la nación e indivisible en su esencia, solo que ahora en lugar de ser centro de la historia nacional es el centro de la poesía cubana, que en el libro de Vitier aparece a su vez como el centro de lo nacional. Nunca antes se había situado a Martí con tanta vehemencia en el centro del canon poético cubano, aunque este canon no fuera estrictamente poético sino, y nunca está de más repetirlo, el canon de lo cubano en la poesía. Los principales nombres de la poesía cubana previos a Martí se convierten frente a este en «ciegos precursores anhelantes» que «rematan de pronto, como un rayo solar que se descerraja entero, en el realísimo, encarnado y categórico nombre de José Martí» (Vitier, 1970, 282).

Como contemporáneamente lo hiciera Lezama (y como después haría Cabrera Infante pero en relación a la prosa) Vitier elige el llamado *Diario de Campaña* como el momento más alto de su poesía. Para Vitier «leer el Diario de Cabo Haitiano a Dos Ríos es como leer un texto sagrado» (268). Estas páginas ciertamente notables de la prosa martiana (tan ajenas por otro lado al resto de su producción, y donde los excesos de su estilo quedan atrás con la premura, y su prosa gana en ligereza e impacto) son, según Vitier «el primer contacto de nuestro espíritu, en el trance supremo del sacrificio, con nuestra naturaleza y nuestros hombres» (274). Vitier, poeta y ensayista de una generación que se ha cerrado sobre la poesía, ante lo que Lezama llamó la frustración de «lo esencial político», pretende convertirse a su vez en su intérprete elegido. Para ello ha desplazado la poesía al centro de gravedad del mito martiano al tiempo que intenta no solo conservar, sino potenciar, su sentido redentor tan afín al catolicismo fervoroso de Vitier. Por esa razón necesita algo más que oscuros poemas que describan angustias íntimas del poeta y ha elegido el diario como una especie de réplica original de los evangelios. Por eso Vitier prefiere borrar la distinción entre acción y letra y, más que el texto que compone el diario, son los

hechos que refiere y el amor que les imprime (ahora sí en la descripción) el centro de la poesía de Martí y de la nación entera: «Pero [y este «pero» se opone al Martí muerto, arrastrado y podrido bajo la lluvia] ese contacto de sus últimos días, ese encuentro casi increíble de su amor inaudito, en el pleno bosque insular, con los cubanos humildes, oscuros, que él enciende, es la semilla más dura de nuestra realidad, el tesoro mayor que tenemos» (282).

En la hora del recuento de los aportes de Martí «a nuestra poesía y al ahondamiento de nuestro ser» está primero «el sentido trascendente de la vida» (276). «“La vida es grave” –nos dice tratando de explicar el fragmento del verso del poeta– porque tenemos que justificarnos ante las leyes de lo invisible, y porque su verdadero sentido se revela a la luz de la vida futura» (277). Pese a las profundas diferencias estéticas, en este punto Vitier viene a coincidir con Mañach al reclamar mayor gravedad en la vida nacional. (En el vocabulario de Martí «grave» es un adjetivo recurrente: verso grave, sueños graves, dolores graves, y hasta «gozo grave».) Sin embargo, lo que Mañach ve como meta deseable hacia la que se ha ido avanzando, Vitier lo ve como esencia insuflada en lo cubano por Martí. Aquí Vitier contradice las reticencias de un devoto martiano como Carricarte, que ve en las virtudes políticas de Martí un negativo de la cubanidad, o del propio Mañach, quien afirma, analizando la cubanidad de Martí, que «no es cubana su gravedad ni la ausencia de humor en él. No lo es la melancolía, ni su tenacidad ni su sentido de lo trascendente» (Mañach, 1972, 69). Ciertamente lo que Vitier intenta en su libro no es trazar el perfil de una cubanía típica ni decirnos que «lo cubano es esto o aquello», sino que aspira «a que seamos capaces de sentirlo o presentirlo, cobrando conciencia de su magia, de su azar y su deseo. Tal vez, de su destino» (Vitier, 1970, 20). Y he aquí que se opera la transmutación discreta pero firme de un Martí excepcional a normativo y modélico. Vitier nos habla de una legalidad trascendente en la que se mueve Martí, ante la que todos debemos justificarnos. Martí ha descubierto para nosotros esa legalidad que «nos abre a la trascendencia, a la fe y al sacrificio». En el tono «grave» Vitier,

más que en sus declaraciones explícitas, propone que lo grave y lo trascendente es la única opción que le permitirá al cubano arribar a su destino prometido. Martí es, según Vitier, «el primero de nosotros que, asumiéndolo desde la raíz, posee al destino. Por eso está capacitado para que nuestra naturaleza y nuestro hombre reciban de su mirada la iluminación espiritual» (282). Sin embargo admite la dificultad de completar ese destino en términos que, de tratarse de otro autor, lo acercaría a la ironía. «Pero, como si nuestro signo fuera lo imposible, tan pronto él toca la tierra suya para redimirla, muere en un misterioso paisaje de aguas. Y es arrastrado y se pudre bajo la lluvia» (282).

Aunque Vitier dice de su serie de conferencias sobre *Lo cubano en la poesía* que «nuestra aventura consiste en ir al descubrimiento de algo que sospechamos, pero cuya entidad desconocemos» (18), en realidad su búsqueda de lo cubano resultará menos azarosa de lo que nos la quiere presentar. De antemano ya está decidido que será Martí el centro gravitatorio (visible) de la poesía (y el otro centro, el secreto, sería por supuesto el maestro poético de Vitier, Lezama Lima). Basta leer la cita que elige de Juan Ramón Jiménez, que aparece como nota de una de las primeras páginas del libro. Más que elogio de Martí resulta una identificación de Martí con Cuba y de Cuba con Martí.

*Hasta Cuba, no me había dado cuenta exacta de José Martí. El campo, el fondo. (...) Y por esta Cuba verde, azul y gris, de sol, de agua o ciclón, palmera en soledad abierta o en apretado oasis, arena clara, pobres pinillos, llano, viento, manigua, valle, colina, brisa, bahía o monte, tan llenos todos del Martí sucesivo, he encontrado al Martí de los libros suyos y de los libros sobre él (18).*

En la reelaboración del mito martiano Vitier define su posición en la poesía cubana como «el arribo a la plenitud del espíritu», entendiendo el espíritu como «objetivación y sacrificio». En la visión redentora y cristiana de Vitier, Martí aparece como vacío. No interesa su mundo interior ni sus

conflictos íntimos. Ese espacio íntimo que nunca es reconocido por el mito clásico martiano, es obviado tanto por Vitier como por otros hagiógrafos, pero quizás ninguno exponga este escamoteo mejor que él. «Su ser no es consistencia sino dación. Por eso su vida adquiere pleno sentido en los últimos años, cuando se vuelve puro, voluntario y amoroso sacrificio; cuando desposeído ya de la vida privada y oculto aun para la gloria histórica, no se reserva nada, no disfruta de nada suyo, no se pertenece a sí mismo» (229). Esta anulación del Martí privado en favor del Martí público (pese a su insistencia en sus versos maduros de que en él persisten dos patrias «Cuba y la noche») ese vaciamiento de lo personal en lo colectivo encontrarían un eco burdo, entusiasta y siniestro en la historia inmediata, aunque al final de la misma frase Vitier advertía que esa entrega se produce cuando Martí ha «alcanzado sin embargo, un máximo de individuación humana; cuando vive a la vez en la sobreabundancia y en el despojamiento» (229).

## ...Y FIDEL TE LO CUMPLIÓ

Testigo (distante) de buena parte de la historia del siglo XX cubano, cuando Nicolás Guillén escribió en versos luego repetidos hasta el cansancio «te lo prometió Martí/ y Fidel te lo cumplió» (Guillén, 140), no debía de ignorar que no hacía más que cumplir con una larga tradición cubana: atribuirle al mandatario de turno el cumplimiento de las difusas promesas del apóstol de la independencia.

La diferencia era en todo caso una cuestión de intensidad. Los grandes cambios promovidos por la revolución desde sus inicios, junto a las expectativas generadas por estos cambios, tendieron a reforzar la «línea Martí-Castro». Por otra parte, en la fase inicial de la revolución, calificada oficialmente como democrático-nacionalista, la apelación a Martí y su ideario cumplió una función movilizativa y aglutinadora difícil de pensarse por otros medios. «Con la ideología de Martí –como señalara el historiador

marxista Jurgen Hell– se podía interpretar masivamente el carácter de la Revolución como una revolución nacional y antiimperialista y Fidel Castro definirse autorizadamente como el ejecutor de las ideas de Martí» (Ette, 178). Ette dice por su parte que «es indudable que la invocación a Martí por parte de los dirigentes revolucionarios no obedecía solamente a una estrategia, sino sobre todo a un programa» (178).

No queda del todo claro si Ette quiere decir más o menos que en este caso no se trataba de un uso estratégico en sentido demagógico. Muchos lo cuestionarían apelando a las declaraciones de Fidel Castro de que desde mucho antes se había propuesto llevar a cabo una revolución socialista. Previendo esto, Castro ha salvado la contradicción argumentando que la ideología martiana (sobre todo en lo que respecta a la triada nacionalismo, antiimperialismo, latinoamericanismo), era perfectamente asimilable a los principios del socialismo, aunque el propio Martí había rechazado tajantemente el socialismo, la lucha de clases y el control estatal sobre los medios de producción, tema que Fidel Castro siempre ha preferido eludir.

Más allá de la estéril especulación sobre la sinceridad de la apelación a Martí en la primera fase de la Revolución, lo cierto es que en la llamada ideología martiana las diferentes corrientes ideológicas representadas por la dirigencia revolucionaria encontraron un espacio de consenso:

*En nuestro Ejército Rebelde, siguiendo las orientaciones de Martí [–dice Ernesto Guevara en un discurso el 28 de enero de 1960, o sea, más de un año antes de que se declarara públicamente el carácter socialista de la Revolución–] no nos importaban los años, ni el pasado, ni la trayectoria política, ni la religión, ni la ideología anterior de un combatiente. Nos importaban los hechos en ese momento y su devoción a la causa revolucionaria (Guevara, 1989, 32).*

A pesar de lo cual, el propio Guevara, cuyo marxismo por otra parte nunca intentó ocultar, confirma la contingencia de este consenso. En ese mismo discurso, Guevara se encarga de escoger frases y aspectos de la

obra de Martí que mejor se podían traducir a una concepción socialista, aunque evitando usar un vocabulario abiertamente marxista.

El esfuerzo por presentar los cambios que se iban produciendo en los primeros tiempos de la revolución como la realización de los ideales martianos iba a tener un efecto contraproducente sobre la imagen mítica de Martí. Esta «interpretación figurativa» de la historia cubana no solo contribuyó a que Fidel Castro fuese legitimado y ensalzado, sino también, nos dice Ette, a «convertirlo, por así decir, en un Martí más eficaz y mejor, ya que parecía ser capaz de realizar sus ideales» (Ette, 175). Esto a su vez contradice lo que dice a continuación acerca de que «Fidel Castro se presentó a los cubanos (...) como la encarnación de José Martí» (175). El proceso fue en realidad bastante más complicado. En un primer momento la llegada al poder de Castro vino a llenar una función preestablecida por el mito martiano: la llegada de un héroe redentor encargado de llevar a la realidad los sueños de Martí. Pero una vez establecido en el poder, la comparación entre Martí y Castro iba a ser desventajosa para el primero. Si Fidel cumplía lo prometido por Martí, este último pasaba a ser una especie de San Juan Bautista del verdadero redentor: Castro. No hay reencarnación sino reformulación del mito. El prestigio simbólico de la figura de Martí (y con él todo el panteón revolucionario cubano) pasaba al ejecutor de sus ideas. Este empequeñecimiento de la dimensión mítica de Martí tiene como uno de los síntomas más visibles el cambio de epítetos sancionado más tarde en los textos escolares: de Apóstol a Autor Intelectual del Moncada. De poseer un aura propia, pasaba a depender de aquello que anunciaba, y creo que esta razón es mucho más decisiva para el cambio de epítetos que la necesidad de expurgar el vocabulario religioso. Era inevitable que el discurso resumido en los famosos versos de Guillén condujera inevitablemente a una extraña decadencia del mito martiano.

Muy pronto, con la adopción del marxismo-leninismo como ideología oficial del régimen cubano, al mito martiano le aparecería un nuevo y peligroso competidor. La llamada ideología martiana aparecería frente a la

concepción científica del mundo aun más disminuida. El mito martiano, con su vocabulario metafórico y su brumosa concepción de la República prometida, tenía frente a sí toda una ideología bien estructurada con un vocabulario más sistemático y concreto y con sus propios mitos y, sobre todo, unos sacerdotes bastantes rígidos y celosos de su fe. El mito martiano, con un vocabulario religioso y «decadente», una insistencia en la conciliación de las diferentes clases en torno a la nación, una concepción trascendentalista y ahistórica del desarrollo de la sociedad, dificultaba el tránsito de Martí a Marx desde un mismo plano de legitimidad. (Una cosa era la profesión de fe martiana del antiguo Partido Comunista desde la oposición y otra muy diferente cuando se trataba de la ideología oficial y única del Estado). Observa Antonio José Ponte que «el marxismo cubano se hizo, a propósito de él [Martí], la misma pregunta que Dante al colocar a Virgilio en la otra vida: ¿qué lugar dar al justo que antecede al Cristo Marx?» (Ponte, 2000, 50). Al aplicársele el esquema del materialismo histórico, tal como estaba codificado en aquel entonces en la Unión Soviética, Martí no pasaba de ser un demócrata revolucionario. Esto, en la escala de valores aplicada por el marxismo soviético, mostraba al Martí vidente y profético sorprendentemente miope a las «verdades luminosas» del marxismo. Martí, como otros demócratas revolucionarios, «no llega a asumir consecuentemente las posiciones del materialismo histórico» (Cantón, 143) y «solía mezclar los conceptos de clase obrera y masas oprimidas, sin llegar a comprender (...) la misión histórica del proletariado» (147).

De cualquier manera había tres buenas razones para intentar la reconversión de Martí en un antecedente directo de la revolución socialista. El marxismo, por una parte, resultaba ser una ideología que aplicada de manera ortodoxa dejaba poco espacio para la legitimación nacionalista, decisiva en el caso cubano, ya que buena parte de su motivación la extraía del conflicto con los Estados Unidos. Ese conflicto rebasaba el antiimperialismo abstracto formulado por Lenin y requería alimentarse de una retórica fuertemente nacionalista. Martí de nuevo serviría para

nacionalizar el marxismo en Cuba, como se vería en el intento más serio (y rápidamente reprimido) de crear un discurso marxista desde una perspectiva cubana, que constituyó la revista *Pensamiento Crítico*. Por otra parte (y no menos importante), acercar a Martí a Marx serviría para explicar la conversión de una élite revolucionaria pequeñoburguesa en vanguardia marxista. Con esto último se conseguían otras dos ventajas: al tiempo que se podía establecer una genealogía revolucionaria nacional que desembocara en el grupo dirigido por Fidel Castro, transfiriendo a la Revolución del 59 todo el prestigio heroico acumulado durante el último siglo, permitía singularizar el proceso cubano en relación al resto del mundo socialista, darle una autonomía simbólica. Por si fuera poco, quedaba una razón no menos importante: renunciar a Martí equivaldría a abandonar el mito martiano, con toda la fuerte carga simbólica que entrañaba, en manos de los que se oponían al poder revolucionario. Como expresaba un grito de guerra recurrente en las primeras décadas revolucionarias, había que evitar por todos los medios que la contrarrevolución se apoderara de él.

Pese a esta operación de control del legado martiano realizada con éxito, el mito en sí quedaba bastante maltrecho. Ya Martí no poseía los planos secretos de la república soñada. Los planos se habían rescatado y puesto en ejecución con la introducción de importantes mejoras. Martí, en el imaginario del poder político cubano, pasó de desempeñar su habitual función mítica (Martí como cifra secreta de la nación) a una función ideológica (las ideas de Martí asimiladas por la nueva ideología).

En un esquema de aproximación a Martí, conservado hasta la última década, se priorizaba un conjunto de ideas que giraban alrededor de la justicia social, el nacionalismo, el antiimperialismo, el antirracismo y el latinoamericanismo. Mientras sus ideas de justicia social se asimilaban al espíritu redentor del socialismo, su nacionalismo, antiimperialismo, antirracismo y latinoamericanismo permitían complementar el esquema ideopolítico marxista, y justificar las funciones específicas del socialismo cubano dentro del sistema socialista mundial como avanzada en la lucha

antiimperialista y anticolonialista. A pesar de todo era necesario conservar al menos la corteza del mito para mantenerlo en la zona de lo eterno ahistórico y poderlo utilizar mejor en funciones legitimadoras. Quedarían entonces dos Martí. El Martí histórico cuyas circunstancias concretas justificaban su miopía frente a las verdades luminosas del marxismo y el otro, el Martí eternamente vigente, cuyas observaciones y frases mantenían un valor constante como modo de explicar y dar legitimidad histórica a la Revolución.

No obstante, las pretensiones totalitarias del nuevo régimen cubano no se podían reducir al del control absoluto de la realidad económica, política o social. La domesticación del mito martiano era parte fundamental en la lucha por el control del imaginario nacional. Esa «domesticación» tenía sin embargo un precio: el debilitamiento del propio mito. La fuerza del mito martiano, como de cualquier otro mito, provenía de su multiplicidad de significados y, por tanto, de su capacidad de permitir a los miembros de la comunidad modos concretos de reajustar sus experiencias individuales con una realidad nacional. Al uniformar el significado del mito y convertirlo en mero antecedente del relato del poder terminaría perdiendo buena parte de su fuerza simbólica.

De ahí que el mito martiano fuese fuertemente subsidiado desde el poder. Ante el peligro de que la absorción total de prestigio simbólico de la clase dirigente de la revolución dejase sin peso simbólico a su genealogía nacional, se hacía urgente revertir en algo el proceso de transferencia simbólica. Fidel Castro decía en 1968: «Es posible que la ignorancia de la actual generación, o la euforia de los éxitos actuales, puedan llevar a la subestimación de lo mucho que nuestro pueblo les debe, de todo lo que nuestro pueblo les debe a estos luchadores» (Castro, 1989, 17). De ahí que Castro le intente devolver a Martí parte del peso simbólico perdido:

*Martí nos enseñó su ardiente patriotismo; su amor apasionado a la libertad, la dignidad y el decoro del hombre; su repudio al despotismo y su*

*fe ilimitada en el pueblo.* En su prédica revolucionaria estaba el fundamento moral y la legitimidad histórica de nuestra acción armada. *Por eso dijimos que él fue el autor intelectual del cuartel Moncada.* [el subrayado es mío] (Cantón, 141).

El mito de cualquier forma no es restaurado, no puede serlo. Ahora se verá reelaborado. El centro del mito son Fidel y los suyos, y Martí es un mito tributario que constituye «el fundamento moral y la legitimidad histórica». Quizás uno de los mayores indicios del cambio de signo del mito es la llamativa ausencia de uno de los subgéneros literarios más prósperos de la República: el de la biografía martiana. A excepción de la del argentino Ezequiel Martínez Estrada en los años 60, que tampoco se salvó de una férrea censura, no aparece en Cuba ninguna biografía más o menos seria de Martí hasta bien entrados los 90. Al mito de Martí se le hace perder «narratividad». Es una forma de controlarlo, de seguirlo utilizando sin darle la oportunidad de hablar por sí solo. Únicamente así, por ejemplo, podía conseguirse que en algunos libros de texto se obviara el hecho elemental de que Martí fijó residencia en Estados Unidos durante el tercio final y decisivo de su vida y que desde allí fundamentalmente preparó la guerra. En la edición de 1978 del libro de texto de historia de Cuba de cuarto grado su autor se limita a mencionar que Martí viajó «por numerosos países de América: Venezuela, México, Jamaica, Costa Rica, Honduras, Haití y Santo Domingo». Y enseguida comenta como de pasada: «También viaja por Estados Unidos» y «en su labor unificadora, Martí visitó varias ciudades, principalmente Tampa y Cayo Hueso» (Soy del Pozo, 200). El mito de Martí se construye ya no a través de su biografía, o su espíritu, sino a partir de lo que desde ese momento será su nuevo núcleo: su ideario revolucionario.

Ya que Martí se resiste a ser convertido en marxista, se le inventa una genealogía revolucionaria (luego veremos la importancia del vocablo «revolucionario» en este proceso genealógico), una especie de carrera de relevos que va de Martí a Fidel Castro, pasando por el antiguo partido comunista, con el cual Castro, de hecho, tuvo escaso contacto antes de

1959. Para ello resulta utilísimo el hecho de que uno de los tantos miembros del creado por Martí, Carlos Baliño, haya sido después fundador del partido comunista. Como prueba de esta genealogía, José Cantón Navarro cita al respecto un fragmento de un texto de Baliño muy llamativo.

*Cuando aquel paladín de la libertad, que a alguno no le gustaba por sus tendencias socialistas [!?] tenía como la visión profética de su martirio solía decirnos a los obreros: Todo hay que hacerlo después de la independencia. Pero a mí no me dejarán vivir. A vosotros os tocará como clase popular, como clase trabajadora, defender tenazmente las conquistas de la revolución (Cantón, 147).*

Como hemos visto, es extremadamente fácil crear genealogías políticas a través de figuras que hayan estado en contacto con Martí, para luego invocarlo como inspirador de su obrar político. Para que estas redescpciones del mito martiano, tan endeble por otro lado, pudieran mantenerse en pie, fue preciso hacer con él lo mismo que se había hecho con el resto del país, estatalizarlo. Para ello se procedió a la creación del Centro de Estudios Martianos y se aprobó una resolución que declaraba «monumentos nacionales todos los manuscritos y escritos autógrafos del “Autor Intelectual del Moncada”» y obligaba a todos los individuos e instituciones que tuviesen en su poder tales documentos, a traspasarlos a la citada institución. De este modo, comenta Ette, «la posesión privada de manuscritos y documentos de Martí pasó a convertirse en un hecho punible en Cuba» (Ette, 266). Tal estatalización de la figura de Martí, que garantizaba su máximo control junto con la supresión de toda posibilidad de debate en torno a su obra (si se descuenta alguna que otra polémica de llamativa irrelevancia), contribuyó a que el mito martiano entrara en un inexorable marchitamiento.

## EL ETERNO RETORNO DEL MITO

Si la aparición de una emisora desde Estados Unidos (subvencionada por el gobierno norteamericano) bajo el nombre de *Radio Martí* en 1985 fue el detonante para una nueva pelea en pos del mito martiano, la caída del bloque soviético obligó a resituar a Martí en el centro de un discurso de autolegitimación de la Revolución. Radio Martí, desde el nombre hasta la constante cita de frases martianas, rompía el monopolio estatal dentro de la isla sobre la figura de Martí, junto con el monopolio informativo. La desaparición del bloque soviético, de efectos mucho más devastadores para el régimen cubano, obligó, entre otras cosas, a reemplazar el apoyo concreto que significaba la Unión Soviética para el régimen cubano con el respaldo simbólico de los viejos emblemas de la Nación y, entre ellos, en primerísimo lugar estaba Martí. En el texto de la reforma constitucional de 1992 a la constitución socialista de 1976, junto a la desaparición de las invocaciones a la Unión Soviética y a «la comunidad socialista mundial», las menciones a Martí son mucho más frecuentes y sustanciales. Así, en el preámbulo a la constitución donde antes se decía «GUIADOS por la doctrina victoriosa del marxismo-leninismo» en la nueva versión aparecía «GUIADOS por el ideario de José Martí y las ideas político-sociales de Marx, Engels y Lenin». Cuando en el artículo 5 se definía al Partido Comunista de Cuba como «vanguardia organizada marxista-leninista de la clase obrera», diecisiete años más tarde, en la nueva versión del mismo artículo, se decía que el Partido Comunista de Cuba era «martiano y marxista-leninista» y «vanguardia organizada de la nación cubana». Lo que se mantenía inalterable era la declaración de que el partido comunista «es la fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado», que una elemental ecuación conduciría a la conclusión inevitable de que el supuesto cambio a un partido martiano y vanguardia de la nación (en lugar de la clase obrera en el citado artículo) tenía como único objetivo mantener inalterable la condición del partido comunista como «fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado».

Los cambios fueron mucho más amplios en cuanto al uso del mito martiano. Es el momento en que el origenista Cintio Vitier se convierte en una especie de ideólogo oficioso del régimen. Él es el principal encargado de justificar la apelación de emergencia a Martí, redefiniendo de paso la ideología anterior:

*El desplome del socialismo del Este europeo, incluyendo la URSS, no ha provocado en Cuba, no obstante el enorme trauma económico que estamos sufriendo, el vacío ideológico esperado por Estados Unidos y las corrientes reaccionarias de origen cubano para retomar el control de la Isla. La razón es sencilla: por importante que fuera nuestra alianza con aquel socialismo, no dejaba de ser eso: una alianza. Donde esperaban encontrar un vacío ideológico los estaba esperando el pueblo de Céspedes, de Maceo y de Martí, algo más que una ideología, una vocación concreta de justicia y libertad (Vitier, 1999, 105).*

Vitier había ejercido una resistencia mínima a la implantación del marxismo como ideología oficial a inicios de la década del 60. Un ensayista en el exilio exaltaba en los 80 la labor de rescate martiano de Cintio Vitier y su esposa y poeta Fina García Marruz, diciendo que ellos «han salvado durante lustros la figura de Martí en la isla» y «se han convertido con el tiempo en los últimos celadores del sepulcro de Martí en la isla» (Barquet, 14). En un ensayo de 1962, Vitier se había valido de Martí para protestar muy discretamente frente a un régimen ateo que decía implantar la dictadura del proletariado. Dibujando a Martí con subidos tonos de cristiana unción, recuerda (en medio de los reclamos oficiales de que Castro estaba cumpliendo cada uno de los sueños martianos cuando en realidad se verificaba una violenta reducción de los derechos individuales) que la república de Martí «sería una república civilista, basada en la libre discusión de todas las cuestiones públicas y en el derecho absoluto a los derechos ciudadanos». Por otra parte hacía ver que Martí «no creyó nunca en que en los hombres de recta conciencia fueran decisivos ni la configuración clasista ni el influjo cultural extraño» (Vitier, 1981, 12). También de algún modo

acusaba la herejía de supeditar el mito martiano a la simple legitimación del nuevo régimen diciendo que Martí «seguirá iluminándonos como pueblo y como almas, porque su obra en la tierra toda, no tiene fin» (13). Pudo en él más, sin embargo, su antiamericanismo ya observado en *Lo cubano en la poesía* (1957) y la capacidad que veía en la Revolución de dotar a la nación de un sentido trascendente. En el prólogo de la edición de *Lo cubano en la poesía* de 1970 dice:

*Hoy comprendo que las amargas disquisiciones de esas últimas páginas [en las que llama a escapar del «siniestro curso central de la Historia»] ocultaban la nostalgia de otras perspectivas: exactamente, las encarnadas por José Martí, en quien historia y poesía no fueron potestades enemigas (...) la acción revolucionaria nos ha enseñado, entre otras cosas, que la poesía puede encarnar en la historia y debe hacerlo, con todos los riesgos que ello implica, y que en la agonía de la encarnación se desvanecen las frustraciones que nos paralizaban (Vitier, 1970, 10).*

La posibilidad de colaborar con la historia encarnada, de ser quien explique los avatares de esa encarnación, atraerá el entusiasta concurso de Vitier. La nación que antes, según el discurso oficial, avanzaba hacia el futuro con la guía segura del marxismo («la única concepción científica de la historia»), avanza ahora, según un iluminado Vitier, en los hombros de la poesía:

*La historia para nosotros no se parece ni a la razón ni al absurdo, sino a la poesía (...) no es causalismo lógico de la razón sino la causalidad nupcial y maternal de la poesía, en la que es posible que la resistencia esté grávida de libertad. Es lo que siento que un Martí sin citas, el Martí esencial que vibra en nuestra sangre y en nuestra alma, nos está pidiendo frente al desafío de este fin de siglo (Vitier, 1999, 104).*

En realidad el discurso de Vitier sobre la relación entre poesía e historia apenas ha cambiado en las últimas tres décadas. Lo relativamente nuevo es el lugar central que hoy vienen a ocupar estos arranques místicos después

de décadas de prédica materialista. Asombra menos la apelación a un Martí místico que la esperanza, no del todo frustrada, en su eficacia. El culto se intenta restablecer en todos los frentes. Se reimprimen sus obras para los públicos más variados, aprovechando cualquier efeméride; aparecen nuevas publicaciones de Martí y sobre este; se develan nuevas estatuas.

Luego de décadas de sequía biográfica, aparece un nuevo y oficial recuento de su vida. Para que no queden dudas de que se trata de restablecer el mito en su antiguo esplendor, esta biografía ha resultado aun más timorata que las de medio siglo atrás. La vida íntima del Apóstol deviene una de las zonas más tensas del recorrido. Si Fernández Retamar en su ensayo «Introducción a Martí» reconoce sin esfuerzo las relaciones que sostuvo con la viuda Carmen Miyares, para Luis Toledo Sande, solo tratar el tema le provoca un conflicto mayúsculo. Luego de revolver durante varias páginas argumentos a cual más peregrino termina exigiendo empatía al lector:

*Hay que ponerse en lugar de Martí, y sobre todo tratar de pensar como él, para imaginar lo que le hubiera representado que aquellas murmuraciones [las «presuntas relaciones suyas con Carmen Miyares»] tuvieran base real: imaginar lo que hubiera sufrido por ello. Tan grande hubiera sido ese sufrimiento que, por lo menos, merecería respetuoso silencio, como el que –si aquellos comentarios fueran fundados– llevaron a sus tumbas él y Carmen Miyares (Toledo, 1996, 183).*

Sorprendente recurso el del biógrafo: apelando al supuesto dolor que le debe de haber producido a Martí sus relaciones con Carmen Miyares, o lo que de ellas se dijera hace un siglo atrás, él nos exige hacer silencio. Nos pide que nos reduzcamos a una especie de *omerta* patriótica. Protegiendo la imagen de Martí, parece decirnos, estamos protegiendo los fundamentos sagrados de la patria. La última generación de ensayistas parece convencida sin embargo de lo contrario: en esa *omerta* patriótica, en la aceptación acrítica del mito martiano estaba también «el fundamento

moral» y «la legitimidad histórica» del poder político cubano, cualquiera que este fuera. El silencio cómplice sobre los mitos patrios cuando no su abierta exaltación, funcionaba como el código de silencio mafioso, como forma de preservar los lazos de una comunidad imaginaria a partir de un determinado centro. Más allá de las diferencias políticas o ideológicas, la comunidad conservaba sus nexos sobre el respeto de ciertos códigos y uno de ellos era y es la aceptación de Martí como mito. Se pertenecía a la comunidad en la medida en que se aceptaba el código. Renunciar a él equivalía a automarginarse. Atreverse a romper con ese silencio, renunciar al mito, era salir del territorio conocido, marginarse de lo cubano. Cuba seguiría siendo, pese a las diferencias entre el sistema imperante en la isla y el exilio, «un país en torno a un hombre».

## LA CASA DEL ALIBI

En un ensayo incluido en su libro *Para llegar a Orígenes*, Cintio Vitier nos relata la que fue para él una estremecedora epifanía. El domingo 8 de diciembre de 1985 le «fue dado encontrar, o recibir, como la más inesperada y deseada de las epístolas, un poema desconocido de Lezama, escrito treinta y dos años atrás» (Vitier, 1994, 35). El poema, titulado «La casa del alibi» databa de 1953, año del centenario de Martí y, no estará de más recordarlo, del ataque que encabezara Fidel Castro contra la segunda fortaleza del país, el cuartel Moncada. La imagen central del poema, la misma que le da título, había aparecido ese mismo año en el breve texto «Secularidad de José Martí» que Lezama había incluido en el número dedicado a honrar a Martí en el centenario de su nacimiento. En este texto Lezama nos explica –y quizás aquí forcemos un poco el significado de «explicar»– que el alibi es el estado místico «donde la imaginación puede engendrar el sucedido y cada hecho se transfigura en el espejo de sus enigmas» (Lezama, 1981, 197).

Ahora, con el poema recién descubierto en la mano, Vitier pasa a desempeñar funciones de hermeneuta de un modo bastante elemental. No lee el poema como tal sino como profecía. La presencia de Martí en el poema aludiría a un «suceso inminente y desconocido». Cada frase tiene – según Vitier– su equivalente inequívoco en la historia cubana. «El período que se inicia con la frustración de la república martiana es interpretado por Lezama en este poema como una marcha por el desierto, semejante a la que evoca el libro del Éxodo en el Antiguo Testamento (libro básico para la hoy llamada Teología de la Liberación)» (Vitier, 1994, 49). Luego acumula una sucesión de preguntas para las que tiene como respuesta la revelación que finalmente le atribuirá al poema. «¿Por qué sentía que la casa del alibi, la casa de la realización de lo imposible, estaba “recién sacudida y recién nacida”?». «¿Por qué para Martí, “la última casa del alibi”, nuestra única esperanza, “está en la séptima luna de las mareas”?» (52). Y entonces remata: «¿No es esa la luna correspondiente al mes de julio?».

La asociación de la séptima luna con el mes de julio es la pieza básica de la interpretación de Vitier: el poema profetiza el ataque al cuartel Moncada y el consecuente advenimiento de la Revolución que haría realidad la anhelada República martiana. A partir de ahí todas las imágenes del poema se convierten en visiones «nostradámicas». Las «varillas cayendo como granos de arroz» son una metáfora «de un carnaval o de una balacera» (el ataque al Moncada se produjo en plena época de carnavales). No conocer con exactitud la fecha del poema no le quita el sentido oracular. «Si este poema se escribió antes del asalto al cuartel Moncada, resulta de una videncia casi increíble; si se escribió después, cuando el ímpetu revolucionario parecía haber fracasado una vez más, constituye igualmente, en la región de los símbolos, un testimonio profético» (54).

Lo que me interesaría no es determinar la mayor o menor precisión de la interpretación de los versos de Lezama por Vitier, sino la naturaleza de esta exégesis. Para aclararla valdría la pena averiguar qué necesidad tendría Vitier de exprimir esta rocambolesca profecía del poema de Lezama.

Como una y otra vez lo confirman sus textos, Vitier es un místico con más fe que inspiración, que ha dirigido su compulsiva idolatría hacia Dios, Lezama, Martí y la Revolución. Vitier es justamente el centro de este culto múltiple y quien trata de imprimir un sentido único a sustancias tan dispares. Vitier fue testigo del desencanto de Lezama hacia la Revolución y de la paralela marginación con que el régimen sometió al poeta. Vitier presenció y hasta sufrió en carne propia los conflictos entre los religiosos y el poder revolucionario, cuando sufrió el menosprecio durante años por sus contribuciones al estudio de Martí. Vitier conoció de cerca la heterodoxa religiosidad de Lezama y posiblemente le hayan parecido insuficientes sus muestras de devoción por Martí, reducidas, en las páginas de Orígenes, apenas a una cuartilla cuando ya la efeméride del centenario la hacía inexcusable.

De ahí el deslumbramiento que le produjo el poema. De ahí que se refiera a este como «la más inesperada y deseada de las epístolas». Otros textos de Lezama como «El 26 de julio: imagen y posibilidad» o «Ernesto Guevara, comandante nuestro» han sido enarbolados innumerables veces, incluso por Vitier, para demostrar el compromiso de Lezama con la Revolución, pero la fecha y lugar de publicación no hace difícil colgarles el estigma de responder a algún encargo. De cualquier forma, por alguna razón resultaban insuficientes para cumplir las funciones que al parecer el poema cumple con largueza. Siendo un poema previo a la Revolución y que había permanecido inédito hasta después de la muerte de Lezama, no se le podían achacar a su autor intenciones de congraciarse con el poder. Precisamente ese estatus inédito parecía garantizarle ser la expresión de las más íntimas visiones, más que convicciones, de Lezama. Las imágenes herméticas del poema más que las alusiones directas de los artículos mencionados sugieren algo más que una simpatía o alineación política. Lezama es mucho más que uno de aquellos «compañeros de viaje» de que hablaba Lenin: es todo un profeta de la Revolución.

Convertir este texto en profecía le resuelve demasiados problemas a Vitier para resistirse a ello. La profecía le daría un sentido único a la trinidad particular de Vitier (que como los tres mosqueteros son en realidad cuatro). Poco importa cuáles han sido las relaciones entre sí de los cuatro ídolos de Vitier si todos responden a un plan único que desborda a Martí, a Lezama y a la Revolución y los unifica en torno a la voluntad divina. Pese al ateísmo rabioso de la Revolución, Dios es, según Vitier, su principio y su fin, pues Dios y la Revolución, pese a sus diferencias, diríamos que técnicas, responden al mismo plan trascendente y eterno. De ese plan Martí y Lezama serían sus más fieles intérpretes y profetas. Cumpliendo esa función de profeta, Lezama, pese a sus resabios poéticos, pese a su tan citada frase de que «un país frustrado en lo esencial político, puede alcanzar virtudes y expresiones por otros cotos de mayor realeza», pese a su fe irreductible en la poesía, se aproxima a Martí y prefigura el advenimiento de la encarnación de la poesía en la historia. Vitier cita al Lezama que habla de la «marcha de la imaginación como historia, la imaginación encarnando en otra clase de actos y de hechos», para malentenderlo. A esa «otra clase de actos y de hechos», los de la imaginación y la poesía, no puede verlos sino como concreciones políticas que insisten en reclamar supuestas trascendencias. Llegados al punto en que Vitier asume que la acción revolucionaria «es la sustancia y motor [...] en el reino de las transposiciones líricas o proféticas, de nuestra mejor poesía» (Vitier, 1970, 10), solo entendiendo a Lezama como profeta, o sea, malentendiéndolo, puede incluso perdonársele no haber empuñado alguna vez una ametralladora.

La confianza en este plan trascendente servirá para superar cualquier contingencia que sugiera que el plan ha fracasado. Mientras más evidentes son las señales de este fracaso más necesarios se hacen para el discurso del poder arranques místicos como el de Vitier. Que estas conclusiones no quedan en el delirio personal de Vitier viene a confirmarlo el prólogo a la última edición de *Lo cubano en la poesía*, prólogo que lleva la firma del

escritor y (el detalle no es irrelevante) ministro de Cultura cubano, Abel Prieto. Entre sus conclusiones, el ministro resalta que:

*Si de nuestra historia solo nos dejan el cuento fragmentario y difuso, desprovisto de significación, [...], el cubano de hoy queda otra vez a la intemperie, ante la vida cotidiana plagada de carencias y dificultades enormes, ya sin explicación ni salida. Es en esa dimensión, entre la superficialidad y la carencia de finalidad, donde el pueblo de Cuba estaría indefenso ante la presencia renovada del «imposible» (Prieto, 1998, 20).*

Y, según afirma Vitier y repite Prieto, los máximos responsables de ese relato son: el pueblo, por buscarle sentido a la historia; Martí «en cuanto a vocero fiel de ese pueblo»; y la Revolución «en cuanto se empeña en cumplir el mandato del pueblo de Martí» (20).

La lectura que hace Vitier del poema de Lezama es una transposición del modo en que ha sido interpretada la obra y la vida martiana: una profecía con la que la nación debe trascender, o esquivar, su contingencia. Esa lectura profética pretende convertir al mito en base de una nueva religión que combine el esencialismo nacionalista y el vocabulario ilustrado del marxismo. De cualquier forma, la lectura de Martí como texto profético viola la neutralidad del mito al intentar darle un sentido específico forzándolo a servir exclusivamente al régimen político cubano. La reverencia que se le aparenta rendir es, por supuesto, engañosa. El discurso del poder aparenta someterse cuando en realidad lo está sometiendo a su propio discurso trascendentalista. Martí vuelve a ser llamado al centro del discurso del poder, ya no como simple antecedente del presente, como ocurrió en las primeras décadas de la Revolución. Martí vuelve a ser el depositario del secreto del camino que conduce a la utopía. Su mito, sin embargo, y como veremos en el siguiente capítulo, parece tener vida propia, más allá de las coerciones que históricamente le han impuesto.