

Victorien Lavou Zoungbo

Groupe de Recherche et d'Études sur les Noir-e-s d'Amérique Latine (GRENAL)/CRESEM

Université de Perpignan. France

lavou@univ-perp.fr

EL MESTIZAJE PARADOJAL EN “NUESTRA AMÉRICA” DE JOSÉ MARTÍ

Resumen: *Nuestra América (1891) es considerado, con razón, uno de los escritos políticos más emblemáticos de José Martí (1853-1895), por cuanto que ahí ofrece su visión sistematizada de la “otra América” (“mestiza”, “obtusa”). Este escrito, publicado en Les blancs de l'histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques (Lavou Zoungbo, Victorien; 2013), retomado en este trabajo con ligeras modificaciones y traducido por primera vez al castellano, pretende, entre otros cometidos, detenerse en la escena o en los síntomas del sujeto colonial dicotomizado por José Martí. En efecto, el ensayo redundante en la oposición político-ontológica que, según él, existe entre “el criollo exótico” y “el mestizo auténtico”. No deja sin embargo de ser llamativo, para el autor de este artículo, que ambos sean “figuras/sujetos coloniales”. Así que, más allá de la preferencia martiana por una de las dos figuras y de todo inmanentismo salvador o regenerador que representaría el “mestizo auténtico”, el arduo interrogante era (y sigue siendo, desde el punto de vista de los estudios poscoloniales o decoloniales, por ejemplo) cómo zafarse (psíquica y políticamente) de la impronta o de los lastres coloniales y esclavistas en aras de una liberación no solo intrapsíquica sino sociopolítica.*

Palabras clave: José Martí, Nuestra América, colonialidad, mestizaje

The paradoxical miscegenation in Our America by José Martí

Abstrac: *Our America (1891) is rightly considered one of the most emblematic political writings of José Martí (1853-1895), due the fact that it there offers his structured view of the “other America” (“mestiza”, “obtuse”). This article, published in Les blancs de l'histoire. Afrodescendance: parcours de représentation et constructions hégémoniques (Lavou Zoungbo, Victorien; 2013), treated in the present work with slight modifications, among other tasks, intends to focus in the colonial subject's symptoms, dichotomized by José Martí. Indeed, the essay results in the political-ontological opposition that, according to him, exists between the “exotic creole” and the “authentic mestizo”. However, it does not cease to be remarkable that both of these are “colonial subject / figures”. Therefore, beyond the preference for any of these two subjects and the attraction to the regenerating figure represented by the “authentic mestizo”, it is necessary to consciously deviate from this state of adoration in order to contribute to the arduous question that was, (and still is, from the point of view of the post-colonial or de-colonial studies, for example) how to escape (psychically and politically) from the marks and burden of colonial and slave legacy, with the aim of achieving an intra-psychic, and sociopolitical liberation.*

Keywords: José Martí, our America, coloniality, miscegenation



*A Antonio Cornejo Polar, Zulma Palermo
Roberto Fernández Retamar, Zayda Sierra*

Hablar acerca del trabajo intelectual y político de José Martí, incluso a través del pequeño catalejo de un ensayo específico, como será el caso de esta exposición, me ha parecido siempre un gran honor. Tan íntimamente ligadas aparecen su trayectoria personal, humana y política y sus producciones intelectuales. Tan abundantes y complejas son sus obras, incluso en su aparente simplicidad y transparencia (cuentos, versos simples, teatro, novela, correspondencias, crónicas, discurso, cuadernos de Apuntes, entre otros). Tanta la exégesis de sus obras, por medio de voces autorizadas (personalidades reconocidas o centros de investigación martianas en Cuba, como se debe, pero también en otros lugares). Pero, ¿no es que José Martí se comprometía él mismo a optar por la “trinchera de ideas” que por la de “piedras”? ¿No decía él mismo que “la crítica es salud”?

Sea como fuere, me parece que una aproximación sin complacencia a la producción intelectual de Martí pasa por la consideración de algunos “regímenes de historicidad” específicos (François Hartog). No tanto en una lógica cronológica lineal, de un antes hacia un después, de una juventud hacia una madurez (muchas veces representada idealmente como más crítica, positiva y constructiva), sino privilegiando momentos precisos, las apuestas que ahí estaban ligadas, los posicionamientos y los compromisos de los sujetos. Estos momentos están marcados por un “régimen de verdad” (M. Foucault) que también habría que dedicarse a descifrar. En mi opinión, estos momentos desbordan y (sobre) determinan los compromisos políticos y los poéticos (en el sentido de Edouard Glissant) de José Martí.

Se entenderá entonces que mi enfoque está lejos del que habitualmente aborda a Martí y sus producciones intelectuales en términos del “joven Martí” así como el “adulto”, políticamente, y que desarrolla una “visión del mundo” singular, casi en ruptura (total) con su época. Esto lo llevó a ser designado/reconocido por las personalidades políticas y una franja innegable de la sociedad intelectual latinoamericana como “atalaya”, “apóstol”, “profeta”, “modernista crepuscular”. Planteo, entonces, esto más bien en términos de “discontinuidad” que en términos de una continuidad y coherencia orgánicas e implacables.

Así entonces, considerando estos regímenes de



“historicidad” y de “verdad”, el ensayo que nos interesa aquí, es decir, *Nuestra América* (1891), marca un quiebre significativo en el decir y el querer hacer político de Martí, desde el punto de vista de los especialistas del asunto, tal como mi añorado maestro Antonio Cornejo Polar. Ahí se trata frontalmente, pero sin que esta enumeración pretenda ninguna exhaustividad, la pregunta urgente para él del advenimiento de una utopía política transnacional, de la representación política de ésta y, dentro de esta utopía que queda por construir, la de los fundamentos humanos, culturales e imaginarios de la transnacionalidad (latinoamericana) a través principalmente de la “presencia-historia” (V. Lavou Zoungbo) de los indios y, en menor medida, me parece, de los negros.

Desde este punto de vista no es inútil mencionar la paradoja siguiente. Si parece incontestable que el querer hacer político está muy tempranamente ligado a la vida de José Martí (lo que le valió disgustos constantes: prisión en Cuba, doble exilio a España, publicación del *Presidio político en Cuba en 1871*, itinerancia en diversos países de América Latina, América Central, como Guatemala y Costa Rica y las Antillas (Haití) y su largo exilio, desde 1881 hasta 1885 en Estados Unidos), su “conversión” efectiva al indio y sobre todo al negro, que está en el centro de las apuestas políticas identitarias y nacionales de su época (es el caso en Cuba con Arago y Parreno y Antonio Saco al principio del siglo XIX) ha sido, sin embargo, un poco tardía, diferida. Ésta tuvo lugar, según algunos especialistas, sobre todo a partir de 1877.

Es importante tomar este dato en cuenta porque a menudo se tiene la impresión, al leer ciertos trabajos, que Martí, como el padre Las Casas (que José Martí reivindica, junto a otros grandes intelectuales latinoamericanos de su época, pero también posteriores a él, y lo coloca entre los grandes hombres de *Nuestra América*), ha nacido para salvar a los indios de la incuria en la cual se encontraban confinados. Por otra parte, ni las “apuestas lingüísticas” (¿qué lengua/s para decirlo: español, francés, portugués, criollo, inglés, lenguas indígenas?) ni las “apuestas genéricas”, necesariamente ligadas a esa transnacionalidad (latinoamericana), su dirección política y su “identidad” están abordadas, a pesar que la metáfora maternal juega un papel importante en la retórica de *Nuestra América*. Dicho esto, mi objetivo aquí es bien modesto: Por una parte, se trata, de recordar y convalidar la importancia del ensayo *Nuestra América* de José Martí y, por otra parte, señalar algunas contradicciones (pocas veces

aludidas por su crítica autorizada) que lo permean sin que lleguen, a mi parecer, a desacreditarlo, pese a los cambios y transformaciones importantes ocurridas en las Américas/Caribes desde su publicación.

A fin de ir a lo esencial, dejaré de lado una cierta cantidad de aspectos ya abordados por la crítica, como la cuestión del “nombre” que José Martí privilegia para designar esa transnacionalidad geográfica y política imaginada, así como la que supone, el posesivo “Nuestra”: ¿un sentimiento de pertenencia, una relación de apropiación o de propiedad?

Por mi parte, pondré el acento sobre la doble oposición fundadora de la legitimidad política e imaginaria reivindicada por Martí en *Nuestra América*. La primera fue muchas veces resaltada y discutida: se trata de la oposición entre “Nuestra América” (se supone latina o “mestiza”) y, la “Otra América” (del Norte), se supone anglosajona. El perímetro geográfico de esta separación está claramente reivindicada en el ensayo: del río Bravo a Magallanes (es decir, de México a Chile). Esta polaridad no es solamente geográfica, también reposaría sobre *pathos* singulares, valores y/o un imaginario intrínsecamente diferenciadores: de un lado, “Nuestra América” imaginada sería popular, híbrida, solidaria, antiimperialista, antirracista; y, del otro lado, la América del “formidable vecino del Norte” proyectada sería occidental-central, egoísta, imperialista, racista, dominante y conquistadora en su *Manifest destiny* y su corolario político que oscila, según los períodos, entre el *big stick* y el *bon voisinage* (buena vecindad). El sistema metafórico a través del cual está dicha/expresada la América que no es nuestra merecería que nos detengamos en ella, así como en la manera de colocar un sí mismo-imaginado en una relación muy íntima con una alteridad invasora que, por lo tanto, hay que combatir o, en todo caso, contener.

Este primer corte ha sido objeto de muchos debates, no siempre bien fundados. Así, de manera desordenada, se ha hablado del racismo antirracista de José Martí (oponer, a partir de un cultural biologizado o de un biológico culturalizado, los “sajones” a los “latinos”: ¿cómo no tener en cuenta el hecho que José Martí estuviera él mismo fascinado por ciertos aspectos de la vida *usamericana*, por sus *founding fathers*, por su industrialización, por algunos de sus autores y prácticas sociales?); se ha hablado de una visión maniqueísta simplista y caricaturesca (que Martí hace de los indios y los negros pero también de los numerosos migrantes latinoamericanos



que formaban, y forman de ahora en adelante, parte de las poblaciones nacionales de esta “América Otra” y que eran (y todavía son) víctimas masivas de las patologías que ahí se denuncian); se ha subrayado el hecho innegable, a pesar de las numerosas paradojas que la atraviesan, del compromiso político de la Otra América a favor de la liberación política de “Nuestra América”. Es la famosa “Doctrina Monroe” de 1823, que tal vez ha impedido, a pesar de sus veleidades neocoloniales justamente denunciadas, cuando se ha transformado más tarde en el “Roosevelt Corollary” (1904-1905), las tentaciones de recolonización por parte de los antiguos imperios coloniales. Esto ha contribuido ciertamente a preguntarse por una separación irreversible, política y geográfica, entre la Europa y la América, a pesar de que Estados Unidos no tenía todavía los medios para hacer, como será el caso más tarde, una política “continental” en el resto de las Américas/Caribe. Tampoco es cierto que “Nuestra América” ha estado profundamente exenta de racismo, de la práctica socio-imaginaria y política de la hypodescendencia (Victorien Lavou Zoungbo, 2003). La “amenaza negra” que aborda en su *Manifiesto de Monte Cristi* (1895), está realmente presente en Cuba, en las Antillas/Caribe e incluso más allá...

Los debates relativos a la primera polaridad en *Nuestra América* están ampliamente considerados, o directa o superficialmente, en los artículos y obras sobre José Martí en general y sobre *Nuestra América* en particular. Sea dicho, por lo que remite a Francia, país desde donde enuncio, citaré tan solo algunos de los trabajos más autorizados y ampliamente reconocidos (Paul Estrade, 2000; M. Jean Lamore, 1973; Sandra Hernández Monet Descombrey, 2014). Ahora bien, antes de abordar la segunda polaridad, menos evidente al principio, quisiera solo recordar, porque la exégesis de José Martí habla poco o nada de eso, que el primer corte que se ha mencionado no es exclusivo de Martí ni de *Nuestra América*. Participa de una visión política bastante difundida en el siglo XIX entre una franja importante de la élite latinoamericana que temía la amenaza, que pesaba sobre el destino de sus cercanos vecinos, de la emergencia y consolidación de los Estados Unidos como imperio. José Martí bien tuvo sus precursores tanto como tendrá sus sucesores, principalmente en Cuba (1912, o la “guerrita del 12” y sobre todo los años agitados, tensos y fuertemente contradictorios de 1930-50 que terminaron en el triunfo de la Revolución Cubana de 1959. Esta última hará de

Martí un héroe nacional).

Así entonces, como lo subraya Lane Jill en *Blackface Cuba 1840-1895* (2005), Martin Robison Delany, uno de los fundadores del nacionalismo negro americano, ya lo planteaba algunos decenios antes. Proponía, en efecto, contra las patologías de la América del Norte (racismo visceral), la unión política de los *coloured people* vista como insurreccional (es decir indios, negros, mulatos, no blancos de las Américas, de África y de otras partes). Para él, el mestizaje y la lengua española aparecían como la solución para forjar sociedades más justas e igualitarias; América Central y Cuba le parecían “lugares amenos” desde ese punto de vista. Así él no veía inconveniente en pedir a los negros americanos que aprendan rápidamente la lengua española; se debe sin embargo subrayar que para Delany los objetivos políticos a alcanzar era distintos así como el fundamento esencial de esta lucha: “una consciencia racial” radical (sobre este punto remito a los complejos atolladeros que presidieron al nacimiento de la *American Colonization Society* (1816) y a las posiciones contradictorias del mismo Delany, y de otros, frente a esta institución que conducirá finalmente al “retorno” de unos millares de negros americanos a África, particularmente a Liberia).

El segundo corte se encuentra en el interior mismo de *Nuestra América* y es de naturaleza semántico gramatical. Ahí se opondría un “nos”/otros¹ que representa a la inteligencia natural, políticamente consciente, clarividente, llamado a ser técnicamente competente, con promesa de popular, martirologio (sin ningún juego de palabra); y un “otros”, instruido, culturalmente dotado pero fundamentalmente alienado en sus valores y parámetros eurocentristas reivindicados, reproducidos, sin discernimiento ni transcodificación ninguna, y en su rechazo/desprecio feroz del popular nacional, especialmente indio.

Si hay, como lo subrayó Miguel Rojas Mix en *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón* (1991), en esta segunda polaridad, apuestas de clases a considerar, pensamos que más bien está tal vez atravesada por la temida (en la época y en la actualidad) pregunta de la gobernancia o de la representación política de Nuestra América. Dicho de otra manera, ¿quién (individuos, grupos sociales, clases, géneros, sexualidades) está habilitado para dirigir Nuestra América, para hablar en su nombre? ¿Quiénes del “Nos/otros”

¹Una aclaración, en mi concepto crítico y aunque la formal nominal “nos” es anticuada y que queda documentado que el propio Martí nunca lo ha usado, por su opción por los pobres, cabe preguntarse si el uso deliberadamente anacrónico que hago parcialmente de esa forma gramatical “Nos”, no podría ser factible como para marcar política y positivamente un distingo entre sujetos “emancipadores” de época de José Martí.



y del “otros” pueden legítima y naturalmente (una categoría muy apreciada por José Martí: se encuentran sus huellas en muchos de sus escritos, sin que tenga, en nuestra opinión, el mismo sentido en cada ocasión) pretenderse “emancipadores mentales de América Latina”?

Desde luego, Martí se coloca como formando parte o siendo la encarnación misma de ese “Nos/otros”, previamente adornado, como se ha visto, con toda suerte de valores distintivos y de virtudes incontestables. Es, entonces, a partir de esta posición de sujeto-atalaya-clarividente que pronuncia y vaticina el destino de la transnacionalidad (latinoamericana). Es también a partir de ese lugar (¿imaginario e ideológico?) que el gran *Vate* construye e introduce la figura del “criollo exótico” y la de su doble, por lo visto, antitético el “mestizo auténtico”, quienes juegan un rol en el escenario político de “Nuestra América”. Hemos de recalcar antes de continuar que el uno como el otro son sujetos hechos de aquí y de allá, sujetos híbridos, que han sufrido lo que Miguel Rojas Mix designa como “bastardaje cultural y étnico”. Por lo tanto, ¿son sinónimos y/o extrapolables, reversibles?, ¿dónde empiezan y terminan sus límites definatorios respectivos?, ¿hay una posibilidad de pasar de un sentido al otro?, ¿a qué “régimen de historicidad” pertenecen? Estas preguntas no me parecen inútiles de hacer.

El mestizo (“auténtico”) aparece como un avatar de la colonia y de su gramática violenta que ha dejado de lado, en cierta manera, la verdadera alma de este último. La cita de Carlos Fuentes elegida por Maryse Renaud como uno de los tres epígrafes de su introducción a *Utopía mestiza. Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana* (2007), da cuenta, a nuestro parecer, de todo eso. Se trataría entonces de recuperar esa “alma natural” contrariada, en un propósito, en una intención liberadora, de (re)generación y/o de creación que, así, enfrentará al imperialismo y, sobre todo, permitirá trascender el racismo ubicado en el corazón mismo de las construcciones nacionales. En ese proyecto, las Antillas/ Caribe jugarán un papel capital, Cuba particularmente, por ser “la clave de América Latina”, la clave de su independencia efectiva y no formal.

Sin embargo, José Martí no pregunta sobre el impacto real de la colonia sobre el “mestizo auténtico” (la “colonialidad” del sujeto y de las prácticas heredadas de la poscolonia, por parafrasear algunas formulaciones teóricas de Aníbal

Quijano), ni tampoco se interroga sobre su imaginada homogeneidad implacable. El “mestizo auténtico” ¿existe únicamente por un querer hacer político consciente? ¿Qué hay de las apuestas imaginarias, genéricas y raciales que puedan obstaculizar el objetivo político a alcanzar? En el caso de Cuba, por ejemplo, ¿cómo uno pasa de ser negro a cubano y a ciudadano que goza de plenos derechos en una sociedad que, incluso después de la abolición de la esclavitud, está lejos de ser posracial? Remito aquí a los nutridos debates en los que se encuentran las memorias escritas en las producciones simbólicas de la isla de aquella época (diarios, publicaciones, discursos, ensayos, literatura, Constitución de 1940) y en la *intelligentsia* cubana (negra y blanca) alrededor de los “ideales de la raza”, en los años 1930-50 (Fernández Robaina, Tomás; 2007).

Todas estas preguntas no abordadas por José Martí han llevado a algunos a considerarlo como un idealista que esconde un humanismo abstracto. La “guerra de razas” o la “guerrita del 12” ha traído de vuelta de manera brutal a plena luz del día en Cuba la permanencia de un imaginario racial (V. Lavou et Marlène Marty, 2009) que ha tenido consecuencias desastrosas para los/as negros/as. José Martí no acertó descartar, absoluta y categóricamente, en *Mi raza*, toda posibilidad de “guerra de razas” en Cuba. Sin caer, por lo tanto, en la chata teleología histórica, ha de constatar que el “período especial” también ha traído a la superficie un racismo antinegro/a, latente o subyacente, en la formación social cubana. Salvo algunos obstinados que siguen creyendo en la magia de los mestizajes o de las transculturaciones que preservarían del racismo (mientras que podrían ser una de las traducciones, por tan paradójal que eso pueda parecer), no queda mucha gente que crea que no haya racismo antinegro/a en la Cuba posrevolucionaria. Se puede decir, entonces, al respecto que se ha escapado de una reserva política, no solo a nivel nacional sino también internacional, especialmente en algún discurso oficial (y popular) que se oponía a Estados Unidos, representado como fundamentalmente racista, al contrario de la Cuba que no lo sería.

En cuanto al “criollo exótico”, que es un sujeto que surge, como se dice en *Nuestra América*, al final de las colonizaciones europeas y que aspira a gobernar, sus figuras legendarias y representativas estaban designadas o se autodesignaban como los “emancipadores mentales”. José Martí solo tiene



palabras duras con respecto a ellos, los trata de “intelectuales canijos”, “sietemesinos” o “vanidosos aldeanos”, por ejemplo. Al contrario de una cierta visión tradicional que tiene, sin embargo, la piel dura de prejuicios, no es, entonces, el criterio de nacimiento natural o de autoctonía que funda y define al “criollo (exótico)” sino más bien su disposición perversa a la imitación servil, a la reproducción de parámetros y de valores que le son exógenos.

Así, tanto el “mestizo auténtico” preferido por José Martí, como el “criollo exótico” serían sujetos coloniales donde la existencia de uno presupone y justifica (en el sentido de volver justo y legítimo) la existencia del otro. Solo la perspectiva crítica adoptada parece dividirlos, como aquí en esta adjetivación diferencial que José Martí ha adoptado. Lo que distinguiría, entonces, a una de estas figuras de su “doble” construidas por José Martí como representando las dos únicas líneas de fuerza que atraviesan la transnacionalidad (latinoamericana) imaginada no es, entonces, la heterogeneidad, que numerosos estudios ponen como condición *sine que non* para el advenimiento del mestizaje (representado bajo la forma de coordenadas positivas o negativas), sino más bien un *consciousness* y una toma de consciencia política.

José Martí no es, qué duda cabe en ello, un admirador beato de una identidad nacional o cultural bucólica que residiría en un múltiplo para adicionar, construir, *hacer bricolaje*, como diría Roger Bastide; que este múltiplo sea constituido por “razas”, lenguas, poéticas, religiones, etc. José Martí plantea ante todo la identidad como un por-venir que el sujeto de su transnacionalidad (latinoamericana) tendría que dedicarse a edificar en el espíritu de una unidad política indefectible. Dicho esto, queda por subrayar un aspecto importante y es con este punto que pondré término a esta divagación crítica. Al privilegiar la figura del “mestizo auténtico”, proveniente de la colonia pero que mantendría intacta en él la capacidad de reencontrar su “alma” pensada como libertadora y (re) generadora, se plantean dos preguntas:

En primer lugar, ¿se trata de exhumar o de reencontrar un “alma” o un tiempo anterior a la colonia? Con toda evidencia, sí. Es, por cierto, en esa “vuelta” que se sitúa generalmente el anclaje indigenista de José Martí; existe, arriesgándose a ser anacrónico, cierto “perricholismo” en *Nuestra América* (numerosas referencias al indio, a los incas, a las raíces de los Andes, a las culturas indias en los diferentes escritos de José Martí). La precedencia histórico-cultural, que José Martí

concede al *avant-pays*/ América, atribuiría a los Indios, o más bien a sus culturas, un papel absoluto en la fundación de la transnacionalidad (latinoamericana) imaginada. ¿No sería ceder al mito de una cultura original pura, al de un cromatismo original puro del “maíz rubio” cuya “dispersión”, etnocidio, demás, ha arrastrado hibridaciones, miscegenaciones, mestizajes, otros, diversamente apreciados, incluso hoy?

Por otra parte, desde una perspectiva propiamente caribeña/antillana, y no la transnacional (porque esta dinámica entre las naciones particulares y la gran nación a forjar existe en el pensamiento político de José Martí), la disincronía temporal que realiza Martí (retorno “esencialista” al Indio y a sus valores) o, si se quiere, la “performance” político-histórica que opera, lleva a la terrible pregunta de legitimidad de la “presencia-historia” de los Negros/as presentes físicamente, al contrario de los Indios quienes, en su mayoría, han desaparecido a partir del choque con la Colonia. ¿Cómo, entonces, en un contexto caribeño incluso cubano (de donde es oriundo Martí) conjugar *Tahuantisuyu*, ampliamente mistificado, y *Macunaima*, percibido como no viable desde un punto de vista de la legitimidad política, indispensable para el manejo de los asuntos sociopolíticos y culturales? Sin embargo, ¿qué legitimidad fuera de la fantaseada y autoritaria tendría un proyecto que no descansaría sobre una figura única alrededor de la cual las otras tendrían que aglutinarse? ¿La obsesión de Martí por los rastros indios releva un *pecado ex abundantia* cordial? (Juan Marinello, Prólogo, 1977).

La emergencia paradójica posterior de Fernando Ortiz en Cuba demuestra que la interrogación que se formula aquí no es un “detalle”. Éste retoma, al contrario de José Martí, no desde un punto de vista estrictamente político sino antropológico, los fundamentos ideológicos del discurso de la identidad nacional/cultural cubana tal como los intelectuales orgánicos blancos de la “sacarocracia” (Arrango y Parreno y Antonio Saco) la planteaban al principio del siglo XIX: un enfrentamiento cara a cara entre Blancos criollos (los únicos habilitados para dirigir, gobernar y servir de modelo) y los Negros (esclavos o libres). ¿Quería José Martí escapar de esta polaridad volviendo al *Tahuantisuyu*, o declarando que en Cuba “Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”? Sería, en cualquier caso, malicioso, equívoco y grosero ver en esta enumeración del alfabeto de colores



cualquier jerarquía.

En segundo lugar, si esta “alma” o este “espíritu” (como diría Agustín Yáñez) no se refiere a una precolonia y a sus anclajes histórico-culturales identificables sino a un ser por-venir diferencial, como consecuencia o resultado de la colonia, ¿estamos autorizados a unirla, dentro de una perspectiva actual, de esa famosa “criollización” (*créolisation*), tal como la construyen E. Glissant y Kamau Brathwaite, con diferencias entre ambos, como un mestizaje (forzado) que tiene por valor agregado el azar y que es trabajado por medio de un/os imaginario/s de relación? (E. Glissant). Cuidando de no caer en un burdo regateo crítico, desde las perspectivas críticas decoloniales actuales, uno puede preguntarse si esto es lo que José Martí entendía, en su utopía política, por nación posracial.

De estas dos hipótesis, la segunda, aunque parezca atractiva, no me parece fundada. Sería mejor, un poco por espíritu de provocación, decir que en América Latina “dígase Indio y ya se dicen todos los derechos” o bien Indio “es más que blanco, más que mulato, más que negro y más que *coolie*”. Este último está todavía demasiado rezagado en los estudios en Francia, y también, creo, en otras partes. Esta hipótesis provocadora indica que estamos lejos del ideal últimamente proyectado en Cuba del “Juan Indio, Juan Negro, Juan Español y Juan Migrante”. Una cuádruple ancestralidad, reivindicada diversamente, que, cuando menos, firmaría, desde un punto de vista identitario y cultural, una de las especificidades de estas “nuevas regiones del mundo” y que haría de ellas un “laboratorio de identidades”... por antonomasia. El mismo Martí diría “un continente mestizo por excelencia”.

Fuera del Caribe insular (salvo, para unos, las “rarezas” de Haití y de su indigenismo negro o negritud y de la República Dominicana y su indianidad oficial utilizada como un potente repelente contra la isla vecina percibida como absolutamente negra) el indigenismo, sea político, cultural, radical, reformista, aristocrático o de gamonales, ha invertido y especulado muchas veces en la escena del “mestizo”, en el cual ese enfrentamiento presentado finalmente como exclusivo entre blanco e indio, siempre confinaba este último al rol del vencido y/o de plusvalía, en términos de legitimidades políticas ansiadas. El indigenismo sobre todo ha contribuido fuertemente a ocultar y rezagar la “presencia-historia” negra y asiática (V. Lavou, 1997).

Ha habido, por su puesto, una “querrela del indigenismo” en Perú, algunas voces discordantes que critican “eso que llaman antropología” en México, para deshacer el mito de “la democracia racial” (“o racismo cordial” en su versión actual) en Brasil, para recordar que “quien no tiene dinga, tiene mandinga”, o “el que no tiene de congo tiene de carabalí”; en Puerto Rico para halagar lo “borriqueño” nacionalista puertorriqueño triplemente articulado desde un punto de vista “racial”; así como ha habido voces para poner de relieve el “todas las sangres”, el “todo mezclado”, el “ajiaco” y la “feijoada”, para evocar la común ancestralidad desconcertante (?) de los “*black indians*”, otra “extrañeza” para designar la experiencia específica de poblaciones en algunos países de América Central (Honduras, Nicaragua, Guatemala...)

En conclusión, aunque sea cierto que para hablar del Indigenismo (que sobre todo no hay que confundir con el Indianismo político de los años 60 que sigue después y que denuncia así el paternalismo y la instrumentalización política de la figura del indio por el primero) es necesario hacer caso a los “regímenes de historicidad”, a las localizaciones específicas, a las prácticas culturales contradictorias, tener en cuenta la performance (performatividades) del sujeto mestizo o considerado como tal; queda que la “escena mestiza” preferida, inducida y/o consolidada por José Martí merece ser sometida a una crítica rigurosa.

Bibliografía

- ESTRADE, Paul. (2000). *José Martí, Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*. Madrid: Doce Calles.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás. (2007). *Cuba, Personalidades en el debate racial: conferencias y ensayos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MONET-DESCOMBEY HERNÁNDEZ, Sandra. (2014). *Dossier espagnol 2015-2016: José Martí, Nuestra América*. Neuilly: Atlande.
- JILL, Lane. (2005). *Blackface Cuba 1840-1895*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LAMORE, Jean. (1973). *José Martí, la guerre de Cuba et le destin de l'Amérique Latine, Chronologie, choix des textes, traduction et introduction de Jean lamore*. Paris: Aubien Montaigne.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2013). *Les blancs de l'histoire. Afrodescendance : parcours de représentation et constructions*



- hégémoniques*. Perpignan: Collection Etudes, Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (2003). *Du migrant-nu au citoyen différé*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien. (éd) (1997). *Marges 18: Les Noirs et les discours identitaires latino-américains*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien et Marty, Marlène. (eds) (2009). *Imaginaire racial et projections imaginaires*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- MARINELLO, Juan. (1977). “Prólogo”. En *Martí, José, Nuestra América*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- RENAUD-MAI, Maryse (coord) (2007). *Utopia mestiza - Reflexión sobre sincretismo y multiculturalismo en la cultura latinoamericana*. Poitiers: CRLA/Archivos - CNRS.
- ROJAS MIX, Miguel. (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2016

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



