

José Martí: la invención de Cuba

RAFAEL ROJAS

De la primera edición:

© Editorial Colibrí, 2000

De la presente edición, 2014:

© Rafael Rojas

© Editorial Hypermedia

Editorial Hypermedia

Tel: +34 91 220 3472

www.editorialhypermedia.com

hypermedia@editorialhypermedia.com

Sede social: Infanta Mercedes 27, 28020, Madrid

Corrección y edición digital: Gelsys M. García Lorenzo

Diseño de colección y portada: Editorial Hypermedia

ISBN: 978-1508628743

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.

RAFAEL ROJAS. Historiador y ensayista cubano exiliado en México. Autor de varios libros sobre historia intelectual y política de México, Cuba y América Latina, entre los que destacan *José Martí: la invención de Cuba* (2000), *Cuba mexicana. Historia de una anexión imposible* (2001) -Premio Matías Romero- *La escritura de la independencia. El surgimiento de la opinión pública en México* (2003), *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano* (2006) -Premio Anagrama- y *Motivos de Anteo. Patria y nación en la historia intelectual de Cuba* (2008). En el año 2009 ganó el Primer Premio Isabel de Polanco de Ensayo, concedido por la Feria del Libro de Guadalajara, por su obra *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la Revolución de Hispanoamérica*. Actualmente es profesor de la División de Historia del CIDE y Global Scholar en la Universidad de Princeton. Sus últimos libros son *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba* (Taurus, 2012), *La vanguardia peregrina. El escritor cubano, la tradición y el exilio* (Fondo de Cultura Económica, 2013) y *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica* (Taurus, 2014).

ÍNDICE

¿Olvidar Martí?

I Fugas de la modernidad

II La honda de David

III De la palabra al silencio

IV Las entrañas del monstruo

España en la nueva Inglaterra

Hombre natural y animal político

El aprendizaje de la cera

V Sacrificios paralelos

La resolución de Arjuna

Políticas del espíritu

VI La república escrita

1

2

3

4

VII Los libros imposibles

La edición de sí

Cinco modelos bibliográficos

Fragmentos fundacionales

VIII La invención de Cuba

Bibliografía

Lo que es José Martí como ideología es lo que lo convierte en aire. Al fin y al cabo, ideología y aire tienen esto en común: que llenan cada vacío, que tratan de ocuparlo todo, de estar en todas partes.

Antonio José Ponte

¿OLVIDAR MARTÍ?

Siempre he vacilado ante aquella sugerencia de Renan de que el olvido le hace bien a las naciones. A veces me parece aceptable, a veces no. Supongo que culturas abrumadas por el peso de la memoria, como Francia y México, agradecerían una política del olvido. En cambio, países todavía jóvenes, como Estados Unidos y Cuba, o donde aún se huele el humo de alguna tragedia, como Alemania y España, pueden resentir esa suerte de ingravidez que supone la pérdida del recuerdo.

Olvidar a Martí es una tentación difícil de resistir. Desde que Cuba es país su figura ha ocupado el centro de la simbología nacional. Martí ha sido una especie de monarca –unas veces secreto, otras público– de la nación cubana. Un rey que ejerce su soberanía en dos reinos: el de la literatura y el de la historia, el de la poesía y el de la política. Rey al fin, Martí está sentado en un trono y rodeado por esa neblina que cubre los altares. Para los cubanos, olvidarlo es, pues, una vía de liberación o, por lo menos, un aligeramiento.

Tal vez, lo mejor de *Olvidar Foucault*, aquel ensayo de Jean Baudrillard que causó tanto revuelo a finales de los 80, fue la sutileza del título. Foucault, el niño terrible de la filosofía francesa, que maldijo el trono de Sartre, muy pronto se convirtió en una nueva estatua. Esos mismos emblemas del saber, que él denunciara como ropajes del poder, lo habían transformado en un monumento distante y sombrío. *¿Cómo recordar esa cosa?* –se preguntaba Baudrillard. Olvidándola...; para luego evocarla de un modo radicalmente distinto.

Algo similar merecería José Martí. Las páginas que siguen son tan solo un intento. Leer sus fugas de la modernidad, su política secreta, los paralelos de su sacrificio, su estoicismo republicano, sus libros imposibles y su narración de los Estados Unidos es, en todo caso, releerlo: volver a sus páginas después de olvidar la pesadumbre del mito.

México D.F., diciembre de 1996

I

Fugas de la modernidad

En su prólogo a *El poema del Niágara* de Juan Antonio Pérez Bonalde, José Martí escribió que la modernidad era un «tiempo ruin para el poeta». Por esos años Nietzsche llegaba a una certeza similar, cuando insistía en el *afeamiento* de las ideas modernas. Ambos comprendieron que la ruptura del orden *holístico*, en el que los hombres aún estaban protegidos por la razón natural, había reificado el Espíritu de Occidente y secularizado sus múltiples correlatos religiosos¹.

A finales del siglo XIX, las virtudes cívicas de la nueva sociedad solían camuflarse bajo el logro desenfrenado del bienestar suntuario. La secularización de la ética moderna se daba acompañada de una vertiginosa movilidad social, cuyos ejes eran el ensanchamiento de la esfera monetario-mercantil y la reproducción del capital tecnológico. En este escenario, la figura del poeta –tal y como se había concebido hasta el romanticismo– tuvo que debatirse entre dos actitudes: celebrar la modernidad en tanto espacio que impone un descentramiento liberador del *logos* o asumirla, tensamente, desde la expulsión y errancia de la persona poética. La primera actitud es la que se observa en las estrategias discursivas de Baudelaire, Whitman y el último Browning, mientras que la segunda puede ilustrarse con la escritura de tres grandes modernistas hispanoamericanos: Rubén Darío, Julián del Casal y José Martí.

Asolando (1889), el libro final de Robert Browning, parecía anunciar la reconciliación del viejo monologuista dramático con la temporalidad moderna. En «Epilogue», su último poema, Browning hablaba de un trabajador que saluda a lo invisible con un grito y escucha una voz que le aconseja: «¡lucha y prospera!». Luis Cernuda ha visto aquí cierto *timbre heroico* que introduce el ego del poeta en las muchedumbres fabriles de la época victoriana². Pero la inmersión en los espacios modernos, como indica Benjamin, requiere siempre de un umbral que distinga la heroicidad poética en medio de una masa sin rostro. Solo que esa operación estilística, según Cernuda, no aparece tan claramente en la lírica inglesa del siglo XIX como en la poesía simbolista francesa.

En el caso de Baudelaire, por ejemplo, el enlace de su escritura con la ciudad y el mercado se daba a través de la imagen integradora del *flâneur*. Este arquetipo civil le permitía al poeta experimentar todos los desdoblamientos posibles dentro de la urbe³. La multitud adquiría semblante en cada registro textual de la mirada poética. De ahí que la forma de apropiación de la modernidad que, frente a Browning y Baudelaire, practica Walt Whitman sea la más radical de las tres, pues en su *cosmos* se instalan –sin jerarquías– el alma y el cuerpo, la historia y la política, el paisaje natural y el urbano, la industria y

el poeta. Con Whitman, ya lo sabemos, la poesía destruye esa dualística que sostuvo la racionalidad occidental desde la Edad Media hasta el Romanticismo.

La ciudad, el dinero, el mercado, la máquina, la multitud, esto es, los emblemas del mundo moderno son poco visibles en la escritura poética de los modernistas hispanoamericanos. Cuando aparecen, casi siempre son colocados en el lado oscuro, irracional, pecaminoso o maligno de un antagonismo sustantivo. El imaginario modernista hereda de la simbología romántica una tensión entre fuerzas polares que alienta la creencia en un envilecimiento de la modernidad. Esta estructura antitética no parece inspirarse tanto en la metafísica post-cartesiana, que partía del deslinde entre espíritu y extensión o entre sustancia y atributo, como en las dicotomías teológicas de cielo y tierra, ciudad divina y ciudad humana, alma y cuerpo, razón y fe, muerte y vida.

A estos podrían agregarse otros dualismos, que la poética modernista recibe directamente de la Ilustración, cuales son los que identifican el ideal de bien, justicia y sanidad con la naturaleza y trasladan a lugares extraños las pulsiones estéticas. De ellos proviene un discurso anfiteatral del paisaje que desemboca en lo que Iván Schulman llama el *venero exótico*⁴. Darío lo expresa en la *selva suntuosa*, el *reino interior* y sus dotaciones de cisnes y bueyes. Casal en su taxonómica japonesa, la nostalgia de *otro cielo*, su *país de eterna bruma* y Martí en el monte donde se es, la utopía vegetal, la patria nocturna.

De los tres es Julián del Casal quien se acerca más al *flâneur* baudelaireano. Él fue, como dijo Darío, «el primer lírico de lo moderno que ha tenido Cuba»⁵. En *Marfiles viejos*, *La gruta del ensueño* y *Rimas* se percibe su atracción por la ciudad, las alamedas, los cementerios, los hospitales y la bohemia. Como Joris Karl Huysmans, Casal sufre la «impaciencia de los refinados» ante la monotonía de la naturaleza. Y, en ocasiones, parece buscar la inversión del mito católico que sitúa en el orden natural, previo a la caída urbana, la potencia paradisiaca del bien. Esto se refleja, también, de manera oblicua, en su gusto por la misoginia del decadentismo europeo y sus roces con aquel *topos* baudelaireano de la fecundidad como fuente de las deformaciones físicas y corruptelas morales.

Ya Lezama advirtió las «diferenciales matizaciones» entre el *ambiente desalojado* por Baudelaire y la *lejanía* de Casal⁶. Pero nunca será tedioso insistir en el cruce inadvertido de estos dos grandes poetas que se imantaban mutuamente. Baudelaire en «Perfume exótico» añora «una isla perezosa donde lo natural/ es el hermoso árbol con su fruto sabroso;/ hombres que tienen cuerpo esbelto y vigoroso,/ mujeres con mirada de fresco manantial»⁷. La gravitación hacia parajes marinos y tropicales, como el de Cuba, le despierta curiosidad por el encuentro entre una criatura de esas zonas y París.

Esto último se observa claramente en sus poemas «A una dama criolla» y «A una malabaresa». En cambio, el habanero Casal, desde su hastío insular, siente el paisaje del trópico como una «atmósfera plomiza» llena de «polvo y moscas» y «suspira por las regiones/donde vuelan los alciones». El misterio de esas poéticas paralelas suscitó en Rubén Darío un genuino argumento contrafactual: «¡La casualidad tiene sus ocurrencias! Si Casal hubiese nacido en París...»⁸.

Tanto Darío y Casal, como Martí, se distancian de la modernidad con la poesía y se le aproximan con la prosa. Las crónicas de Darío en *España contemporánea*, las de Casal sobre la vida cultural de la Habana y las escenas norteamericanas de Martí captan la excitación de las multitudes desagregadas y el predominio de lo efímero y lo cambiante en la vida moderna. Sin embargo, las resistencias a la modernidad ganan tanto espacio en los discursos de Darío y Martí que resulta más fácil imaginarlos en el vórtice que en la espiral del *torbellino* moderno.

En el Madrid de Darío, la apoteosis urbana es, por así decirlo, subvertida con las festividades cristianas del Carnaval y la Semana Santa⁹. La esfera de lo público medioeval, basada en la religión civil de comunidades pequeñas, presiona o intenta desplazar a la ciudad secular moderna. Las crónicas neoyorkinas de Martí, por su parte, cargan el acento en lo que Dolf Oehler define como los «residuos monstruosos de la modernidad»¹⁰. En «Coney Island», «El puente de Brooklyn», «La religión en los Estados Unidos», «Vindicación de Cuba» y otros textos se recurre a la metáfora bíblica del monstruo marino y sus entrañas para señalar que, en el corazón de la vida norteamericana, el lucro, la pasión por el dinero, el ritmo del mercado, el desbordamiento de lo urbano y la deshumanización de la técnica anuncian el cataclismo de las instituciones espirituales.

Martí no podía, como Darío en España, contraponer a la macrópolis neoyorkina un modelo de ciudad antigua o medioeval porque los Estados Unidos eran hijos legítimos de la modernidad y carecían de una reserva civil de *ancien régime*. Su estrategia de confrontación se perfiló entonces como un *humanismo natural*, con resonancias de Rousseau, Krause y Emerson, que hacía del poeta un expulsado de la urbe. Contra Nueva York, Martí esgrimió los montes de Catskill.

Es por ello que, otra vez, Julián del Casal resulta ser el que más responde al modelo de escritura del *flâneur*. Tan solo sus descripciones de los cafés habaneros como *extrañas sinfonías* de porcelana, pájaros fantásticos, máquinas, naufragos, moscas, burócratas, *sportmen*, imbéciles y bohemios bastan para sentirlo inmerso¹¹. Casal se aproxima a la imagen de la

modernidad que va desde *La Nueva Eloísa* de Rousseau hasta las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, desde Poe hasta Baudelaire: el *torbellino* social que arrastra, embriaga, hace de la escritura una fantasmagoría civil y convierte al espectador en un «príncipe que se regocija de su incógnito»¹².

Marshall Berman ha ilustrado, con los casos de Marx, Nietzsche y Baudelaire, esta idea de que el discurso de la modernidad se construye sobre un juego de tensiones. Los intelectuales modernistas, al decir de Baudelaire, nunca prescindían de su rareza, aunque anhelaran hacer «una sola carne con la masa». De ahí que Berman entienda el conflicto entre asunciones y rechazos de la modernidad como una armonía paradójica a la que se acomoda la escritura. El diálogo de visiones *pastorales* y *contrapastorales* del orden moderno es lo que define, según él, la experiencia de la modernidad¹³. Ese meta texto que destila lo eterno de lo transitorio e incorpora, a la vez, certezas de decadencia y nacimiento, de lo sagrado y lo secular, del nihilismo y la esperanza se trasluce en el prólogo de José Martí a *El poema del Niágara*: «No hay obra permanente –se dice allí–, porque las obras de los tiempos de reenquiciamiento y remolde son por esencia mudables e inquietas; no hay caminos constantes, vislúmbrese apenas los altares nuevos, grandes y abiertos como bosques»¹⁴.

A partir de este testimonio y de la obra fundadora de Martí, en las letras y la política, Julio Ramos desarrolla su hipótesis de una «heroicidad plenamente moderna de la figura martiana»¹⁵. Es indudable que el discurso integrador de Martí intenta trascender las antinomias de la racionalidad occidental, la división del trabajo y el extrañamiento del poeta en el capitalismo. En este sentido la empresa de su autoría, como la entiende Foucault, sería equiparable, desde la orilla latinoamericana, a la de Hegel, Marx, Baudelaire, Nietzsche y Weber.

Pero una cosa es que Martí haya sido un transgresor de sociabilidades herméticas e incomunicadas –cuales son las de cultura y política en el romanticismo– y otra muy distinta es que su *tropología* de la modernidad sea «plenamente moderna». Es decir, el hecho de que el discurso martiano contemplara siempre su propia reificación moral y política no exige que la temporalidad moderna aparezca en su escritura liberada de los dualismos tradicionales. Más bien, en el caso de Martí, las antítesis románticas de naturaleza-civilización, campo-ciudad, silencio-bullicio, soledad-multitud, vida-muerte, virtud-dinero... se exacerban. Recorramos, a propósito, algunos versos sencillos:

Yo sé de Egipto y Nigricia,

Y de Persia y Xenophonte;

Y prefiero la caricia

Del aire fresco del monte

Denle al vano el oro tierno

Que arde y brilla en el crisol:

A mí denme el bosque eterno

Cuando rompe en él el sol

Amo los patios sombríos

Con escaleras bordadas;

Amo las naves calladas

Y los conventos vacíos¹⁶.

Aquí Martí está más cerca de Lord Tennyson y Victor Hugo que de Baudelaire y Whitman. La modernidad, según su prólogo a *El poema del Niágara*, hace que «todo lo que es lógico aparezca en la naturaleza contradictorio»¹⁷. La razón occidental –pensaba Martí– no se fragmenta como resultado de la secularización, sino por efecto de un abandono del jusnaturalismo. Es muy sugerente contrastar este juicio con los célebres versos de Whitman: «*Do I contradict myself?/ Very well then I contradict myself,/ I'am large, I contain multitudes*». Y más cerca aún, el humanismo natural de la poética martiana demuestra su carácter refractario a la modernidad si lo confrontamos con la sordidez modernista de Casal. Piénsese, por ejemplo, en los tan citados versos casalianos de «En el campo»:

Mucho más que las selvas tropicales

Plácenme los sombríos arrabales

Que encierran las vetustas capitales

Más que al raudal que baja de la cumbre,

Quiero oír a la humana muchedumbre

Gimiendo en su perpetua sevidumbre¹⁸.

Tanto las crónicas de Martí, como sus *Versos Sencillos* y *Versos Libres*, entablan un diálogo destructivo con la modernidad norteamericana. En ambas escrituras la estrategia del discurso martiano es similar: el escenario masivo, mercantil, monetario y urbano es neutralizado por la justicia natural. Martí describe preferentemente la vida en los Estados Unidos cuando se halla paralizada o conmovida por funerales, festejos patrióticos, terremotos, nevadas, elecciones y huelgas. Siguiendo el mismo principio, los *Versos Libres* muestran una pugna excluyente entre la poesía, la noche, el silencio, el bosque, la pobreza –de un lado– y la ciudad, el oro, el lujo, el ruido, la plaza –del otro. Tomemos este pasaje de «*Envilece, devora...*»:

Envilece, devora, enferma, embriaga

La vida de ciudad: se come el ruido

Como un corcel la yerba, la poesía.

Estréchase en las casas la apretada

Gente, como un cadáver en su nicho:

Y con penoso paso por las calles

Pardas, se arrastran los hombres y mujeres

Tal como sobre el fango los insectos

Secos, airados, pálidos, canijos.

La enfermedad y la embriaguez urbanas son insinuaciones de ese malestar de la cultura que observaría en Nueva York unos años después. Martí sabe que la poesía es un testimonio melancólico contra el perverso frenesí de la modernidad. Sin embargo, no vacila en representar el poema como una víctima del orden moderno, como una voz tenue que puede ser devorada por el ruido de la técnica y el bullicio de la muchedumbre. Así lo confirman estos versos donde la Poesía adquiere una tensa personificación sexual y moral dentro de la ciudad:

Cuando va a la ciudad, mi Poesía

Me vuelve herida toda; el ojo seco

Como de enajenado, las mejillas

Como hundidas, de asombro: los dos labios

Gruesos, blandos, manchados; una que otra

Gota de cieno en ambas manos puras

Y el corazón, por bajo el pecho roto

Como un cesto de ortigas encendido:

Así de la ciudad me vuelve siempre:

Mas con el aire de los campos cura.

Baja del cielo en la severa noche

Un bálsamo que cierra las heridas¹⁹.

Al final Martí ha convertido el retrato de una prostituta al final de la jornada en una estampa del acto poético. El medio urbano conserva en su escritura la simbología cristiana del origen caínico de la civilización. Es probable que esta referencia se haya fijado en el texto martiano desde su lectura de los místicos españoles del siglo XVI, cuya combinatoria entre patrística y estoicismo fue tan decisiva para la formación de la genealogía intelectual cubana. Según la doctrina de los padres de la Iglesia, las instituciones civiles habían nacido del pecado terrenal y su castigo divino²⁰. Este principio, ligado a las representaciones escatológicas del dinero y el mercado, que abundan en el neotomismo español, formó en el imaginario de Martí un dispositivo moral antimoderno.

A juicio de Ángel Rama, dicha resistencia proviene del legado tradicional de una mentalidad aristocrática criolla, que es también constatable en Darío y Lugones²¹. Frente a la muchedumbre democrática, la poesía martiana construye una noción del alma que parece situarse en un territorio marginal de la discursividad modernista. La región del sujeto que compone tal escritura no está incorporada al *tourbillon social* del que hablaba Rousseau, o sea, no está en la urbe. «Y yo, pobre de mí!, preso en mi jaula,/ La gran batalla de los hombres miro», decía otro de sus poemas.

Pero antes había escrito que la tierra era como un circo romano donde lucen «cual daga cruel» los vicios y «cual límpidos escudos» las virtudes. Es decir, para Martí, los vectores pecaminosos y degradantes del cuerpo civil moderno no imposibilitan las disecciones por parte del espíritu. De modo que la resistencia moral a la modernidad que actúa en su escritura poética, lejos de

anular el modernismo de su gestación estatal, lo fundamenta. Martí fue un poeta exiliado de la ciudad moderna que intentó edificar otra *polis* en su isla. Las filtraciones de estas fugas discursivas de la modernidad hacia su República fallida quedan aún por descubrir. En esa permeabilidad moral podría subsistir la impronta de un senequismo republicano que la tradición política española difundió en América²².

El poema «Amor de ciudad grande» es un texto propicio para leer las fugas de la modernidad en Martí. Al igual que en el prólogo al libro de Bonalde, el tiempo moderno aparece asociado con la velocidad, la vida trunca y el cambio. El poema se inicia con un verso que es ya una descalificación de la modernidad: «de gorja son y rapidez los tiempos». Lo trunco se presenta como correlato de lo fugaz, lo mudable, lo inquieto. La voz se vuelve un gorjeo y la flor muere el día en que nace. El escenario acelerado de la modernidad se disuelve en una tierra baldía, en una ciudad estéril. Se evapora la saliva que funda la erótica del verbo: «la edad es esta de los labios secos».

¿Cuál es la reacción del alma, del espíritu, ante esa temporalidad secular y destructiva? Escondarse, como «liebre azorada/ trémula huyendo al cazador que ríe/ cual en soto selvoso/ en nuestro pecho». Martí hace del *ego* poético un refugio vegetal, una suerte de cabaña precaria donde la belleza se resguarda de la cacería urbana. La ciudad, ese espacio de irradiación profana, desencanta los atributos sagrados, altera la quietud de los tiempos divinos, corrompe el alma natural y envenena la sangre de Cristo. A Martí le espanta la ciudad por la efectiva seducción de su vino, por ese ofrecimiento hierático de «copas por vaciar». Pero no toma. Su sed es otra. Resuelve no beber por honradez y por miedo. La honradez de su sed ajena al tiempo moderno y el miedo a la contaminación de una esterilidad profana:

¡Me espanta la ciudad! Toda está llena

De copas por vaciar, o huecas copas!

Tengo miedo ¡ay de mí! de que este vino

Tósigo sea, y en mis venas luego

Cual duende vengador los dientes!

Tengo sed, –mas de un vino que en la tierra

No se sabe beber! No he padecido

Bastante aún, para romper el muro

Que me aparta ¡oh dolor! de mi viñedo!

Tomad vosotros, catadores ruines

De vinillos humanos, esos vasos

Donde el jugo de lirio a grandes sorbos

Sin compasión y sin temor se bebe!

Tomad! Yo soy honrado, y tengo miedo!

En el largo debate sobre el modernismo hispanoamericano y el lugar que le corresponde a Martí dentro de él –¿prácticamente? ¿heredero?– se ha descuidado la interpretación de la imagen martiana de la modernidad. Para algunos, la literatura de Martí es modernista porque se aventura en una arriesgada novedad de estilo. Para otros, lo moderno de su escritura es el testimonio de una tensión entre el texto y el acto que finalmente se supera con la idea de una hipóstasis histórica de la poesía²³. Pero es raro encontrar estudios que confronten el «título incoloro» de modernismo –como le llamaba Pedro Henríquez Ureña– con la tropología o representación poética de la modernidad. Si el modernismo hispanoamericano fue, al decir de Octavio Paz, un «estado del espíritu», entonces habría que pasar de la lectura de la modernidad *del* texto a la lectura del texto *sobre* la modernidad²⁴. En el caso de Martí, una aproximación como esta nos reservará una significativa paradoja: el modernismo de su ejercicio poético y político era un instrumento de su crítica a la modernidad.

A mediados del siglo XIX, las ideas europeas y norteamericanas resintieron la propagación de la *episteme* positivista. El valor siempre afirmativo del conocimiento que aporta la experiencia se convirtió en la premisa de una ofensiva intelectual contra la religión y la metafísica. El espíritu, el alma, la *psique*, el sentimiento, es decir, las nociones que permitían la articulación de los discursos morales y estéticos, se vieron desvanecidas por la racionalidad cognitivo– instrumental. Darwin, Marx, Comte, Spencer, James, y sus discípulos, compartieron el abandono de las abstracciones, el culto a la ciencia, la obsesión por la legalidad de la historia y la fe en una lógica ascensional del progreso. Evolucionismo, marxismo y pragmatismo fueron, en efecto, tres formas de asimilación de la *episteme* positivista. Sin embargo, las rebeliones de la razón moral y estética no se hicieron esperar. En las últimas décadas del siglo XIX, Nietzsche, Wilde, Emerson, Baudelaire, restablecen la densidad

intelectual del espíritu. La reacción contra el positivismo se presenta entonces como una vuelta a las estrategias románticas²⁵.

Octavio Paz ha dicho que los modernistas hispanoamericanos –al igual que los simbolistas franceses– postularon «otro romanticismo»²⁶. El montaje del escenario romántico debió llevarlos a la reconstrucción poética de un paraíso perdido. El romanticismo, tal y como aparece en las cartas de John Keats, era la búsqueda perpetua del estado adánico. El poeta representaba al mundo como si estuviese habitado únicamente por la naturaleza y las almas.

Para el modernista José Martí, que escribió lo esencial de su obra poética en el Nueva York de fin de siglo, esta reinención del paisaje romántico tuvo que darse como una fuga de su propio campo visual, de su inmediata modernidad. Shawangunk, Adirondack, Catskill, Yosemite –donde «el espíritu sube con el aire que sube»– más que Filadelfia, Washington, Kansas o New York, parecen ser los lugares de su poesía. La escritura de Martí es un diálogo entre el alma sola, en pena, y la naturaleza desalojada por las muchedumbres y la técnica. Su poesía prefiere siempre el *aurea mediocritas* del monte al *jauri sacra fames!* de la ciudad. El breve artículo «Joyas verdaderas y falsas de la poesía española» descubre dicha estética, al señalar la mala «influencia de una época progresiva» sobre la escritura. Aquí, luego de afirmar una vez más que el verso es hijo de la naturaleza, Martí dirá:

«El progreso no puede ser cantado en el lenguaje de la poesía. La historia del progreso humano se cuenta en los puertos llenos de buques, en las fábricas pobladas de obreros, en las ciudades ennegrecidas con el humo de las fraguas, en las calles obstruidas por los carros, en las escuelas llenas de niños y en los árboles cargados de fruto. La poesía es el lenguaje de la belleza; la industria es el lenguaje de la fuerza²⁷».

Si la escritura poética de Martí no se moviliza contra la modernidad, al menos se articula en sus márgenes. «Modernidad antimoderna, rebelión ambigua», llamaba Paz al modernismo hispanoamericano²⁸. En el caso de Martí, el enunciado antimoderno y el rebelde son los predominantes. Su poesía muestra una voluntad fugitiva que entraña secretas alusiones a otro espacio de fundación moral. Y otro territorio para la eticidad y la poesía significa también, en Martí, otro territorio para la política. Las fugas de la modernidad que experimenta su escritura son tropismos hacia la zona insólita de su génesis nacional.

Es por eso que la frustración de su República, más que el origen de toda política cubana, representa el destino de toda poética martiana. La imposibilidad de la República está ligada a su raíz mística, secreta, inefable.

Aquella nación soñada era una confluencia de imágenes que lograron escapar de la modernidad. Pero su edificación política exigía una reconciliación con los dispositivos modernos. El caballero andante debía retornar a la razón, a la lucidez, al poder del castillo. Martí se negó a ese reencuentro con el orden moderno y decidió morir, como Séneca, aferrado a la utopía de una dulce razón.

II

La honda de David

Lo último que escribió José Martí, un hombre cuya vida fue siempre escritura, es una nota al general Máximo Gómez donde se palpan el vértigo de la guerra y el disfrute de la lealtad: «no estaré tranquilo hasta no verlo llegar a usted [...] le llevo bien cuidado el jolongo»²⁹. El desamparo, la autosuspensión del poder, la fragilidad de quien escribe esa frase traicionan la imagen, férreamente esculpida, del caudillo de una Revolución y fundador de una República. Esto sucede porque los textos finales de Martí componen un mosaico donde cada discurso representa su propia figura del héroe ¿Acaso esa confluencia de imágenes de sí es lo que hace su final tan *proteico*?

En el *Diario de Cabo Haitiano a Dos Ríos* aparece un Martí deslumbrado por el reencuentro del paisaje insular, la aventura épica, el animal criollo, el nombre de la planta y la lengua guajira. Más que un diario, a veces resulta una crónica en la que el principal testigo permanece oculto. «Sé desaparecer», escribió por esos días, y quizá comenzó a experimentar el preludio de su ausencia durante la redacción de aquellas hojas de campaña.

Los documentos políticos, las instrucciones a los generales del Ejército Libertador y su carta al *New York Herald*, presentan, en cambio, al Martí apoderado del destino de Cuba, seguro de la definición nacional y la voluntad moderna del pueblo cubano. Al que llegó a afirmar que «la nación española era inferior a Cuba en la aptitud para el trabajo moderno y el gobierno libre»³⁰. Oración fatal que incurre, al revés, en el mismo vicio discriminador que él mismo denunciara en «Nuestra América». Nadie más ajeno a ese político apasionado que el tranquilo soñador que se descubre en los *Cuadernos de apuntes*, charlando con las hormigas, torturando arañas con su paraguas y discurrendo sobre «lo que debe sentir una margarita cuando se la come un caballo»³¹.

Pero todavía el Martí de las cartas a sus amigos es otro. El que escribe a Carmen Miyares y Manuel Mercado y habla de sí, temeroso de que desconfíen de su modestia y crean que alberga ambiciones políticas. Ese es, por cierto, el Martí más cercano a las criaturas de la historia. El mismo que se atreve a escribir sus dudas, que presiente el divorcio entre la Revolución y su espíritu, habla de las ampollas que le dejó el remo, valora su *desistimiento*, confiesa haber llegado a la *plena naturaleza* y alardea de los dotes curativos que recién descubre. Ese Martí frágil emerge en sus letras finales, casi consciente del último respiro de su escritura, aferrándose, como a un amuleto, al jolongo de Gómez; para luego morir, en palabras del anciano general: *desnudo de ficciones*³².

De ese Martí, tan creíble, nos llega la famosa confesión al mexicano Manuel Mercado sobre el motivo oculto de su actividad pública: «impedir a tiempo con

la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América». Esta carta, además de ser un testamento político, revela el deseo o la intención de formar una alianza americana, frente al despliegue de los Estados Unidos hacia el Sur.

No hablaba Martí del dominio distante que se ejerce por medio de la injerencia, o sea, del llamado *neocolonialismo*, sino de una cabal «anexión, de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que los desprecia». El pronóstico era, sin dudas, exagerado. Desde los tiempos de Jefferson, Adams y Monroe la agenda imperial del *destino manifiesto* se basaba en la conformación de Hispanoamérica como un área de influencia donde los Estados Unidos predominarían sobre Europa. Pero la expansión territorial propiamente dicha, o sea, la práctica de anexar naciones, solo estaba prevista, en la frontera Sur, hasta las islas del Caribe y el istmo de Panamá.

Después de la guerra de 1847 y la absorción de Texas, California y Nuevo México –un poco más de la mitad del territorio de la otrora Nueva España– los Estados Unidos renunciaron abiertamente a la voluntad de anexar el resto de la República mexicana. Cerrado el acceso terrestre a Centroamérica, el gobierno norteamericano tuvo que firmar con Gran Bretaña, en 1850, el tratado Clayton-Bulwer, por el cual cada nación se comprometía a no apoderarse en forma absoluta del canal³³. El dominio de la zona del Caribe se impuso entonces como el paso previo para lograr la preponderancia en Centroamérica. La federación norteamericana podía extenderse hasta las Antillas españolas y recolonizar estos territorios, pero ya en Santo Domingo, Haití y el istmo de Panamá, donde la presencia británica y francesa era aun considerable, los Estados Unidos tenían que practicar un tipo de dominio neocolonial. De modo que, hacia 1895, cuando Martí escribía su carta a Mercado, los únicos proyectos de anexión que quedaban vigentes eran los de las colonias españolas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

Es innegable que, entre 1898 y 1914, el imperialismo norteamericano alcanzó su mejor definición³⁴. Pero nunca, ni en los momentos de mayor violencia verbal o militar, se valoró la posibilidad de una anexión completa de Hispanoamérica. Por otra parte, si lo que advertía Martí eran los peligros del control político, la penetración monopolista, el saqueo comercial y la injerencia militar –como aparece claramente en otros dos textos suyos que prefiguran el neocolonialismo: «Congreso Internacional de Washington» y «La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América»– es difícil imaginarse en qué forma el Estado independiente de Cuba podría conjurarlos.

México, la gran federación que servía de frontera cultural a la América Latina, era independiente desde 1821 y no había conseguido trazar una línea de

mayor resistencia ¿Cómo podría lograrlo la pequeña isla de Cuba? Para nadie es un secreto que en el discurso martiano actuaba un fuerte mesianismo insular. Frases como «un error en Cuba es un error en la humanidad entera», «con la independencia de Cuba se salva la independencia de América», «es un mundo lo que estamos equilibrando», «Cuba es el fiel de la balanza», hablan de la creencia en una misión providencial asignada a la isla, que trascendía el logro político de su ruptura con España.

Se trata, ni más ni menos, del viejo mito de *cubanacán*, el ombligo del ombligo del mundo, que en su versión criolla se derivó del culto a la plaza antemural de las indias occidentales, o llave del golfo, y en su versión guevarista desembocó en el símbolo de Cuba como vanguardia de la lucha contra el imperialismo yanqui. La revisión más lúcida y cruda de esta imagen mesiánica de la isla se debe a *Teoría de la frontera*, el libro inconcluso de Jorge Mañach: uno de los martianos más verosímiles. La historia del siglo XX contrarió la visión de Martí, pues, como advierte Mañach, Cuba no logró ser una República del todo independiente y, en cambio, la expansión territorial de los Estados Unidos sí se detuvo en las Antillas, es decir, en Puerto Rico³⁵.

Creo que Martí encausaba con pragmatismo la exaltación mítica de sus textos. Eso era lo que más admiraba en él Enrique José Varona, un sociólogo pragmático que como estadista resultó ser bastante iluso³⁶. Aquella alarma *in extremis* era una fórmula verbal para sensibilizar a Mercado y, por su vía, a una porción de las élites porfirianas, con la independencia de Cuba, respecto de España y de los Estados Unidos.

Ya en una de sus cartas a Porfirio Díaz, del verano de 1894, se presentaba el problema de la urgencia de la soberanía insular bajo el mismo argumento: «El ingreso de Cuba –decía– en una república opuesta y hostil –fin fatal si se demora la independencia hoy posible y oportuna– sería la amenaza, si no la pérdida, de la independencia de las repúblicas hispanoamericanas de las cuales Cuba parece guardián y parte por el peligro común, por los intereses y por la misma naturaleza»³⁷.

De manera que es probable que Martí, avizorando una intervención de los Estados Unidos con fines anexionistas, en la guerra hispano-cubana, contemplara un apoyo político o, por lo menos diplomático, por parte de México. «Y México –preguntará a Mercado– ¿no hallará modo sagaz e inmediato, de auxiliar, a tiempo, a quien lo defiende? Sí lo hallará, –o yo se lo hallaré–. Esto es vida o muerte, y no cabe errar». Extraña debió parecerle esta sugerencia a don Porfirio, quien había basado su política exterior en un ejercicio sofisticado de la neutralidad. Lo cual se demostró en el tardío reconocimiento de la beligerancia de los insurgentes cubanos, las sospechosas

consultas de Ignacio Mariscal y Matías Romero a la Secretaría de Estado norteamericana y las excesivas atenciones diplomáticas para con España³⁸.

Martí declaraba que la independencia de Cuba, esa isla-umbral entre las dos Américas, salvaría de la anexión a las repúblicas latinas, pero su deseo punzante era que las repúblicas latinas salvaran de la anexión a Cuba. Sin embargo, es muy raro que vislumbrara un escenario de violentas confrontaciones. Martí habló siempre de la guerra como una presión simbólica: imaginaba enfrentamientos breves, sin odio, que por su vehemencia convencerían a España de que la caída del orden colonial era un reclamo impostergable de la voluntad cubana. Es por ello que, a pesar de su lenguaje enérgico contra el anexionismo y la hegemonía de los Estados Unidos, le resultaban ajenas las estrategias de fuerza, aun frente al imperio.

En un breve y valioso ensayo, Enrico Mario Santí ha descrito la atmósfera suspicaz que rodeó aquel primer Congreso Panamericano de Washington de 1890, que fue, como se sabe, el trasfondo político de la escritura de «Nuestra América». Santí observa que a Martí le preocupaba tanto o más que los afanes anexionistas del Secretario de Estado, James E. Blaine, la falta de decisión de las repúblicas hispanoamericanas para apoyar el cese de la soberanía española sobre la isla, es decir, lo inquietaba eso que alguna vez llamó «la indiferencia de un continente sordo». Es por ello que Santí ve en «Nuestra América», en «Madre América» y en las cartas y documentos martianos de aquellos años una doble crítica al expansionismo de los Estados Unidos y a ese *latinoamericanismo* meramente retórico de las Repúblicas de «Orden y Progreso»:

«En el fondo de la posición de Martí bullía un ardiente conflicto: la América por la que sentía devoción no hacía nada por asistir a la «hermana» tierra, Cuba, a la que él se sentía más atado. Es cierto que Martí puede haber considerado políticamente sabio preservar, y hasta exacerbar, sus alianzas latinoamericanistas. Pero en última instancia delata una resignación que no elimina o siquiera reduce la gravedad moral del conflicto [...]. No sería exagerado describir los trabajos de Martí durante este tiempo como el de un equilibrista en la cuerda floja: entre el elogio a «nuestra América» y la resistencia al imperialismo norteamericano, por un lado, y por el otro una severa crítica del *Latinoamericanismo*»³⁹.

«Al Norte no se le debe provocar», decía uno de sus apuntes, y en «Nuestra América» se habla del pulpo que duerme sobre las repúblicas y no debe ser despertado. Incluso, llegó a reconocer la «fe generosa y patriótica» de un anexionista como José Ignacio Rodríguez, «que quiere a su patria como el que más y la sirve según su entender». Por eso, sospecho que de haberse

constituido en 1898 una República independiente –sin la acotación antisoberana de la Enmienda Platt–, en la cual, para fortuna de todos, Martí formara parte del gobierno, lo más seguro es que habría consumido cuanto recurso civilizado tuviera a su alcance para resolver las diferencias con los Estados Unidos. «Frente a Roma y Cartago no se debe actuar como Roma y Cartago», parecía pensar. Y ese fue, justamente, el mensaje de su carta a Manuel Mercado: «viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: –y mi honda es la de David».

Esta frase, de resonancia bíblica, es uno de esos momentos en que la escritura de Martí se nos presenta como una cifra de la historia insular. Descifrarla implica entonces comprender la actitud tentativa de la República martiana hacia los Estados Unidos. De modo que, como en toda exégesis, habría que llegar hasta el fondo de la metáfora. Y aquí, una vez más, Cintio Vitier nos adelanta algunas asociaciones⁴⁰.

La vida en las entrañas del monstruo, esto es, los quince años que pasó Martí en los Estados Unidos, parecen recordar la estancia de Jonás en el vientre de la ballena. Según la Biblia, este profeta menor anunciaba la experiencia de Cristo, ya que luego de tres días en aquellas tinieblas había sido devuelto milagrosamente a la vida. De modo que el símbolo de la ballena, en principio, puede vincularse a la muerte sagrada, es decir, a un viaje del que es posible regresar. Pero este pasaje bíblico generó otras dos referencias cardinales en el imaginario angloamericano, que Martí conocía muy bien: el *Leviatán* de Thomas Hobbes y *Moby Dick* de Herman Melville.

El primero es, hasta hoy, el símbolo más aterrador del Estado moderno. Para Hobbes, las instituciones políticas de la modernidad tejían una maquinaria que transformaba a cada ciudadano en una pieza solitaria, cuyo vulnerable desempeño, quisiéralo o no, contribuía al engranaje total: «los hombres son pequeños gusanos en las entrañas de *Leviatán*», afirmaba. Arcaica premonición de la «jaula de hierro» de Max Weber, el *Proceso* de Kafka, *Metrópolis* de Fritz Lang y de las propias descripciones de José Martí sobre Nueva York: «el gigante cuerpo donde todos los miembros se paralizan»⁴¹.

Si articulamos la imagen de *Leviatán* con la ballena blanca de Melville, símbolo absoluto de la maldad natural, y la atribuimos a los Estados Unidos, entonces se obtiene la satanización del espacio norteamericano en el discurso de Martí. Sin embargo, esta operación estaría reñida con un pensamiento que desechó siempre cualquier maniqueísmo. Las crónicas norteamericanas de Martí no están desprovistas de elogiosas pastorales sobre el progreso, las libertades públicas y las ofertas de bienestar que había alcanzado aquel país. La imagen martiana de los Estados Unidos se expresaba por medio de una tensión entre

el ideal democrático de los padres fundadores y la burocracia autoritaria, el espíritu liberal y el cuerpo moderno, la nación y el imperio, la virtud cívica y el *dinerismo*, la naturaleza y la urbanidad. Al expresar esta tensión, Martí recurrió una y otra vez a la metáfora del monstruo y sus entrañas. Así, escribió: «En los fastos humanos, nada iguala a la prosperidad maravillosa de los Estados Unidos del Norte [...]. [S]i esa nación colosal, lleva o no en sus entrañas elementos feroces y tremendos [...] que endurecen y corrompen el corazón de ese pueblo pasmoso, eso lo dirán los tiempos⁴²».

La imagen reaparece en su escena sobre la construcción del puente de Brooklyn: «y los creadores de este puente, y los que lo mantienen, y los que lo cruzan, parecen, salvo el excesivo amor a la riqueza que como un gusano les roe la magna entraña, hombres tallados en granito, como el puente»⁴³. En «Vindicación de Cuba» volverá una vez más sobre ella al señalar que los cubanos no anexionistas «admiran esta nación, la más grande de cuantas erigió jamás la libertad; pero desconfían de los elementos funestos que, como gusanos en la sangre, han comenzado en esta República portentosa su obra de destrucción»⁴⁴.

Los Estados Unidos se debatían en una contradicción interna –el «yankee codicioso y agresivo» amenazaba con desplazar al «yankee demócrata y universal»– y Martí, a través de sus crónicas, se propuso hacerla visible. De ahí que, orientando sus propias resistencias morales a la modernidad –abiertamente expuestas en un texto como «La religión en los Estados Unidos»– prefiriera captar los instantes en que la gran maquinaria norteamericana se detenía y quedaba al descubierto. Los funerales, las catástrofes, los terremotos, los juicios, las huelgas, los festejos, las nevadas y las inauguraciones lo fascinaban por esa pausa que imponen al acarreo moderno. El día de la muerte del presidente Garfield, por ejemplo, la ciudad le parece a Martí un «templo inmenso [...] donde los negocios son una profanación [...] la virtud llena todos los corazones [...] y los hombres son hermanos en la tierra»⁴⁵.

El mismo principio de confrontar la naturaleza y la urbanidad, el alma y la industria, motiva su entusiasmo al decir que Walt Whitman no vive en Manhattan, sino en el campo, rodeado de mancebos y caballos plácidos, lejos del «polvo de los carros y el humo de las fábricas jadeantes»; ¡Whitman!, «el hijo turbulento, sensual, carnoso de Nueva York, que come, bebe y engendra como los demás». También disfruta hablar de Mark Twain, el humorista que con «su fuerza de hombre natural» ha merecido un castillo en el pueblo de Hartford, «rodeado de robles y calzado por un lago». Pero es en su retrato de Emerson, quizá el filósofo que junto a Karl Krause haya marcado más el pensamiento de Martí, donde la denuncia del vacío de espíritu que

experimentaba la sociedad norteamericana alcanza su mejor expresión. «La vida no es solo el comercio y el gobierno –dirá aquí– sino es más, el comercio con las fuerzas de la naturaleza y el gobierno de sí: de aquellas viene este»⁴⁶.

Ahora bien, no debería ignorarse que muchas veces las críticas de Martí a los Estados Unidos se inspiraban en la propia cultura norteamericana. Así invoca el *Derecho original del hombre* de J. F. Clarke –quien vierte «las ideas del Apóstol San Pablo en sus equivalentes modernos»– al denunciar que la «República popular» se trueque en una «República de clases», donde los «privilegiados [...] echen de la plaza libre de la vida a los que vienen a ella sin más fueros que los brazos y la mente»⁴⁷. Esto no solo se percibe también en su apelación a Emerson y Whitman para señalar el ensombrecimiento del alma natural, sino en sus recurrentes alusiones a Henry David Thoreau, Amos Bronson Alcott, Henry Wadsworth Longfellow y Henry George.

José Martí fue uno de los intelectuales de Hispanoamérica que mejor conoció la cultura norteamericana de finales del siglo XIX. Su breve ensayo «La verdad sobre los Estados Unidos», escrito durante los últimos preparativos de la guerra, revela el valor que le otorgaba al conocimiento de la experiencia republicana, federal y democrática del Norte. «Ni se deben exagerar sus faltas de propósito, por el prurito de negarles toda virtud, ni se han de esconder sus faltas, o pregonarlas como virtud», advertía. «El desdén del vecino formidable que no conoce» nuestra América no debía volcarse contra los Estados Unidos, ya que la ignorancia, según Martí, solo engendraba odios y discriminaciones. Su respeto a esta máxima ilustrada de no despreciar ningún país o cultura, por muy imperialista que resultase, fue siempre ejemplar.

Tan solo recordemos que, en «Nuestra América», no excluyó a los Estados Unidos de la sentencia de Bernardino Rivadavia: «estos países se salvarán»: «acaso se libre, del desenfreno y la ambición, por el predominio de lo más puro de su sangre, la América del Norte». Y en su carta al *New York Herald*, como si intentara, por arte de magia o exorcismo, aplastar, con su mitad democrática, la otra mitad imperial de los Estados Unidos, supondrá que ellos

«Preferirían contribuir a la solidez de la libertad de Cuba, con la amistad sincera a su pueblo independiente que los ama, y les abrirá sus licencias todas, a ser cómplice de una oligarquía pretenciosa y nula que solo buscarse en ellos el modo de afincar el poder de la clase, en verdad, ínfima de la Isla, sobre la clase superior, la de sus conciudadanos productores. No es en los Estados Unidos ciertamente donde los hombres osarán buscar sementales para la tiranía»⁴⁸.

Creo que a Martí le aterraba la posibilidad de que esta conjetura se desdoblara en una trágica profecía. De no haber muerto antes de 1898, el sistema norteamericano lo habría decepcionado una vez más. Pero aun así, me parece improbable que renunciara a su método de siempre, *conocer las entrañas del monstruo*, ni a su arma, *la honda de David*. Como decíamos, en esta frase se esconde toda una estrategia para imaginar la posible convivencia política y cultural entre Cuba y los Estados Unidos. No dudo que su exégesis cuidadosa pueda aportar una pequeña doctrina diplomática.

En todo caso, habría que empezar por recordar que, según el relato bíblico, David, el rey de Israel que venció a los filisteos y fundó la ciudad sagrada de Jerusalén, era poeta como Martí. Su política se inspiraba en un saber premonitorio y una gran destreza en la ejecución de la cítara, que le permitían ofrecer calma y felicidad a su pueblo y ahuyentar los malos espíritus. Cuando el gigante Goliat desafió al ejército de Israel, armado con bronce de pies a cabeza, el pequeño David decidió enfrentarlo sin lanza, espada, ni yelmo, sino con su atuendo de pastor, una honda y cinco piedras en el zurrón. Al quedar cara a cara, David le dijo al filisteo: «tú vienes contra mí con espada, lanza y jabalina, pero yo voy contra ti en nombre de Dios». El gigante quedó desconcertado y David aprovechó para lanzarle una piedra mortal. La moraleja de esta leyenda ya la había referido Martí en «Meñique», el cuento de Laboulaye que ilustró para *La Edad de Oro*: «el saber vale más que la fuerza». O dicho de otro modo: a la violencia se debe responder con la razón y la fe; frente a unas armas se han de usar otras.

La mínima doctrina diplomática, para Cuba, que se deriva de aquí, prescribiría que, así como los desafíos no pueden quedar sin respuesta, se debe evitar, por todos los medios, la reproducción de rasgos imperiales en el ejercicio de la independencia y la defensa de la soberanía. Lamentablemente, desde 1898 hasta hoy, los cubanos no hemos encontrado la fórmula para eludir uno u otro peligro.

Durante la República, soportamos la limitación constitucional de la soberanía por más de treinta años y luego permitimos todo tipo de injerencia económica y política. Con la Revolución, la dignidad nacional se elevó a un plano insospechado y la soberanía alcanzó, quizá por primera vez, un *status* verdadero. Pero una Revolución radical en términos sociales, como la cubana, no deseaba permanecer ingrávida en plena guerra fría y la isla se adhirió al bloque soviético. En medio siglo, Cuba abandonó el tutelaje imperial español, adoptó el norteamericano y, finalmente, reemplazó a este último con el soviético. El único sujeto favorecido en esa vida entre imperios ha sido una minoría selecta del poder, que ha controlado la historia post-colonial de la isla.

Justo ahí comenzó la inevitable asimilación de formas imperiales que con el tiempo nos haría sentir seguros y olvidar el trauma de la vecindad con los Estados Unidos. Ahora, por suerte y desgracia, a la vez, el dilema se nos presenta en toda su magnitud: Cuba necesita resolver sus diferencias históricas con la América del Norte, sin sacrificios vitales, para existir cabalmente como un Estado nacional moderno. Por eso supongo que el consejo de Martí, en nuestra encrucijada actual, sería más o menos como sigue: «hijos míos, haced que la ballena escuche el espíritu de Yahveh, y devuelva el cuerpo vivo de Jonás a la tierra».