

El miedo y la deuda en las crónicas de *Patria*, de José Martí.

Dr. Jorge Camacho
 Profesor Asistente
 University of South Carolina-Columbia
 Cubano. Residente en Estados Unidos

En este ensayo me interesa leer los textos de Martí resaltando los mecanismos retóricos y literarios que utiliza el cubano al escribir sus artículos políticos para *Patria*, y al mismo tiempo explorar su visión racial. Parto para ello del mito de la “fraternidad racial”, y de los argumentos y fines que suponen su discurso político. Me interesa llamar la atención a cómo Martí mezcla en estas crónicas lo ficticio y lo real, la literatura y la historia, con el fin de convencer al lector. Por consiguiente, mi objetivo es leer las crónicas de *Patria*, prestando atención a los motivos más o menos ocultos de la política, y señalar los miedos políticos y sociales que usualmente no se toman en cuenta cuando se analizan sus crónicas. El primero de estos miedos es el que provocaba el racismo en gran parte de la sociedad norteamericana de la época y el trato que le daban muchos blancos a los negros en los estados del sur. Martí, quien estaba muy al tanto de las medidas segregacionistas que se pusieron de moda durante la década de 1880, pone en guardia a sus lectores de la misma actitud frente a los extranjeros y los cubanos. El texto clásico en tal sen-

tido es “Vindicación de Cuba” escrito en 1889 como respuesta a un artículo de este tipo publicado en el periódico *The Manufacturer* de Filadelfia.

El segundo temor al que se tiene que enfrentar es el que suscitaba en la población de la Isla la incorporación de los negros a la sociedad después de la abolición de la esclavitud en 1886. Y a estas dos inquietudes, se agrega el miedo que provocaba en la Isla, la sola mención de las “órden[es] secreta[s]” de africanos y que con motivo de la guerra de independencia se desatara una “lucha de razas”. Ante este panorama, realmente amenazador, es de entender entonces que Martí busque la reconciliación a todos los niveles de la sociedad, y enfatice las similitudes que tenían los cubanos. Un elemento importante en su retórica política va a ser entonces el discurso de la “deuda de gratitud” que contrajeron los negros en Cuba con los blancos, cuando éstos últimos se alzaron en armas y supuestamente los declararon libres en 1869.

El marco teórico que utilizo para enfocar este dilema es el que explica Aline Helg en su conocido *Our Rightful Share. Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*: el mito de



Ninguna imagen de la Guerra de los Diez Años (1868-1878) es tan elocuente a la hora de expresar la “deuda” de los negros con los revolucionarios que la alegoría titulada “La República Cubana”. Según Guillermo de Zéndegui, quien la recoge en su libro *Ámbito de Martí*, ésta fue impresa por primera vez en 1875 y fue difundida en New York por Juan Bellido de Luna. Figuraba, dice Zéndegui, en casi todos los clubes patrióticos de los Estados Unidos y los países de América Latina. Y según Soto Hall, ocupaba un “testero de honor” en el colegio de José María Izaguirre en Guatemala, a donde fue a trabajar Martí en 1877. En el cuadro, la República aparece sosteniendo la bandera cubana con una mano y el escudo con la otra. Debajo, alzando sus brazos con los grilletes rotos, en gesto de agradecimiento, están los negros con sus hijos. Sus cuerpos, iluminados por la luz que viene de Dios y la República, ocupan el primer plano de la escena. Son proporcionalmente más grandes que los otros y se diferencian del resto por su pasividad, su rostro de sumisión y el hecho de que permanecen aislados en el cuadro. Este discurso que pone el negro por delante y enfatiza su “deuda,” aún cuando la revolución no triunfó y los negros no fueron liberados, por momentos parece repetirse en Martí y otros independentistas de la campaña de 1895.

la “fraternidad racial”. En este libro Helg plantea que en las últimas décadas del siglo XIX, en una “aparente contradicción” con los discursos científicos que decretaban la superioridad del blanco sobre el negro, la elite criolla creó el mito de la igualdad racial en Cuba. “Basándose principalmente en la propaganda separatista de José Martí anterior a 1895, el mito cubano de la igualdad racial era doble” apunta Helg. “Primero, difundió la idea de que los esclavos cubanos habían sido liberados por sus amos durante la Guerra de los Diez Años”, lo cual “eliminaba la obligación de los blancos de compensar a los negros y mulatos por maltratos en el pasado [...] transmitía la idea de que los negros debían estar agradecidos de los blancos por su libertad en el presente y no debían cuestionar la jerarquía racial de la sociedad.” Segundo, “este mito inculcaba la idea de que la igualdad racial se había logrado entre las fuerzas militares cubanas que lucharon contra España”.¹ En todo caso, sugiere Helg, los políticos cubanos de la república hablan de “fraternidad racial” cuando quieren impedir la escisión política y racial del país y cuando tratan de invalidar las demandas de los miembros del Partido Independiente de Color. De modo que este discurso nos ayudaría a entender la política cubana en un sentido de duplicidad. Muestra las diferentes intenciones que subyacen debajo de una idea, que unos esgrimen por creerla legítima, pero que otros la utilizan para silenciar a los negros, homogenizar el país, y evitar que estos logren “lo que les corresponde.” ¿Cómo llega la elite criolla y en especial Martí a elaborar este “mito” y con qué fines lo utiliza?

En el caso del Delegado del Partido Revolucionario Cubano, seguramente no fue poca la importancia que éste le dio a los comentarios racistas que aparecían con frecuencia en la prensa norteamericana de la

época contra los criollos, los negros y los indígenas. El dilema estaba en que con los dos primeros grupos, que la ciencia y muchos políticos del siglo XIX catalogaba de “inferiores”, Martí aspiraba a hacer una Revolución, crear un país “civilizado” y reclamar el reconocimiento de los Estados Unidos y los demás países del orbe.

Esta preocupación aparece en su respuesta a la carta del periódico *The Manufacturer* en 1889, que el propio Martí publica en inglés, y luego traduce al español y distribuye entre los exiliados. Como se sabe, el cronista del periódico *The Manufacturer*, se preguntaba cuáles serían las ventajas y desventajas de anexionar a Cuba a los Estados Unidos y su respuesta es que lo más deseable eran su posición en el golfo de México, su clima y sus riquezas pero no su gente. Afirma este cronista que los criollos eran “afeminados,” y que los negros cubanos estaban “claramente al nivel de la barbarie.” “El negro más degradado de Georgia” dice “está mejor preparado para la Presidencia que el negro común de Cuba para la ciudadanía americana”.² Ante tal dilema, el cronista no encuentra otro remedio que “americanizar” la Isla “por completo,” “cubriéndola con gente de nuestra propia raza,” y aun así, dice, habría que ver si bajo “un sol tropical,” bajo las condiciones de vida que allí existen, la raza americana no iba a degenerar.³ La respuesta de Martí no se hace esperar. Escribe y publica una carta abierta titulada “Vindicación de Cuba,” donde demuestra que los razonamientos del norteamericano carecían de fundamento. Varios años después, en sus crónicas de *Patria*, Martí volverá sobre lo mismo, y en especial, en la crónica fechada el 23 de abril de 1892, después de proclamarse la confirmación del Delegado para dirigir el Partido Revolucionario Cubano, afirma:

“En vano se aduce que los cubanos, guiados sin fe ni amor en una época sublime y turbulenta, persistirán en época de amor y fe, en sus disensiones y disturbios. En vano, por una incredulidad tan poco loable como lo serían la suposición y el elogio de las falsas virtudes, se declara al cubano, por vicio indestructible, por ineptitud congénita, por el veneno de la raza, impotente para las luchas generosas de la libertad”.⁴

De modo que en ambos textos, se ve que ya sea por ser una repuesta al creciente racismo que se manifestaba en la prensa de los Estados Unidos, en los discursos científicos, o por responder a una convicción propia, Martí rechaza el pretexto de “ineptitud congénita, por el veneno de la raza” para defender el derecho de los cubanos a tener su propio país. No es extraño entonces que no sean las diferencias lo que Martí se encarga de resaltar en *Patria*, sino las similitudes, la disposición de ambas razas para construir una nación “con todos y para el bien de todos”. Llama la atención, sin embargo, de que a pesar de que Martí saca a relucir todos los méritos y éxitos de los cubanos tanto en los Estados Unidos como en el exterior, en su carta al periódico *The Manufacturer*, éste no hace ninguna referencia en la misma a los negros cubanos, quienes fueron los más humillados por el cronista anónimo. ¿Acaso dirá algo este silencio? ¿Le critica algo Martí a los negros?

A pesar de que *Patria* es un periódico comprometido políticamente con la causa independentista, y por lo mismo un compendio de propaganda política y exaltación de la cubanidad, es de notar la forma en que Martí habla de los negros y por ellos en estas crónicas con el objetivo de convencer al lector de varias ideas. Una de ellas la inexistencia de razas, y la otra el modo en que los africanos podían ser re-generados, re-educados con el

fin de que pudieran contribuir al concierto general de la nación. Este proyecto es particularmente visible en el artículo titulado “Una orden secreta de africanos”.

El título de esta crónica publicada en *Patria* promete hablar de algo que Martí nunca cumple. Sugiere, como afirma Aimée González, que el cronista viene a hablarle al lector de una de las sociedades secretas tan temidas y rechazadas en la época por los blancos como eran la sociedad de los ñañigos y la de los practicantes de la Regla de Ocha y de Palo, “actualizando” con esto, dice Aimée, “la carga de prejuicio, discriminación racial, ignorancia e injusticia inherente a la ideología dominante y su ‘cultura oficial’ con sus juicios de valor sobre estas asociaciones secretas y cultos populares sincréticos”.⁵ Pero en su lugar, Martí habla de Tomás Surí, “el africano,” que con setenta años y desterrado en el Cayo, aprende a escribir en una de sus escuelas. El contrapunteo entre el referente oculto de la crónica (estas órdenes) y su referente explícito (la educación) es precisamente lo que mantiene la tensión a lo largo del texto, donde no cabe dudas que Martí toma partido por la segunda. Dice: “de una misteriosa, peligrosa, funesta orden secreta es Tomás Surí, donde el tercer grado no lo puede tomar quien no sepa leer”.⁶

Para Martí, por tanto, el debate entre asimilar o marginar al negro estaba claro. Al igual que el indígena éste debía aprender la lengua y adaptarse a lo que consideraba era la identidad del país (con su base católica, y occidental). La república debía incluirlos en sus proyectos, pero ellos debían adaptarse a las directivas de la república y abandonar la orden. Al igual que muchos en su época, esto demostraría un manejo de los conceptos de cultura y raza esencialmente eurocéntrico. Y esto parecería ser así, a pesar de que Martí niega en estos artículos la existencia de razas y en *Nuestra América* pide que se escriba con

una perspectiva propia a un mismo tiempo universal y americana.

Que Martí siga teniendo este tipo de resabios no debe parecer extraño cuando sabemos que en el resto del mundo y en los Estados Unidos la validez de la cultura y los preceptos de origen europeo, así como la supuesta superioridad de la raza caucásica, no entra a cuestionarse sino con el antropólogo Franz Boas (1858-1942) a principios del siglo XX. Pero Boas incluso no dejó de reproducir en sus textos mucho estereotipos trillados de la etnografía que lo antecedió. Que Martí demonice, por tanto, la religión africana con vistas a resaltar la importancia de educarse es algo que hoy en día nos debe parecer inaceptable, ya que desde la Conquista y los juicios de la Inquisición éste fue un discurso repetido para despojar al otro de sus libertades. Basándose en esta crónica Lillian Guerra afirma que Martí hace valer una escala de admisión al rango de igualdad de los cubanos educados.⁷ Pero ¿hasta qué punto aprender el castellano y dejar de pertenecer a una “orden secreta” representaba un programa válido?

Según Aline Helg en *Lo que nos corresponde*, Martí pensaba que los negros “debían abrazar la cultura occidental en vez de reafirmar el valor de su herencia africana”.⁸ Sin embargo, en otra parte nos recuerda que el acceso que tenían a la educación los niños negros durante la colonia era muy limitado y que muchas escuelas públicas simplemente se negaban a aceptarlos o les imponían una cuota especial.⁹ No fue hasta 1893 que gracias a las gestiones de Francisco Bonet, Antonio Rojas y otros prominentes ciudadanos negros de la Habana, el gobernador General Emilio Callejas aceptó que los niños negros de ambos sexos asistieran a las escuelas municipales, decretando así la desagregación del sistema educacional.¹⁰ Negarle la

educación a los esclavos africanos y a los negros y mulatos libres, era otra forma de mantenerlos a oscuras sobre sus derechos. Si el esclavo o el liberto podía leer y escribir, tal cosa podían representar una amenaza mayor para el sistema colonial. Significaba que estos podían enterarse por otros medios de sus derechos y como ocurrió en el caso de algunos esclavos, como el propio Francisco Manzano, podían utilizar ese conocimiento para protestar y dejar constancia de las injusticias o simplemente abrirse paso en una sociedad cuya lengua franca era el español y la cultura hegemónica la europea. Es de creer entonces que al igual que muchos activistas negros, Martí pensaba que la educación y la integración del negro a la cultura criolla ayudarían a los antiguos esclavos a mejorar sus vidas; que ésta sería un vehículo para expresar sus agravios y que a la larga ayudaría a eliminar el racismo.

Dicho esto, las intenciones de Martí en esta crónica, vistas lógicamente desde la actualidad, no están exentas de una especie de purificación de la cultura, en que el negro debería ser más como los blancos y abandonar sus antiguos ritos. Tal es el caso del intento de eliminar la “brujería” y las asociaciones de ayuda mutua de los descendientes de africanos, tildadas de “criminales”, que ya desde antes de la Guerra de los Diez Años habían comenzado a preocupar a los escritores costumbristas y a los políticos de la Isla. Justamente en la década de 1880 este tema volvió a ocupar un lugar importante en las discusiones de los periódicos.

Un hecho importante que nos ayuda a entender esta exclusión histórica de la cultura africana en la Isla es que aunque Martí aboga todo el tiempo por una cultura autóctona, e incorpora los mitos y la simbología indígena en la memoria de la nación, nunca hace lo mismo con los relatos africanos. La

misma denominación, por su parte, de la orden como “africana” es otro indicio de temporalización del Otro, otra forma de objetizar al negro y alejar los componentes de la cultura primitiva de la criolla. Ni porque habla español, y tiene nombre español, ni porque ha vivido tantos años en Cuba, Martí considera a Tomás Surí como otra cosa que “africano.” Pero además, la “orden secreta” no era exclusiva tampoco de los descendientes de esclavos en Cuba, ya que como se encargó de publicitar la prensa de la época, en los juegos de ñañigos había hombres blancos y por esto mismo se temía que su popularidad, siguiera creciendo y llegara a degradar la cultura criolla. Para los letrados preocupados con este tema, la solución que se imponía entonces era educar a los negros en las costumbres occidentales. De lo contrario estos, tarde o temprano, iban a corromper el resto de la población.

Es imposible, por tanto, desvincular esta crónica de Martí de aquellos intelectuales que criticaban y perseguían estos juegos para evitar tales consecuencias. Incluso, para lograr mayor efectividad, Martí hace hablar en esta misma crónica a Tomás Surí. Cita varios párrafos de una carta que según afirma le habían mandado, y en uno de estos párrafos al explicar por qué los negros de la orden estaban dispuestos a dar parte de su salario para la causa revolucionaria, Martí afirma:

“Dijeron entre otras cosas que ‘ellos, los que habían sido esclavos, eran los únicos que habían ganado con la revolución; que la mucha sangre y lágrimas que había costado a los hombres que, no estando acostumbrados a la guerra, se lanzaron a ella generosamente, sólo había servido para conquistar la libertad de los negros, que no era posible que hombres que se reúnen para progresar, que-

darán sordos y ciegos en el momento en que todo se mueve para continuar la tarea interrumpida”.¹¹

Lógicamente, las ideas que expresan estos antiguos esclavos son las que comparte Martí y forman parte central de su retórica de la fraternidad racial. Con esta carta, Martí logra fijar en la mente de sus lectores la “deuda” de agradecimiento que tenían los antiguos negros esclavos en relación con los blancos en Cuba, luego que fueron ellos, dice, lo únicos que habían ganado algo de ella. Los blancos parecen aquí como los que redimen por su sacrificio a los negros, echan sobre sus hombros la tarea de liberarlos y aun si pierden la guerra, lo consiguen.

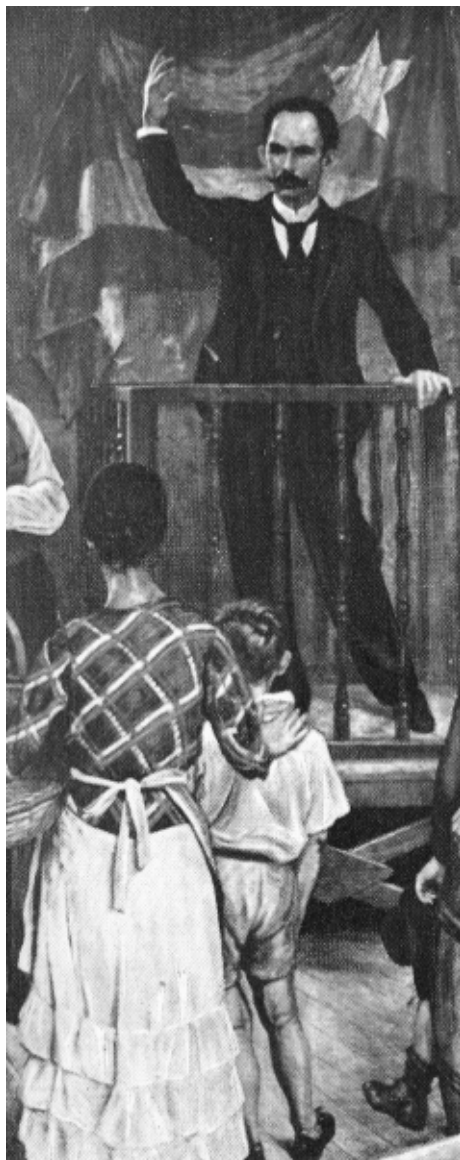
El mismo día que Martí publica este artículo en *Patria*, el 1 de abril de 1893, saca otro titulado: “El 22 de marzo de 1873, la abolición de la esclavitud en Puerto Rico.” En esta crónica, nuevamente, Martí habla del miedo al negro, y lo hace con el objetivo de demostrarles a los cubanos por qué éste era un temor infundado. Afirma que el diez de abril de 1869, cuando los independentistas cubanos celebraron en Guáimaro su asamblea, declararon libres a todos los esclavos de Cuba “sin reparos ni paga,” y que ese hecho de “gloria legítima” “salvó de una vez de la servidumbre al negro, y a Cuba de las violencias y trastornos que los libertos, agradecidos en vez que lastimados, jamás promoverán en la república”.¹² Martí, sin embargo, no dice que dos meses más tarde la cámara de representantes emitió el reglamento de libertos que limitó este precepto constitucional. En sus crónicas Martí prefiere darnos en todo momento la impresión de que fue un hecho dado, sin dudas ni contradicciones. Y para enfatizar lo agradecidos que podían estar los negros ante una situación como ésta cuenta como durante los festejos para celebrar la

libertad de los esclavos en Puerto Rico, dice, “el amo le decía a su negro: ‘¡ya eres libre!’ [y] el negro respondía: ‘yo no seré libre mientras mi amo exista’”.¹³

Insisto en que este modo de “hablar” por los negros para manifestar una deuda consigo mismo es un recurso retórico que Martí usa en sus crónicas norteamericanas y políticas con fines persuasivos. Las intervenciones de estos otros actores le dan la impresión al lector de estar leyendo los pensamientos de los negros, donde la voz del cronista queda aparentemente desplazada y sin embargo, es cuando controla con mayor maestría la escena. A veces estos otros personajes son seres anónimos y ficticios en los que el cronista proyecta parte de su personalidad como ocurre cuando hace referencia a sí mismo en tercera persona.

La crítica martiana ha llamado la atención a esta cualidad literaria, y profundamente teatral de sus crónicas. Fina García Marruz, por ejemplo, al explicar la forma en que Martí “participa” y se adentra en los personajes que comenta, afirma que en sus escenas de la vida de los Estados Unidos esto luce como un “procedimiento teatral de dar voz propia al pensar o decir ajenos, esta reconstrucción novelesca de situaciones y lugares en que no estuvo jamás” le permite a través de la imaginación “componer los datos de lo real”.¹⁴ Asimismo, Eduardo Bejar, al analizar las crónicas de *Patria* de Martí dice que éste usa una especie de “paralogismo,” y resemantiza el significado de la palabra “patria,” conjugando en ella los léxicos materno y paterno. Afirma Bejar:

“Martí en el primer número de *Patria* al exponer el ideario revolucionario; y en uno de los artículos dedicados al dibujo de la mujer cubana le hace específicamente decir:



‘Oh, yo seré enfermera: enfermera para todos: yo no tengo odio a nadie: mis criados son como mis hermanos: lo que yo quiero es que se acabe esta vergüenza y esta esclavitud’ (*Obras completas* t. 5, 34). Que el llamado a la guerra se efectúe entonces en voz de la mujer, es decir, de *Patria*, puede ser considerado como estrategia del discurso que cancela los bandos patriarcales contendientes por

la supremacía y garantiza el éxito de la tentativa al estar basado en los principios de amor, virtud y verdad”.¹⁵

Debo aclarar, además, que en la correspondencia martiana no aparece ninguna carta proveniente de una de estas “órdenes” o donde uno de los antiguos esclavos habla de la deuda de gratitud que tenía su raza para con los cubanos blancos de la Isla. Luis García Pascual en su voluminoso *Destinatario José Martí*, publicó todas las cartas encontradas en los archivos dirigidas a José Martí y en ninguna de ellas aparece el nombre de Surí, o este motivo central de la retórica martiana. De la época correspondiente a la formación del Partido Revolucionario Cubano sí hay muchísimas de los distintos clubes de emigrados cubanos en todos los Estados Unidos, de personalidades políticas, y de antiguos generales de la guerra. Una de estas cartas, sí habla con detalles de la cuestión racial en el contexto de la guerra de 1895 y la escribió el comandante Alejandro Rodríguez, veterano de la contienda del 1868, y quien fue con el tiempo el primer alcalde de La Habana.

En su carta de 1893 a Martí, Rodríguez le decía que la condición de los negros en la colonia había cambiado y que eran ahora ciudadanos. Estos, dice, formaban la parte más baja de la sociedad y por ello temía que en caso de una guerra, los españoles seguramente fueran “a amar esa masa tan ponderable, tan inconsciente, tan enérgica, tan preparada para una guerra de odio y exterminio; y a guisa de eficazísimo estímulo le concederá grados, honores, ciega tolerancia y la codiciada mujer blanca”. Todo esto, decía Rodríguez, le serviría al gobierno como pago por su apoyo contra las aspiraciones de los revolucionarios. Y terminaba diciéndolo categórico:

“Este estado de cosas no pueden vencerlo ni la enseñanza ni la propaganda. Los odios y las repugnancias de razas se mantienen vivos y activos mientras estas subsisten; y en Cuba en tanto no sobrevenga una fusión de linaje o sobreempuje la raza blanca muchas veces a la africana, existirá el peligro que apuntamos”.¹⁶

Poniendo a un lado entonces la cuestión de si la carta que cita Martí en su crónica es verídica o no, o que los diálogos que cita en su artículo de Puerto Rico sean reales, lo que me interesa recalcar es que el sólo hecho de haber privilegiado, seleccionado y reproducido estas palabras en sus artículos, indica su interés particular por dejar establecida una idea. Que ésta idea, además, apareciera como la confesión de un testigo, de un ex-esclavo, le imprime definitivamente a este texto un poder que no tendría si hablara Martí en primera persona. Este tipo de ventrilocuismo demuestra lo importante de leer sus crónicas como textos hechos para convencer al lector, como arte-factos contruidos para crear un efecto de veracidad, compromiso y cohesión entre los exiliados. En otras palabras, representa una estrategia narrativa que legitima la posición del hablante, a través de un testimonio ajeno, a través de la voz de la víctima redimida, que manifiesta de forma dramática su deuda, su compromiso con la causa revolucionaria y su agradecimiento con su antiguo amo. En todos los casos Martí hace “hablar” al africano al tiempo que los compromete a luchar por Cuba y no ser “libre mientras mi amo exista”.¹⁷

Como en el caso de los indígenas, Martí alaba a los africanos en el momento de su conversión, en que manifiestan una actitud igual a la suya, y se comprometen públicamente con su causa. Pero naturalmente, los negros esclavos no tuvieron que esperar a que

los criollos les dieran la libertad. Miles de ellos se sublevaron desde que fueron traídos de África en el siglo XVI y vivieron en libertad o “cimarronaje” hasta el momento en que murieron o fueron asesinados. Pero el cronista prefiere silenciar este hecho dado la carga de violencia que tiene y la deuda que le permite ahora pedirles otro sacrificio. En otras palabras, prefiere regresar al momento en que los blancos los liberan y hacer de este momento una memoria redentora para la nación. No en balde decía Elías Entralgo que en lo tocante a lo racial, Martí sacó “filones valiosos” de todo tipo de la guerra de los Diez Años para fomentar la campaña de 1895.¹⁸ Que se complacía lo mismo en contar la anécdota del sargento negro que cargó en sus espaldas a un teniente blanco, que en relatar la del patricio de piel blanca que enterró a su hija junto al negro. Todo esto para incentivar la fraternidad racial y justificar su tesis de que la guerra de liberación unió las dos razas.

En uno de sus apuntes íntimos Martí anota la misma idea que le hace decir a los negros de la “orden secreta de africanos”. Afirma en uno de sus apuntes incompletos de su cuaderno íntimo: “los negros p[ara] que los blancos los respeten por haberles debido en parte la libertad y p[ara] que los negros respeten a los blancos porque la libertad les vino de un blanco”.¹⁹ Estas notas demuestran como el Delegado viene elaborando esta idea desde hacía tiempo la cual mantendría entrelazados a los dos bandos y los obligaría a aceptarse casi como si fuera por una deuda de honor. Tal “deuda,” sin embargo, no puede entenderse más que como un recurso retórico, que oculta en su interior una fuerte carga de poder y está pensada para que así lo ejerza. No es un recurso nuevo, pero sí uno de los más perversos y repetidos en la retórica política de la Isla. Algunos esclavistas pensaban,

por ejemplo, que al hacer esclavos a los negros y traerlos a vivir a América, estos le hacían un bien o los salvaban de una vida peor en África, ya que sus coterráneos, decían, seguramente los hubieran matado, esclavizado o comido. En el caso de las colonias españolas en América, afirmaba la Condesa de Merlín, al menos los criollos les daban el “beneficio” de la civilización y los trataban como si fueran de la familia. De modo que los negros debían estarle eternamente agradecidos a los blancos por todo esto. Tal retórica, debo aclarar, no desaparece con la colonia y la lucha independentista, sino que forma parte fundamental de la política de la Revolución de 1959 hasta el presente. Según este nuevo giro de la misma retórica, los negros y los pobres son los más favorecidos por el nuevo cambio político y por lo mismo debían demostrarle al Estado su agradecimiento por haber eliminado el racismo, y la desigualdad racial en Cuba.

En otro artículo de *Patria*, Martí repite esta idea, para echar a menos la liberación de los esclavos por España. El objetivo, dice Martí, era evitar que se incorporaran a la nueva revolución. Pero quienes debían recibir el verdadero crédito eran los revolucionarios de 1868. Dice el cubano:

“¡Ah, la revolución santa, la madre, la primera, la fundadora! Ella por su grandeza casi sobrehumana arrancó al negro de manos de España y lo declaró hermano suyo en la libertad. Ella, por el miedo que inspira, compele hoy a España a otorgarle, al cubano negro, en las costumbres, la equidad que ya ella le otorgó, y es consecuencia natural de su derecho humano”.²⁰

A juzgar entonces por estos apuntes en Martí el antiguo esclavo siempre iba a estar en deuda con el blanco y este le debería al

negro su libertad “en parte”. El primero estaría libre pero atado de por vida a este compromiso. Esto y la atmósfera de camaradería que narra en su otra crónica sobre Puerto Rico le permitía demostrar a sus lectores que al igual que en la isla vecina, la transición en Cuba no iba a ser violenta ni iba a estar amenazada por los rencores que pudieran albergar los negros durante largos años de esclavitud. Y aunque en efecto, la liberación de los esclavos en Puerto Rico fue muy pacífica, su número era muchísimo menor que el de Cuba y por tanto sería injusto comparar ambos países.

Pero ¿que ocurrió realmente en 1869? ¿Abolieron los independentista la esclavitud? Según Raúl Cepero Bonilla, no. A la asamblea de Guáimaro fueron dos grupos de independentistas con ideas muy diferentes de cómo llevar a cabo la Revolución y qué hacer con los esclavos. Por un lado estaba Carlos Manuel de Céspedes, la figura principal del movimiento, a quien le preocupaba lo que podían pensar si lo hiciera, los dueños de ingenios y esclavos en la parte Occidental de la isla. Por otro lado, estaban los revolucionarios del centro del país, quienes pedían la emancipación de todos y un gobierno democrático. En la Convención de Guáimaro triunfó este último grupo, y por tanto el artículo 24 de la Constitución del diez de abril de 1869, reza que “todos los habitantes de la República son enteramente libres”.²¹ Sin embargo, los revolucionarios, dice Bonilla, no estaban dispuestos a romper sus lazos con la clase esclavista, y tres meses después, a finales de julio de 1869, se hizo una enmienda al artículo 25 de esta misma Constitución, y donde antes decía “todos los ciudadanos de la República se consideraran soldados del Ejército Libertador,” pasó a decir: “los ciudadanos de la República, sin distinción alguna, están obligados a prestarle toda clase de ser-

vicio conforme a sus aptitudes”.²² La reacción no se hizo esperar, especialmente por parte de los EE.UU. que interpretó dicho cambio como un “esfuerzo por mantener el sistema esclavista.” La corrección obligaba a los libertos a realizar cualquier tipo de trabajo que sirviera a la República y a sus representantes, práctica que se llevó a cabo hasta 1870.²³ De ahí que Bonilla afirme enfático que en la asamblea de Guáimaro no se abolió la esclavitud.

Martí, sin embargo, no fue el único que utilizó el argumento de la deuda para ganarse el apoyo de los negros en la gesta independentista. Mas bien, el Delegado estaba tratando de disputarle al Partido Autonomista, el haber sido ellos quienes lograron en 1886 la abolición de la esclavitud y que de esta forma le restaran fuerzas al movimiento.

Elías Entralgo en su *Liberación étnica cubana* hace el relato de las discusiones que llevaron en las Cortes españolas los representantes cubanos del autonomismo con el fin de rematar en Cuba el régimen despótico de la esclavitud. Alberto Ortiz, Rafael Montoro, Rafael Fernández de Castro, Julio Vizcarrondo, Miguel Figueroa, Bernardo Portuondo, y Rafael María de Labra fueron los artífices de aquella enmienda a la ley presupuestaria que finalmente dio al traste con la explotación de los esclavos que quedaban en Cuba. Después de largas deliberaciones, la ley fue aprobada y la esclavitud abolida. Cuenta Entralgo que desde el momento en que comenzaron a llegar los delegados autonomistas a Cuba, comenzó la labor proselitista por parte de ese partido con el fin de enlistar a todos los negros, “partido en el que únicamente podían los negros cubanos” según el dictamen de Miguel Figueroa “alcanzar sus óptimas esperanzas”.²⁴ Durante los próximos diez años los autonomistas intentarán ganarse el voto de los negros apelando a este dis-

curso y esta será una de sus preocupaciones fundamentales de Martí cuando esté organizando la guerra en la década de 1890. ¿De qué lado debían estar entonces los negros?

Manuel Sanguily intenta responder esta pregunta en su artículo del 31 de marzo de 1893. Sanguily, antiguo veterano de la Guerra de los Diez Años y amigo de los autonomistas aclara: “No me parece que recomendarles a los hombres de color, que voten en las elecciones por los autonomistas, deje de ser muy natural en los cubanos, ni que sea encadenar el criterio de aquéllos el que éstos, para forzarlos más, les recuerden que a empeños de cubanos debieron la emancipación los esclavos de esta isla”.²⁵

El 16 de marzo de 1894, *Patria* se hace eco de esta polémica. Publica un artículo titulado “Sobre negros y blancos” que resume y polemiza con otro del mismo título, escrito por Manuel Sanguily en enero de ese mismo año. Quien habla en este artículo, sin embargo, no es Martí, sino su amigo Rafael Serra, un prestigioso intelectual negro quien había fundado junto con él la “Liga” de New York. El artículo de Serra había aparecido originalmente en el periódico *La Igualdad* de La Habana, y en él, Serra definía los dos bandos principales de la política cubana (los independentistas y los autonomistas) para afirmar seguidamente que los autonomistas eran “separatistas también en el fondo”, pero que estaban “inspirados por un espíritu egoísta y centralizador,” ya que querían “como medio para alcanzar sus fines, la anulación o el rebajamiento de la raza de color”.²⁶

Serra no se equivocaba. Como explican Marta Bizcarrondo y Antonio Elorza los autonomistas siempre se reservaron el protagonismo en las decisiones políticas, y vieron en su contraparte de color una “inferioridad transitoria”. Muchas veces sus argumentos derivaban hacia posiciones racistas, llegando

incluso, en el caso de los chinos, a ser su actitud el de una aversión extrema.²⁷ El artículo de Sanguily, según Serra, confirmaba este propósito, y demostraba que con el Partido Autonomista, “poco ha de contar el negro [y] esto lo prueba el poco o ningún interés que se ha tomado ese partido en ayudar a levantarlos, y por último, la glacial indiferencia” ante las nuevas leyes que se habían instaurado. “No creo que semejantes procedimientos ¿dice? sean buenos métodos para alcanzar el cariño de los negros”.²⁸ De este modo se zanja nuevamente la disputa entre ambos partidos, y un intelectual negro favorecía el separatismo.

Al leer las crónicas de Martí es necesario prestar atención a este cambio de voces en las crónicas martianas, y leer sus textos de una forma menos crédula, para hallar en ellos los puntos de convergencia y legitimación de su discurso. El mismo tópico de la deuda forma parte de lo que Aline Helg llamaba el mito de la fraternidad racial, cosa que en el caso de Martí se ha pasado por alto y no se le ha prestado ningún interés. Tal es así que en la nota 47 del libro, que acompaña la explicación sobre la ideología de la fraternidad racial, Helg argumenta que “los textos de Martí cuya manipulación posterior crearon la base para el mito de la igualdad racial” fueron “Mi raza” (1893) y “Los cubanos de Jamaica y los revolucionarios de Haití” (1894).²⁹ Esto indica que el énfasis de la investigación estará en la “guerrita de 1912,” pero al mismo tiempo acentúa la inocencia de Martí en este proceso, ya que la palabra “manipulación” tiene una fuerte carga de negatividad ideológica, por entenderse que todo manejo de este tipo, falsea y desfigura la doctrina original. Según la historiografía revolucionaria, por ejemplo, el legado de Martí fue groseramente “manipulado” durante la República y todavía lo sigue siendo en los Estados Unidos por los críticos que se oponen al régimen. La tesis de

Helg entonces es que Martí sólo insinuó la cuestión y que fue la elite criolla y racista de la república la que luego lo utilizó con fines demagógicos. ¿Pero acaso tal “manipulación” no está presente ya en el propio Martí quien de una forma muy efectiva mezcla sus ideas y la de los negros en sus crónicas? Y ¿acaso los miembros del Partido Liberal autonomista no recurrieron mucho antes que él a este tipo de justificación para atraerse a los negros? En realidad, los veteranos independentistas de la Guerra de los Diez Años fueron los primeros en plantear la liberación de los negros en términos del sacrificio que tuvieron que hacer los blancos en la guerra. Calixto García Iñiguez fue uno de ellos y Manuel Sanguily otro.

Para resumir y concluir. Las crónicas de *Patria* de José Martí son un lugar ideal para leer las estrategias del discurso político y a los recursos literarios que utiliza el Delegado para convencer a sus lectores. Son un ejemplo además de lo que promete un político y aspira a realizar en el futuro. En relación con la política racial, su discurso trataría de aunar a los blancos y los negros, y los engloba dentro de categorías más generales como Cuba y la humanidad. Sin embargo, una lectura detallada de algunas de sus crónicas muestra cómo Martí sí estaba muy preocupado por prácticas culturales

propias de los negros, y en especial por encontrar un resorte que le permitiera llevar a ambos grupos a la guerra. Tal resorte terminó siendo el de la deuda de gratitud que debían sentir los negros por los blancos y viceversa. Dicho argumento pasa por alto, sin embargo, la lucha sostenida que mantuvieron los primeros desde el inicio de su cautiverio hasta que alcanzaron su liberación. Prioriza un momento fundacional, políticamente cuartado, en el cual los blancos los liberan. Esa memoria es la que le permite a Martí exigirles a los negros otra vez su sacrificio por la independencia de la Patria. Para ello no encuentra mejor método que hacer que lo expresen públicamente en una carta que él publica en su periódico. En tal caso son los otros, las antiguas víctimas las que hablan y se comprometen con la lucha. Esa inclusión de una voz ajena en la del escritor nos lleva a pensar en su literalidad, en su razón de arte-facto, hecho para convencer al lector. Por esta razón, una lectura de sus textos políticos no puede prescindir de las herramientas literarias que estaba acostumbrado a utilizar el Delegado, a los deseos, aspiraciones y objetivos políticos que perseguía, algunos de los cuales, como dice en su famosa carta, debían permanecer ocultos para que no se malograrán.

Notas

- 1- Helg, Aline. Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba 1886-1912 [Trad. José Antonio Tabares del Real] (La Habana: Imagen Contemporánea, 2000): 22. Para la versión en inglés, véase *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995).
- 2- Martí, José. *Obras Completas* (La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963-75): 1: 233.
- 3- Martí, José. *Ob.cit.* I: 234.
- 4- Martí, José. *Ob.cit.* I: 415.
- 5- González Bolaños, Aimée. “Notas sobre la propuesta de comunicación de José Martí en ‘una orden secreta de africanos.’” *Islas. Revista de la Universidad Central de las Villas* 114 (1997): 62.
- 6- Martí, José. *Ob.Cit.* V: 324.
- 7- Guerra, Lillian. *The Myth of José Martí. Conflicting Nationalism in Early Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005): 34.
- 8- Helg, Aline. *Ob.Cit.* 61.
- 9- Helg, Aline. *Ob.Cit.* 50.
- 10- Helg, Aline. *Ob.Cit.* 50.
- 11- Martí, José. *Ob.Cit.* V: 325.
- 12- Martí, José. *Ob.Cit.* V: 326.
- 13- Martí, José. *Ob.Cit.* V: 328.
- 14- Fina García Marruz, y Vitier, Cintio. *Temas martianos* (Río Piedra, 1981): 219.
- 15- Bejar, Eduardo. “Un parallogismo periodístico de Martí: Patria: Prensa: Palabra: Mujer”. En *Literaturas Hispánicas* (ed.) Juan Cruz Mendizábal (Indiana: University of Indiana in Pennsylvania Press, 1985): 61.
- 16- Rodríguez, Alejandro. *Destinatario José Martí* (La Habana: Ediciones Abril, 2005): 358.
- 17- Martí, José. *Ob.Cit.* V: 328.
- 18- Entralgo, Elías. *La liberación étnica cubana* (La Habana, 1953): 154.
- 19- Martí, José. *Ob.Cit.* XXII: 108.
- 20- Martí, José. *Ob.Cit.* III: 29.
- 21- Bonilla, Raúl Cepero. “En Guáimaro no se emancipó al esclavo”. En *Escritos históricos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1989): 99-112, 107.
- 22- Bonilla, Raúl Cepero. *Ob.Cit.* 107.
- 23- Bonilla, Raúl Cepero. *Ob.Cit.* 107.
- 24- Entralgo, Elías. *Ob.Cit.* 113.
- 25- Sangüily, Manuel. “Los negros y su emancipación”. En *Brega de Libertad* (ed.) Ernesto Ardura (La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, 1950): 192.
- 26- Serra, Rafael. “Negros y blancos”. En *Obras completas de José Martí III* (La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963-1975): 82.
- 27- Bizcarrondo, Marta y Antonio Elorza. *Cuba / España. El dilema autonomista 1878-1898* (Madrid: Editorial Colibrí, 2001): 101.
- 28- Serra, Rafael. *Ob.Cit.* III: 82.
- 29- Helg, Aline. *Ob.Cit.* 22.