

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ALINE DE SOUZA

O UNO E O DIVERSO:
*CONSTRUÇÃO NACIONAL E INCORPORAÇÃO INDÍGENA NO
PENSAMENTO DE JOSÉ MARTÍ*

VITÓRIA
2007

ALINE DE SOUZA

O UNO E O DIVERSO:
*CONSTRUÇÃO NACIONAL E INCORPORAÇÃO INDÍGENA NO
PENSAMENTO DE JOSÉ MARTÍ*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História, na área de concentração de Sociedade e Movimentos Políticos.

Orientador: Profº Dr. Fábio Muruci dos Santos.

VITÓRIA
2007

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S729u Souza, Aline de, 1977-
O uno e o diverso : construção nacional e incorporação indígena no
pensamento de José Martí / Aline de Souza. – 2007.
217 f.

Orientador: Fábio Muruci dos Santos.
Co-Orientador: Antonio Carlos Amador Gil.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Martí, José, 1853-1895. 2. Vida intelectual - América Latina. 3.
Identidade. 4. Índios - América Latina. I. Santos, Fábio Muruci dos. II. Gil,
Antonio Carlos Amador. III. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 93+99

ALINE DE SOUZA

O UNO E O DIVERSO:
*CONSTRUÇÃO NACIONAL E INCORPORAÇÃO INDÍGENA NO
PENSAMENTO DE JOSÉ MARTÍ*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História, na área de concentração de Sociedade e Movimentos Políticos.

Aprovada em ____ de _____ de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Muruci dos Santos
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Vitor Izecksohn
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Para meus pais, Maria das Graças e
Aldemir, pelo amor incondicional.

Para Thiago,
Meu amado e meu amigo.
(CÂNTIGOS DE SALOMÃO 5:16)

AGRADECIMENTOS

Há muita gente a quem agradecer por me ajudar a fazer esta dissertação. Gente que perguntava: por que você não volta a estudar? Pessoas que me estimularam; outras que não conseguiam ver a importância de se pesquisar José Martí ou que, simplesmente, o confundiam com San Martín e até Simón Bolívar, mostrando total desconhecimento de sua obra. Tudo isso foi muito importante para que eu decidisse enfrentar o desafio.

Aos meus pais, familiares e amigos, e ao namorado, pelo apoio e por compreenderem minha ausência e também minha presença, muitas vezes tensa. Amo vocês!

A Hélio Gualberto Vasconcellos, por disponibilizar a biblioteca silenciosa, o computador, e pelas piadas entre um texto e outro.

Tenho que agradecer, principalmente, aos que tiveram a paciência de ler e de me aconselhar: Tom Gil, o primeiro incentivador, orientador e por tanto tempo referência de alguém que estava pronto a apontar as falhas de estilo, os equívocos teóricos, e sempre, sempre disposto a procurar comigo os caminhos possíveis para “desvendar” Martí, ainda tão enigmático para ambos naquele momento (e ainda assim hoje, para mim); ao professor Eugênio Rezende de Carvalho, por disponibilizar sua biblioteca e compartilhar reflexões martianas; ao Muruci, orientador provocativo neste último ano, por me ensinar

a escolher conviver com o conflito diário das idéias, a abrir novas e diferentes possibilidades de reflexão logo e sempre que a certeza de ter encontrado a resposta ameaçasse suplantar a dúvida tão necessária pela liberdade (maravilhosamente desesperadora) na realização desta pesquisa; e ao professor Josemar, pela honra e alegria de sua participação na avaliação deste trabalho.

RESUMO

Estuda os traços de projetos voltados à construção e consolidação das nacionalidades na América Hispânica, na segunda metade do Séc. XIX, tendo como ponto específico o processo de incorporação do indígena nessas nacionalidades, pensado por José Martí. A análise procura destacar os textos que demonstram o pensamento de Martí sobre a construção das repúblicas hispano-americanas, o papel do indígena nessa construção, as representações do indígena, o ideal martiano para o índio daquele contexto. Em sua fundamentação, a pesquisa apresenta um debate mais geral enfocando a construção do pensamento nacional na América Latina daquele período e a produção historiográfica sobre Martí, nos diferentes contextos do Séc. XX. A proposta central é demonstrar as mudanças e tensões do pensamento de José Martí sobre o indígena. Os resultados indicam que o pensamento nacional martiano tentou conciliar o desejo de homogeneização da cultura nacional e a manutenção de elementos autóctones da cultura indígena produzindo discursos marcados pela ambigüidade, complexidade e, às vezes, até pela contradição entre esses aspectos.

Palavras-chave: José Martí. Vida intelectual. América Latina. Identidade. Índios.

ABSTRACT

It analyses the aspects considering the construction of the nationalities in Spanish America, at the last middle of XIX century, regarding as a specific point the process of incorporation of the Indian into those nationalities, thought by José Martí. The analysis tries to point the texts which present Martí's thoughts on the construction of the Spanish American republics, the Indian's role on that construction, as representations of the Indians, Martí's ideal to the Indians in that context. The research presents a general debate focused on the construction of the national thought in Spanish America in that time and the historiographic production on Martí, considering different contexts in XX century. The central proposal is to show the changes and tensions of José Martí's thoughts about the Indians. The results evidence Martí's national thought, which attempted to conciliate the desire of homogenization of the national culture and the maintenance of the native elements of the Indian culture, creating, therefore, speeches qualified by ambiguity, complexity and, sometimes, by contradiction among these aspects.

Key word: José Martí. Intellectual life. Latin America. Identity. Indians.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
-----------------	----

CAPÍTULO 1

TEXTOS E CONTEXTOS MOLDANDO DIFERENTES MARTÍS.....	21
1.1 Panorama Geral do Debate sobre o Aspecto Nacional	24
1.2 Martí Liberal X Martí Marxista.....	30
1.3 Martí Nacionalista X Martí Internacionalista.....	48

CAPÍTULO 2

REUNIÃO DE TODAS AS COISAS: A CONTRUÇÃO DA NAÇÃO COMO SÍNTESE INTEGRADORA DA DIVERSIDADE.....	65
2.1 Um Enigma, Várias Respostas.....	66
2.2 Terra: Grande Mãe da Riqueza.....	73
2.3 O Passado Nacional e a Catástrofe Índia.....	87
2.4 As Ruínas Índias e a Visão do Passado de Ouro.....	106

CAPÍTULO 3

O PROBLEMA ÍNDIO.....	118
3.1 Martí e o Indígena Norte-Americano.....	118
3.2 O “Homem Natural” Martiano e o Índio <i>Nuestramericano</i>	137
3.3 O Projeto de Fazer Andar o Índio.....	145

CAPÍTULO 4

EDUCAÇÃO E AGRICULTURA COMO ARMAS DE TRANSFORMAÇÃO.....160

4.1 O Papel da Educação na “Transformação do Indígena”.....160

4.2 De Bestas a Cidadãos.....171

4.3 A Redenção do Indígena.....183

CONCLUSÕES.....197

REFERÊNCIAS.....205

INTRODUÇÃO

O texto apresentado traz como tema o pensamento de José Martí¹ em relação ao indígena e seu papel na construção das nacionalidades na América Latina. Essa temática está situada no campo da história da cultura e das idéias políticas da América Latina, mais especificamente dentro da perspectiva de História Intelectual.²

Sabe-se que conceitos, como pátria, nação, nacionalismo, identidade nacional, sofreram mudanças através do tempo num processo gradual, imprimindo sua influência nos projetos patrióticos do século XIX. Também é sabido que tais conceitos são complexos e muito fluidos, porém seu estudo é imprescindível para compreendermos o pensamento político independentista na América Latina, nesse período.

¹ José Martí nasceu em Havana, em 28 de janeiro de 1853. Filho de espanhóis pobres, Martí teve seus estudos custeados pelo cubano e poeta Rafael Maria de Mendive (1821-1886), ao lado do qual participou da Revolução de Yara, em 1868, sendo preso e condenado a seis anos de prisão. Passou grande parte de sua vida em exílio, só voltando a Cuba em duas ocasiões: em 1877, quando, usando um nome falso, visitou Havana fugazmente; e em 1878, quando, tendo renunciado à cátedra que ocupava na Guatemala, em solidariedade a um amigo demitido pelo presidente Barrios, regressou a seu país que, então, vivia a trégua que se seguiu à Guerra dos Dez anos. Viveu grande parte de seu exílio em New York (1881 - 1895), voltando a Cuba para organizar e participar da tentativa revolucionária de 1895, sendo morto durante emboscada de uma coluna espanhola, em 19 de maio de 1895 (RETAMAR, Roberto Fernandez (Org.). **José Martí**: Nossa América. Tradução de Maria de Almeida Trajber. São Paulo: HUCITEC, 1983. p. 28).

² Por história intelectual, entendemos aquela cujo conjunto abrange as formas de pensamento, afirmando as conexões e influências entre a história intelectual e o poder político em diferentes contextos (FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 93.

Ao tratarmos da construção das nacionalidades hispano-americanas e do papel do indígena nesse projeto, segundo os discursos de José Martí, devemos considerar também que a estrutura preferida dos historiadores para explicar a difusão do nacionalismo na Ásia, na África assim como na América Latina resumiu-se, muitas vezes, a uma mescla de imitação e reação: as elites, sobretudo intelectuais, teriam adotado e adaptado as idéias ocidentais de nação e regeneração nacional.

Na América Hispânica, a preocupação constante da intelectualidade do Séc. XIX em adquirir os mecanismos necessários para a consolidação das repúblicas surgidas com o processo de independência levou ao estudo de experiências de outras nacionalidades, sempre com o intuito de “equipar” as novas repúblicas culturalmente para transformá-las em nações mais efetivas, tendo como modelo os moldes europeus e norte-americanos. Diante dessa tentativa, criou-se um impasse a partir da constatação de que não se poderia “criar nacionalidades” simplesmente imitando a cultura estranha, visto que cada república apresentava suas características e problemas específicos, muitas vezes mostrando a impossibilidade da implantação de alguns dos aclamados valores europeus, o que, por sua vez, levou à incredibilidade e ao desalento de muitos intelectuais do período. Para esses pensadores, parecia impossível alcançar a pátria idealizada, pois a população local não atendia aos requisitos necessários à condição de cidadãos.

Outros líderes, porém, passam a buscar a regeneração da cultura nacional, adaptando os valores locais aos requisitos de progresso, tentando reter alguns

traços peculiares de cada região. Em Martí, a percepção da necessidade de valorização dos aspectos locais é intensa, consequência de sua experiência em exílio, período em que pôde observar os rumos tomados pelas nacionalidades surgidas na primeira metade do Séc. XIX. Seu ofício, como correspondente de jornais e revistas do continente, contribuiu para a formação de uma consciência crítica sobre as questões políticas de seu contexto histórico, ou seja, dos problemas a serem enfrentados para a consolidação das nacionalidades hispano-americanas.

Nesse aspecto, podemos observar em Martí um esforço em exaltar os valores autóctones e defender governos fundamentados nas características peculiares de cada república, ao mesmo tempo em que critica valores que deveriam ser transformados, como o localismo, o tradicionalismo e o conservadorismo. Percebe-se, em sua obra, uma tensão contante entre a valorização do autóctone e a necessidade de progresso, seguindo os estandartes da modernidade. Martí adota os princípios liberais difundidos principalmente nos Estados Unidos, admirando as experiências e resultados da liberdade individual, propriedade privada, cidadania e progresso sem, contudo, deixar de criticar a adoção total de modelos estrangeiros e a tentativa de imposição de tais modelos, desconsiderando os aspectos autóctones americanos. Assim, Martí mescla a adoção de alguns princípios estrangeiros ao mesmo tempo em que critica sua imitação total e, sobretudo, concentra-se na valorização dos aspectos locais considerados positivos e na superação daqueles vistos como barreiras para o progresso.

Lembramos que, em nossa pesquisa, não tentaremos realizar o “encaixe” do pensamento martiano segundo modelos teóricos sobre a construção das nacionalidades. Ao tomarmos alguns autores da questão nacional como referência, teremos como objetivo levantar questões para análise, observar pontos inseridos nesses “modelos” que possam aclarar a leitura de nossas fontes, sem, contudo, tentar realizar generalizações sobre o pensamento martiano.

As tentativas de generalizar o pensamento de Martí e seu discurso sobre a política de construção nacional adequada aos países hispano-americanos tiveram como resultado a elaboração de diferentes interpretações, por vezes contraditórias. Em alguns trabalhos, encontramos uma escrita dogmática em relação ao próprio Martí, e, em outros, os textos mostram claro anacronismo, defendendo a vigência do pensamento martiano, sobrepondo-o a conceitos do Séc XX. Há, em outros, ainda, a tentativa de adequação da obra martiana sob concepções particulares dos autores, pouca importância à questão independentista e nacional e, também, a utilização de Martí como fundamentação para textos panfletários. Consciente das chances de incorrermos em outros equívocos, propomo-nos a realizar um trabalho com delimitações temáticas mais precisas, tentando desenvolver ao máximo o tema estabelecido, porém sem ter a pretensão de esgotamento do debate. Assim, não nos propomos a identificar a prática (ou não) de um projeto político martiano nas repúblicas da América Hispânica, ou sua suposta aplicabilidade, nem realizar estudo biográfico do autor ou de sua filiação teórica.

Simplesmente, pretendemos realizar uma análise de traços dos discursos martianos que demonstrem os aspectos considerados fundamentais para a construção das nacionalidades e consolidação de uma identidade nacional, com enfoque no papel do indígena nesse projeto.

Devemos destacar, ainda, as peculiaridades referentes às fontes utilizadas nesta pesquisa, visto que Martí não produziu uma única obra, um único livro que pudéssemos considerar como “orgânico” ou de caráter sintetizador das características de seu pensamento. Porém, as “Obras Completas” de José Martí, consistindo em 27 densos volumes de cartas, discursos, artigos para jornais, novelas, críticas literárias, ensaios, compilados após sua morte, apresentam uma variedade de temas e formas que enriquecem o trabalho, visto que Martí escreveu intensamente e de forma dispersa e variada, fruto de sua experiência no exílio que se divide em períodos vividos em metrópoles da Europa, em algumas repúblicas hispano-americanas e nos Estados Unidos, tempo em que se profissionalizou como escritor, chegando a contribuir, nos anos 80 do século XIX, com cerca de 20 periódicos americanos que publicavam seus artigos. Diante de tamanha diversidade de fontes, a análise martiana requer leitura minuciosa e interpretativa, buscando apresentar os aspectos de construção das nacionalidades em que o debate sobre o papel do elemento indígena se deu com traços de permanência, processos de mudança e elementos de ligação presentes em sua obra.

Diante de tais afirmações, a pesquisa tentará demonstrar, nos discursos martianos, os elementos que, segundo o autor, deveriam ser valorizados, incentivados ou modificados nas repúblicas hispânicas.

Num **primeiro capítulo**, realizaremos um debate sobre a trajetória dos estudos sobre Martí, considerando aspectos de seus discursos que foram valorizados, incentivados, modificados e até esquecidos em diferentes contextos históricos e de acordo com diferentes interesses, realizando a crítica dos equívocos freqüentes na análise martiana, apresentando, também, as principais escolas de análise do pensamento nacional e alguns dos conceitos mais pertinentes quanto à formação de identidades no Séc. XIX, principalmente em Martí. Esse primeiro capítulo nos ajudará a analisar, com bases mais sólidas, os discursos de Martí sobre o papel do indígena nas repúblicas hispano-americanas.

No segundo capítulo, buscaremos responder ao enigma hispano-americano que passa pela percepção martiana do papel do elemento indígena nessas repúblicas, indicando as bases agraristas do pensamento martiano e a crença na terra como principal fonte de riqueza e de incursão do elemento indígena na sociedade nacional, mostrando, ainda, a representação tensa, a contradição existente na imagem do indígena, ao mesmo tempo engrenagem importantíssima para fazer andar a América Coagulada e símbolo de tradicionalismo representado por seu aspecto conservador.

No terceiro capítulo, analisaremos os discursos mais demonstrativos dos caminhos percorridos por Martí em seu pensamento sobre o indígena, as

mudanças identificadas nesses discursos, ao longo dos anos de exílio, as opiniões, críticas e propostas de Martí sobre a política indigenista do período, em diferentes países e sobre os próprios indígenas. Demonstraremos também as propostas de Martí para a “redenção do indígena” agora de forma mais prática, em ensaios onde apresenta ações consideradas por ele como positivas no trato com o indígena, esclarecendo melhor suas propostas para o “problema índio”, analisando mais de perto a importância do incentivo à agricultura, tratando, também, sobre as dificuldades para a implantação de seu projeto nacional baseado no trabalho agrícola. No mesmo capítulo, evidenciaremos a importância da educação neste projeto para as repúblicas hispano-americanas, numa proposta que mais uma vez mescla autoctonia e progresso, contrapondo a necessidade de conformidade com a realidade hispano-americana e o ideal de formação de cidadãos por meio da instrução.

Teremos como orientação evitar a equivocada necessidade de buscar sua inspiração européia, com analogias e comparações, como se fosse necessário demonstrar a sua dependência total em relação aos modelos europeus, para que lhe fosse legada “merecida” legitimidade. Nosso esforço de análise se concentrará em buscar, nos textos do próprio Martí, os aspectos que fundamentam seu pensamento e que lhes são peculiares. Tal medida é relevante, uma vez que seus escritos não se encaixam nos parâmetros de linguagem racionalizadora e modernizadora, em ensaios onde o escrito literário era a única forma que ainda conseguiria representar a origem, o autóctone, o hispano-americano e todos os símbolos que constituiriam a representação da pátria sonhada por Martí. Em seus

discursos, encontramos a defesa de que a própria forma de escrita cumpria uma função política de resistência e transformação da realidade. Para Júlio Ramos, a escrita de Martí apresenta como prioridade a construção de um saber imediato e transparente, fundamentado no peso do real.³

Tratando da construção de um pensamento nacional que pudesse se adaptar à realidade das diferentes repúblicas da América Hispânica, José Martí propôs caminhos para o desenvolvimento de uma política que fosse capaz de ordenar os fatores de fragmentação dessas repúblicas, com discursos que mostravam sua preocupação, reflexão tensa e, por vezes, contraditória, sobre as questões que se colocavam naquele momento em que se tentava consolidar as repúblicas nascidas na primeira metade do século XIX, quando a participação do indígena na sociedade nacional deu origem a calorosos debates entre os intelectuais desses países.

Para Agramonte, o pensamento de construção da nacionalidade em Martí se encontrava na “*Doutrina de Nosotros*” que trazia a valorização da sociabilidade formadora da consciência de pertencimento a uma comunidade comum e do amor patriótico.⁴ A importância da sociabilidade e da formação de uma consciência nacional é reforçada por Riverend que apresentou, como maior característica martiana, o querer trazer o povo à cena política.⁵

³ RAMOS, Julio. **Desencuentros de la modernidad en América Latina**: literatura y política en el siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 241.

⁴ AGRAMONTE, Roberto D. **Martí y su concepción de la sociedad**. Puerto Rico: Editora de la Universidad de Porto Rico, 1984. p. 10.

⁵ LE RIVEREND, Julio. José Martí: Estilo Y Política. **Anuário del centenario de estudios martianos**, Havana: Centro de Estudios Martianos, p. 75. 1994.

O pensamento martiano tem sido objeto de estudo nas mais diferentes áreas das ciências humanas, como na filosofia, literatura, política e na educação, com grande volume de publicações em diferentes continentes. Ao efetuarmos um levantamento preliminar das publicações sobre a obra martiana no Continente Americano, podemos encontrar vários centros de pesquisa, eventos e autores que tratam sobre Martí, além da constante descoberta de novos textos de sua autoria.

No Brasil, podemos encontrar um número razoável de estudos nas áreas de literatura e educação. Entretanto, no campo histórico e político, ainda há muito por realizar, visto que o material sobre o tema proposto é escasso, resumindo-se, tão-somente, a acervos particulares de poucos especialistas, o que ressalta a necessidade de novas pesquisas e novas publicações. Surpreendentemente, até 2000, a produção brasileira sobre José Martí se limitava a uma breve e superficial publicação de Luiz Magalhães, com o título “José Martí”, datada de 1949. Publicada pela editora “O Cruzeiro”, consistia num fascículo de uma coleção de livretos sobre pensadores políticos. Atualmente, pelos nossos levantamentos, identificamos alguns especialistas sobre o tema, como Eugênio Rezende de Carvalho, Dinair de Andrade e Fábio Muruci.

Talvez a dificuldade de abordagens históricas sobre Martí entre pesquisadores brasileiros esteja no declínio, vivenciado, até os primeiros anos da década de 90, no que concerne ao interesse por temas relativos ao pensamento político

autonomista latino-americano e ao pensamento político em geral, consequência do enleio vivido pela historicidade dos anos pós-queda do Muro de Berlim, quando alguns historiadores chegaram a anunciar o “fim da História” e a hegemonia incontestável do mundo capitalista, negando a continuidade da dinâmica histórica. Entretanto, o contexto histórico de turbulência e reflexões sobre a possibilidade de diferentes rumos e alternativas políticas em vários países na América Latina dos últimos anos, bem como os acontecimentos políticos de amplitude mundial, como os ataques de 11 de setembro de 2001, nos EUA, fizeram reacender a importância do debate político, ocorrendo um reavivamento de tais temas.

1 TEXTOS E CONTEXTOS MOLDANDO DIFERENTES MARTÍ

Neste espaço, primeiramente, procuraremos realizar uma breve descrição das principais escolas teóricas que atualmente discutem a formação das identidades nacionais. Num segundo momento, discutiremos alguns conceitos que perpassam a formação das nacionalidades, como “pátria” e “nação”, e, por fim, apresentaremos alguns aspectos polêmicos da construção historiográfica envolvendo o pensamento político martiano para as nacionalidades da América Hispânica, visto que, em seus discursos, tratou, ao mesmo tempo, da luta pela autonomia, entendida por Martí como “natural” a cada país, ressaltando o respeito às especificidades de cada um, e propôs a formulação de um projeto para a construção de uma identidade latino-americana, baseada na idéia de *Nuestra América*, com forte apelo aos aspectos culturais e simbólicos da população autóctone.

Teremos, ainda, como eixo condutor, a preocupação em contribuir para o debate sobre a formação dos projetos de identidade, tema que, segundo Stuart Hall,

passa atualmente por uma explosão discursiva em torno do conceito de “identidade” e por uma crítica simultânea, em que diversas disciplinas têm como foco a censura da idéia de uma identidade integral, originária, rígida e unificada, num contexto de suposta “crise das identidades”.⁶ A relação entre a formação das nacionalidades e a construção das identidades nacionais exemplifica um dos mais complexos e profícuos debates entre historiadores e cientistas políticos da atualidade, uma vez que a construção de uma identidade nacional perpassa a interação de várias comunidades, cada uma delas possuidora de caráter e história singular, e resultado de origens e acontecimentos específicos, dificultando a formulação de categorias que consigam expressar de maneira unívoca os mecanismos inerentes aos diferentes processos de construção das nacionalidades e de formação de sentimentos de identidade.

Essa tentativa de categorização tem sido intensa entre historiadores, sendo oportuna a afirmação de Anthony Smith, ao chamar o sentimento nacional de movimento profundamente “histórico” e “historicista”, no qual os historiadores aparecem com destaque entre seus criadores e devotos; todavia também lideram a tentativa de avaliá-lo e compreendê-lo, resultando num vasto leque de interpretações e questionamentos ao redor desse conceito.⁷ Porém, diante das múltiplas interpretações e divergências que envolvem os estudiosos do fenômeno nacional, alguns pontos de concordância começam a aparecer:

⁶ HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103.

⁷ SMITH, Anthony. O nacionalismo e os historiadores. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 185.

Em geral, os historiadores têm visto o nacionalismo como uma doutrina, um princípio ou uma tese, onde o nacionalismo é equiparado ao 'sentimento nacional', um sentimento de pertencer à nação e se identificar com ela. Falando em termos gerais, portanto, a compreensão histórica do complexo fenômeno do nacionalismo baseia-se numa definição bastante estreita. Insiste, a meu ver com acerto, em situar o nacionalismo e os conceitos que caracterizam esse movimento no contexto do pensamento e da história europeus [...]. Ultimamente, tornaram-se mais visíveis dois outros aspectos da compreensão que os historiadores têm do nacionalismo. O primeiro é que a natureza da nação é construída. Isso leva ao segundo aspecto recente: a modernidade das nações e do nacionalismo. A nação é um conceito puramente moderno e produto de processos modernos.⁸

Ainda sobre a possibilidade de estabelecimento de conceitos que expliquem formações identitárias, o que se convencionou chamar América Latina, por exemplo, esteve e continua longe de propiciar um corpo de características firmes ou respostas duradouras sobre seus elementos de construção, caracterizando-se por sua constante transformação, na qual diferentes idéias e projetos se enfrentaram, no intuito de encontrar elementos que consigam responder ao enigma de uma identidade própria. No Séc. XIX, o enigma sobre qual seria a identidade das novas repúblicas tornou-se mais intenso, e a intelectualidade hispano-americana esteve envolvida na difícil tarefa de encontrar, em meio ao cenário interpretado como de desordem e dispersão, os elementos de unidade que caracterizariam a especificidade da América Hispânica. Esses intelectuais necessitavam, acima de tudo, tornar conceitos muito distantes da experiência real da maioria da população, como patriotismo nacional e cidadania, em uma força política poderosa e aliada à construção das nacionalidades.

⁸ SMITH, 2000, p. 186.

Todavia, em meio a essa exaustiva faina sobre os elementos formadores da identidade, especialmente quando tratamos da América Latina, muitas perguntas ainda permanecem sem respostas, assim como muitos conceitos e princípios alheios que envolvem a formação das identidades continuam sendo aceitos sem esforço de análise e crítica. Essas lacunas conceituais têm como consequência a necessidade óbvia, por parte dos pesquisadores de História da América, de utilizar modelos estrangeiros de interpretação dos processos sócio-históricos, mesmo sem esquecer a necessidade de crítica constante diante das características específicas de nossos objetos de análise. Dessa forma, pretendemos agir diante das diferentes correntes teóricas sobre a construção das nacionalidades, respeitando sempre as especificidades do contexto latino-americano e, mais especificamente, do pensamento martiano.

1.1 Panorama Geral do Debate sobre o Aspecto Nacional

Atualmente, o estudo do surgimento das nacionalidades deu origem a diversas escolas que defendem diferentes explicações. Encontramos, entre elas, as escolas histórico-culturalista e modernista. A escola culturalista defende que nenhuma nação pode surgir e manter-se por si mesma sem um núcleo étnico ou uma cultura comum e, em consequência, sem conceitos ou símbolos de

nacionalismo. Segundo Smith, um dos principais defensores da escola histórico-culturalista,

[...] El proceso de integración consiste en ‘ [...] crear los mitos de descendencia, la memoria histórica y la cultura común que conforman los elementos ausentes de la composición étnica junto con una solidaridad mutua’.⁹

Nessa corrente, a constituição da nação seria anterior à formação do Estado, em que os elementos subjetivos de religião, etnicidade e simbolismo constituem a base de compreensão dos pressupostos formadores. Essas qualidades não seriam componentes secundários nem adicionais, ao contrário, desempenhariam papel fundamental no avanço do nacionalismo.

Contrapondo-se à escola histórico-culturalista, temos a modernista, que defende a importância da educação promovida pelo Estado para a formação das nacionalidades modernas, negando a explicação primordial. No modernismo, o Estado surgiu sem a ajuda da nação, podendo, inclusive, se utilizar dessas idéias *a posteriori*, interpretando a idéia de nação como uma criação do Estado. As nações são produtos das condições modernas, sendo o legado cultural colocado em segundo plano.

Dentre os pensadores do modernismo, podemos destacar Ernest Gellner, que é categórico ao defender que componentes, como a industrialização, a divisão do trabalho e a mobilidade ocupacional, interconectados por meio da centralização do

⁹ SMITH, 2001, p. 44.

Estado, desenvolvidos com a importante ajuda da educação estatal, são os formadores da integração dos limites territoriais numa idéia de nação.¹⁰ Para Gellner, mais importante que o monopólio da violência nos Estados Modernos, é o monopólio da educação legitimada, controlado pelo Estado. Negando que o Estado necessite de processos naturais ou emocionais, afirma ser o sistema educativo estatal o responsável por inculcar a idéia de pertencimento nacional na sociedade, em que

Todas as propriedades bastante óbvias da economia moderna e da divisão do trabalho são refletidas no tamanho e na natureza da máquina educativa. O treinamento não é mais feito na família, ou numa daquelas linhagens mestre-aprendiz dos artesãos. Tanto a seleção para a especialização, quanto o treino em si, estão nas mãos de muitos maiores e complexas instituições internamente especializadas, que formam o sistema educativo. O nacionalismo é, essencialmente, a transferência do foco da identidade do homem para uma cultura mediada pela alfabetização em um sistema educativo formal e extenso. Não é a língua materna que importa, mas a língua do jardim de infância.¹¹

Em Gellner, o nacionalismo e a idéia de nação são utilizados pelo Estado, que os toma em seu proveito, para garantir a homogeneidade cultural, incutida por meio da educação. Em sua exposição, afirma ser possível formular uma teoria da emergência do Estado nacional como uma organização política típica e obrigatória e como o recipiente (aparentemente) natural de lealdades humanas, sem precisar, necessariamente, evocar fatores, como o patriotismo, a consangüinidade, o valor da cultura ou a aversão ao controle do estrangeiro.¹²

¹⁰ GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e democracia**. Tradução de Valmireh Chacon et al. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. p. 74.

¹¹ GELLNER, 1981, p. 77.

¹² Ibidem, p. 83.

Ao estudarmos o pensamento martiano, podemos assumir a orientação teórica de Gellner em relação à importância da educação como fator aglutinador das características de identificação de uma comunidade para fundamentar a presente análise, visto que a defesa da necessidade da difusão da educação para a construção das nacionalidades é um aspecto facilmente encontrado nos discursos da intelectualidade hispano-americana do Séc. XIX. Entretanto, a utilização da teoria da sociedade agroletrada¹³ de Gellner encontra seus limites quando tratamos de Martí e seu pensamento sobre os componentes necessários para a construção de nacionalidades autônomas e desenvolvidas, pois os atributos humanos e subjetivos, vistos como secundários em Gellner, assumem papel fundamental na análise de pensador. A teoria agroletrada de Gellner também apresenta, como ponto limitador para a análise das repúblicas hispano-americanas, seu enfoque na industrialização como fator condicionante do

¹³ De maneira bem resumida, podemos afirmar que essa teoria defende que, com a industrialização, o sentido não podia mais se basear em simbolismos ou no *status* de uma elite sobre as demais pessoas, passando a ser transmitido apenas pela mensagem, tendo que ser interno a ela, porém esse processo exigia uma escolarização contínua e uma grande disciplina semântica. Assim, pela primeiríssima vez na história da humanidade, uma cultura superior (elites letradas) torna-se a cultura difundida, a cultura operacional, de toda uma sociedade. A importância da educação universal vai muito além das exportações maçantes à ampliação dos horizontes culturais. Essas implicações incluem o caráter disseminado do nacionalismo, que é o nosso tema. O trabalho se tornou semântico e passou a requerer uma comunicação impessoal e livre do contexto entre indivíduos que são membros e uma grande massa. Isso só pôde ser feito quando os membros dessa grande massa compartilharam as mesmas regras de formulação e decodificação das mensagens. Em outras palavras, eles deviam partilhar a mesma cultura, que era uma cultura superior, e essa habilidade padronizada só poderia ser adquirida na escolarização formal. Assim, a sociedade inteira deveria ser perpassada por uma só cultura superior padronizada, caso pretendesse funcionar. O acesso à cultura superior apropriada passou a ser o bem mais importante e valioso da pessoa: ele instaurava uma condição de acesso não apenas ao emprego, mas à cidadania legal e moral. A pessoa se identificava com sua cultura superior e ansiava por pertencer a uma unidade política em que funcionassem várias burocracias que usassem essa mesma linguagem cultural. Quando isso não acontecia, ela esperava que as fronteiras ou sua própria localização se modificassem. Em outras palavras, ela se tornava nacionalista (GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos de nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 200. p. 115-117).

nacionalismo, visto que, na América Hispânica, os processos de independência e de construção das nacionalidades se deram longe do contexto de industrialização.

Por fim, concordamos com Chong, quando afirma:

El Estado es el organismo central del nacionalismo integrador que opera mediante el sistema educativo, pero esta integración y (re)combinación de mitologías es indispensable para facilitar e inspirar la integración nacionalista de una sociedad étnicamente dividida. En este sentido, el modernismo de Gellner y el culturalismo histórico de Smith no son perspectivas exclusivas ni antagónicas, sino explicaciones complementarias.¹⁴

A construção das nacionalidades no Séc. XIX trouxe em si uma complexa rede de motivações. Compreender as diferentes correntes de análise do pensamento nacional é fundamental para interpretar a variedade de discursos originados pela relação entre a crença no poder do Estado e a crença nos aspectos culturais como fatores de integração nacional. Em Martí, a reflexão sobre essa construção se deu com o entrelace de aspectos objetivos e subjetivos, em que os organismos de Estado e as tradições e mitos culturais estiveram em constante interação, num limite muito tênue entre a ação de ambos, resultando em discursos nos quais a ação eficaz, por meio dos organismos de Estado, estava relacionada com a adequação do Estado às práticas sociais já existentes. Expressando o que viria a chamar de “repúblicas naturais”, Martí buscou defender a conciliação e respeito entre a cultura local e as práticas de governo do mundo moderno. Contudo, ao tratar a questão indígena, foi freqüente em seu pensamento uma tensão entre sua

¹⁴ CHONG, Natividad Gutiérrez. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas**: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. México: Plaza y Valdes Editores, 2001. p. 83.

adesão ao projeto de consolidação de repúblicas baseadas em uma cultura nacional homogênea e a exaltação da preservação da cultura indígena, como veremos ao longo do trabalho.

Por meio de discursos que mesclavam realidade e utopia, os intelectuais do Séc. XIX fizeram com que a idéia de amor à pátria representasse uma das mais expressivas fontes de identidade cultural desse período, quando a pátria não era apenas uma entidade política, mas algo que produzia sentidos, constituindo um sistema de representação cultural por meio do ideal de uma comunidade simbólica, o que pode explicar seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade. Esses sentimentos de identidade e lealdade estiveram presentes nas histórias contadas sobre a pátria/nação, nas memórias que conectavam seu presente e passado, assim como nas imagens que dela eram construídas. Esse conceito assume forte apelo nacional nos discursos de José Martí, que apresenta o amor à pátria como merecedor de todo sacrifício humano, tendo ainda como característica de seus discursos a exaltação dos valores autóctones de cada “pátria” hispano-americana, com a exaltação do passado dos indígenas.

Ao analisarmos Martí e seu pensamento sobre o papel do indígena na consolidação das repúblicas da América Hispânica, tomaremos como caminho teórico a análise de Stuart Hall, ao afirmar que uma cultura nacional é um discurso, um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. No mesmo autor, a narrativa da nação, por meio de sua ênfase às origens, à continuidade, à tradição,

à intemporalidade e à idéia de povo original, dá aos indivíduos, membros de tal comunidade imaginada, um sentimento de participação nessa narrativa, “[...] dá significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte”.¹⁵

Compreendemos que o pensamento martiano, em relação ao papel que o indígena devia ocupar nas repúblicas hispano-americanas, transitou constantemente entre o desejo da homogeneização nacional fundamentada em preceitos de progresso e modernidade e a defesa da necessidade de elaboração de uma cultura nacional baseada num discurso de originalidade dessas “repúblicas índias”. Assim, o pensamento martiano de consolidação das “pátrias” da América Hispânica se caracteriza pela articulação entre o desejo de uma política regulada pelo Estado de uma política feita “de cima” e a defesa, ao menos discursiva, de uma política que incorporasse os elementos valorosos da cultura indígena.

Sendo uma construção da modernidade, a nação é uma categoria fundamental para o estudo do pensamento de José Martí, em relação ao lugar que deveria ser ocupado pelo indígena nos diferentes países da América Hispânica do Séc. XIX. Sendo assim, conhecer o debate dos estudiosos da nação e da identidade

¹⁵HALL, 1998, p. 50-51.

nacional ou “sentimento nacional” é fundamental, principalmente no campo da história intelectual, visto que o pensamento dos diferentes personagens da intelectualidade e, especificamente neste caso, dos intelectuais que intentaram projetos nacionais, é interpretado e classificado sob a luz dessas teorias, não sendo incomum encontrarmos as mais diferentes interpretações e classificações e até anacronismos sobre um mesmo ator histórico.

1.2 Martí Liberal X Martí Marxista

Quando falamos de Martí, a produção historiográfica nos mostra as consequências da tentativa de aplicação de um mesmo pensador para fundamentar as mais diferentes orientações ideológicas e posições políticas opostas. Assim, é interessante observar que líderes cubanos com ideologias tão diversas quanto Carlos Prío, Grau, Batista e Fidel Castro tenham todos declarado serem inspirados por Martí durante seus mandatos. Ao início de uma pesquisa sobre as características do pensamento martiano, em relação às medidas e caminhos políticos defendidos por esse pensador para o desenvolvimento de nações autônomas e de política “natural”, é imprescindível uma tentativa de “mapeamento” das características do diálogo entre o pensamento político e social latino-americano no Séc. XX e sua relação com a construção da imagem de Martí e sua utilização. Para este “mapeamento” historiográfico, apoiar-nos-emos no

trabalho empreendido pelos historiadores norte-americanos e latino-americanos, na tentativa de esclarecer o panorama de idéias com que os autores martianos se defrontaram.

Essas diferentes recepções do pensamento de Martí se tornaram mais intensas em nossos dias, visto que, a partir dos anos 60, muitos trabalhos foram publicados tratando sobre os mais diversos aspectos do pensamento martiano, alegando uma diversidade sem fim de ideologias que seriam sustentadas e fundamentadas por Martí, que teve seu pensamento interpretado, ao mesmo tempo, como liberal, socialista e como defensor e crítico do pan-americanismo, do marxismo e do idealismo.

Em seu artigo “From ‘inadaptado sublime’ to ‘líder revolucionário’: some further thoughts on the presentation of José Martí”, John Kirk afirma que, apesar da incrível variedade dessas convicções ideológicas de Martí, existem, notavelmente, poucas tentativas para provar uma classificação sistemática ou análises de estudos tratando de Martí como uma figura política. Nesse artigo, Kirk apontou a Revolução Cubana como marco divisor das interpretações de José Martí, com uma etapa localizada entre 1895 e 1959, que denomina tradicional, e outra, após a Revolução de 1959, que teve como característica exaltar um Martí revolucionário. A primeira etapa de interpretação do pensamento martiano teve como característica a produção de biografias que apresentavam Martí como *el apóstol, místico del deber, inadaptado sublime*, destacando seu desinteresse pessoal, o sacrifício pela pátria, porém de forma alienada e quixotesca, chegando à identificação de Martí com Jesus Cristo, desenvolvendo um perfil martirizado do

líder cubano em que o desinteresse e a neutralidade política eram ressaltados, num pensador, até então, moderado e liberal.¹⁶

Em tais interpretações, não aparece a luta antiimperialista, minimizando seus escritos críticos sobre a política norte-americana, orientação que chegará ao seu auge nos anos 50, como forma de legitimar a atuação do governo de Fulgêncio Batista e apresentar uma imagem de Cuba como país que, mantendo boas relações com os Estados Unidos, estava levando adiante o pensamento martiano. Ainda nesse período, destaca-se a grandeza literária de Martí, reafirmando seu distanciamento como líder político.¹⁷

A riqueza martiana, naquele momento, estava mais em sua imagem, postura e ensinamentos morais. Em suas palavras, foi dada ênfase à sua postura enigmática, à emoção que conseguia transmitir, como consequência de sua projeção como apóstolo das massas, em discursos em que, segundo Infiesta:

La oratoria de Martí, pues, está en el hombre, más que en su palabra. Está en la verdad que decía; en la honradez con que la sostenía; en el desinterés con que trabajaba por ella; en el valor con que arrostraba su incomprensión y su rechazo. Lo demás, la metáfora pomposa, el símil relampagueante, el apóstrofe enardecedor, eran sólo el ropaje literario de su altísimo pensamiento. Por eso, quienes le escuchaban lo entendían aunque no lo comprendiesen, porque sabían que su palabra cautivadora era simplemente el palpitar humano de un apostólico corazón.¹⁸

¹⁶ KIRK, John. "From 'inadaptado sublime' to 'líder revolucionario': some further thoughts on the presentation of José Martí". **Latin American Research Review**, [S.l.], v. 15, n. 3, 1980.

¹⁷ Ibidem, p. 138.

¹⁸ INFIESTA, Ramón. **El pensamiento político de Martí**. La Habana: Universidad de La Habana, 1952. p. 57.

No ano de 1953, diante das comemorações do centenário martiano, os esforços para identificar Martí com a política cubana que se conciliava e apoiava os interesses norte-americanos uniram os esforços do governo de Fulgêncio Batista, utilizando recortes dos textos martianos que tentavam mostrar que tal política era a realização do pensamento martiano, apresentando Martí mais como um entusiasta poético do que como o instaurador de um programa político. A exposição de Kirk é curiosamente reveladora ao relatar a propaganda martiana em 1953:

Uma ilustração gráfica dessas diversas características da interpretação tradicional de José Martí pode ser vista em um anúncio inserido pela Simmons International Ltd. na conservadora *Havana Post* de 28 de janeiro de 1953. A ocasião foi o centenário de Martí, período em que um esforço combinado foi feito pelo governo e empresários para mostrar como as aspirações de Martí pela pátria tinham sido generosamente realizadas. O anúncio em questão, que ocupa quase um terço da página, exibe um grande esboço de Martí em um estado pensativo, com uma pena atrás dele em livro à frente, e acompanhado por uma declaração oficial da companhia ('Honramos la memoria de nuestro Apóstol recordando sus pensamientos'). O real 'pensamiento' é extremamente interessante, pois revela a harmoniosa nota sendo cuidadosamente cultivada naquele período: 'Lo que importa no es que triunfemos, sino que nuestra patria sea feliz'.¹⁹

É interessante ressaltar que 1953 foi também o ano da tentativa frustrada de tomada ao quartel Moncada, tentativa esta idealizada por Martí, conforme Fidel Castro declararia depois, em sua defesa. Mais tarde, a Revolução Cubana de 1959 modifica o cenário tradicional da interpretação martiana, tendo como ponto central o seu aspecto moderado, que continuará existindo. Porém, a partir desse momento, a visão "apostólica" de Martí se restringirá à comunidade de

¹⁹KIRK, 1980, p. 132.

exilados dissidentes do castrismo nos Estados Unidos, onde, com a mesma abordagem, Martí continuou sendo um libertador apoiado no pensamento liberal e passava a servir como inspiração ao ideal de libertar o povo cubano do castrismo e da dominação comunista.²⁰

No mesmo período, em Cuba, Martí passou a ser identificado como principal inspirador do castrismo, com destaque acentuado para a fase final de sua obra (1889-1895), quando são acentuados os aspectos antiimperialistas de seus discursos e o ímpeto diante da proximidade da luta independentista, transformando Martí num revolucionário antiespanhol e antiianque, inspirador da Revolução Cubana que, enfim, colocava em prática os ideais martianos. Martí passou a ser interpretado dentro da perspectiva de sua suposta “evolução ideológica”, pela qual teria passado de voz juvenil da pré-burguesia cubana em ascenso revolucionário, representante do liberalismo cubano avançado, a ser, em sua etapa madura, a voz principal de uma frente multiclassista integrada pela pequena burguesia cubana, o campesinato, o nascente proletariado, interpretado por esses autores pela expressão utilizada por Martí, quando se referia aos “*pobres de la tierra*”.

Contrastando as teses de Kirk sobre o papel da Revolução cubana como divisor de águas na interpretação dos textos martianos, principalmente em Cuba e na comunidade de cubanos exilados, Ottmar Ette afirma que a Revolução Cubana não trouxe em si a revolução intelectual, com uma mudança da visão martiana, revelando a existência de uma “polissemia proibida” quanto aos textos martianos.

²⁰ KIRK, 1980, p. 133.

Essa “polissemia proibida” não permitiria a coexistência de diferentes aspectos dos escritos martianos, mesmo quando, intrinsecamente ligados, como afirma serem a literatura e a política, prevalecendo a divisão do pensamento martiano e o destaque de certos campos de seu pensamento em detrimento de outros, suprimindo a necessidade de utilização de Martí com intuito panfletário e de justificação de diferentes grupos políticos.²¹

Ette afirma que a Revolução de 1959 apenas mudou o foco de análise, antes situado no campo literário, e passou a concentrar-se nos aspectos políticos de Martí, mantendo a fissura já existente entre esses dois campos de atuação martiana. Apenas a relação de forças entre as duas abordagens havia mudado, trazendo antigos exilados políticos ao poder e vice-versa,²² numa inversão de papéis em que a política cubana passa a tratar apenas dos aspectos do “Martí Político”, deixando aos exilados a exaltação do “Martí literário”, persistindo as interpretações santificadoras e a distinção entre o “apóstolo” e o “revolucionário”.

Essas transformações sobre as interpretações e recepções de Martí, de acordo com o contexto histórico e a necessidade de encaixe de cada grupo político também propicia mudanças, apresentações e encobrimentos nas próprias temáticas tratadas por Martí. Vemos, como exemplo, a necessidade de identificação de um Martí revolucionário, na tentativa de “adequação” do pensamento martiano ao contexto político vivido por Cuba no período da Guerra

²¹ ETTE, Ottmar. La polisemia prohibida: la recepción de José Martí como sismógrafo de la vida política y cultural. **Cuadernos Americanos**, México, n. 32, mar./abr. 1992.

²² Ibidem, p. 36.

Fria, quando os “esforços” de análise dos textos martianos chegam a identificá-lo como seguidor do marxismo e precursor do leninismo.

Nesse período, o pensamento *nuestramericano* de José Martí ganha ímpeto internacionalista, tornando-se o ponto mais divulgado e, por isso, mais panfletário de sua obra, num anacronismo que identificava José Martí com a luta dos povos oprimidos do mundo bipolar, o que, a nosso ver, contribuiu para o recorte tendencioso que buscou e, em certos autores, ainda continua buscando amenizar e encobrir os aspectos objetivos e a existência de um conjunto de idéias para o desenvolvimento das repúblicas da América Hispânica nos discursos martianos, esquecendo o contexto independentista que guia toda sua trajetória, fazendo de Martí um idealista universalista, ao passo que atrofia o pensamento de Martí quanto à questão nacional, dando pouca atenção aos seus planos objetivos para o futuro das repúblicas *nuestramericanas*, célula fundamental do pensamento político martiano.

A idéia martiana de *Nuestra América* que resumia o desejo de maior conhecimento e ligação entre as diferentes repúblicas da América Hispânica, buscando a valorização dos aspectos peculiares de cada uma delas e do subcontinente como forma de garantir a autonomia das nações *nuestramericanas*, em frente à ameaça representada pelos desejos imperialistas norte-americanos, no final do Séc. XIX, passou a ser interpretada como a negação da idéia de nação, da existência de um pensamento nacional ou mesmo da defesa da organização política por meio de Estados Nacionais, no pensamento de Martí, o que foi identificado como o defensor de um supranacionalismo, e sua defesa da

autonomia nacional foi sufocada pelo discurso emblemático de um Martí revolucionário, internacionalista e idealista.

Também é interessante observar o encobrimento de certos temas de sua obra, como a lacuna acadêmica, no que se refere ao conjunto das crônicas de Martí sobre os Estados Unidos da América. Em sua tese “Os homens já se entendem em Babel: mito e história da América em Oliveira Lima, José Enrique Rodó e José Martí”, Fábio Muruci destaca uma certa tendência, ainda existente, em minimizar a importância do que denomina uma “agenda de temas norte-americanos” em Martí, apesar dos quase 15 anos de sua estada naquele país e das milhares de páginas de observação por ele publicadas, que ocupam cinco volumes das Obras Completas.²³

Segundo Muruci, devido a tal encobrimento acadêmico, temas como os da “pequena propriedade” e do “trabalhismo” não são tão examinados como deveriam. Outro aspecto da crítica que realiza é o das relações da experiência norte-americana de Martí com seu projeto “americanista” como um todo, especialmente como apresentado em *Nuestra América*. Muruci, em acordo com outros autores, como Júlio Ramos, afirma que as análises dos textos martianos costumam partir da fase inicial de seu exílio, no Caribe (1875-1881), onde teriam ocorrido suas primeiras explorações das questões latino-americanas, especialmente a questão indígena, passando, a seguir, a interpretar a fase final de

²³ MURUCI, Fábio. **Os homens já se entendem em Babel: mito e história da América em Oliveira Lima, José Enrique Rodó e José Martí**. 2004. Tese (Doutorado em História Social) _ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. p. 157.

seu engajamento antiimperialista (1889-1895).²⁴

Dentro do recorte aqui citado, os escritos finais de Martí (1889-1895) são tomados como uma reelaboração e amadurecimento das impressões do primeiro período, sem esforço para inserir, nessa trajetória, o longo e produtivo período norte-americano de 1881 a 1891. Ainda segundo Muruci, quando esse período é citado, seu impacto parece quase exclusivamente negativo, como se a observação da vida nos Estados Unidos não tivesse trazido nenhuma contribuição construtiva para as idéias da fase final do pensamento martiano.²⁵

Como exemplo desse “recorte”, vemos em Ternovoi o agrarismo e o trabalhismo martianos interpretados como resultado de suas limitações pequeno-burguesas, visto que, pensando uma sociedade baseada em uma república de camponeses, de pequenos proprietários, apesar de se levantar contra a grande propriedade e condenar o egoísmo dos milionários, Martí “[...] no pudo elevarse a una comprensión científica de la igualdad, la cual fue dada primeramente por el marxismo”.²⁶ Numa tentativa de justificar as “limitações” do pensamento martiano, Ternovoi afirma que Martí “[...] no entendía que sería imposible conseguir la igualdad sin liquidar la propiedad privada, la cual es la base de la existencia de las

²⁴ MURUCI, 2004, p.157.

²⁵ Ibidem, p.157.

²⁶ TERNOVOI, Óleg. Martí: la república con todos y para el bien de todos. **3º Anuario del centro de estudios martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 3, p. 340. 1980.

diferencias de clases y la desigualdad social”.²⁷ O autor apresenta, como falha martiana, decorrente de seu pensamento pequeno-burguês, a proposta martiana — segundo o autor, utópica — da redistribuição igualitária da terra, em lugar da liquidação da propriedade privada, afirmando que Martí não possui um programa claro de como deveria ser a prática política em seu pensamento republicano. Há, em tal entendimento, exemplo claro de distorção do pensamento martiano, dado que Ternovoi tenta submeter o pensamento martiano às suas apreciações pessoais e, em último caso, não tendo sucesso em suas tentativas de encaixe de Martí diante das premissas de origem marxista, conclui que o discurso martiano é fruto da falta de entendimento do que Ternovoi defende quase como “verdade” incontestável, ou seja, a necessidade do fim da propriedade privada.

Lamentando ainda as limitações do pensamento martiano, Ternovoi afirma que somente o marxismo pôde dar uma resposta clara de como seria a prática política no “democratismo revolucionário” (no qual o autor insere Martí), com a exposição da missão histórica da construção da sociedade sem classes no comunismo, pertencendo ao proletariado que era a mais avançada e revolucionária classe da sociedade capitalista. O autor critica Martí, afirmando que ele não compreendeu o papel histórico do proletariado, não evitou o utopismo, crendo que, em Cuba, poderia se formar uma sociedade sem classes, com igualdade e justiça social, apoiando-se no movimento campesino, não entendendo que a revolução

²⁷ TERNOVOI, 1980, p. 341.

campesina não poderia levar à criação de uma sociedade sem classes, por não ser uma revolução socialista.²⁸

Em seu artigo, “Rasgos del Pensamiento democrático y Revolucionário de José Martí”, José Cantón Navarro, na tentativa de identificação de aspectos de relação martiana com o materialismo histórico, apresenta Martí como um democrata revolucionário, o que seria o fruto natural da experiência em países onde o capitalismo lutava por se impor, vencendo barreiras feudais, semifeudais e até escravistas, onde, pelas barreiras em que se davam as relações de produção burguesa, seus portadores não eram capazes de lutar contra a ordem vigente, inclinando-se mais à conciliação com as “castas” e “classes” que representam a velha ordem. Segundo Navarro, pensadores, como Martí, compreenderam a incapacidade do capitalismo para dar soluções adequadas aos problemas das massas, buscando uma nova via que quase sempre reconheceram no socialismo, aproximando-se ao máximo da ideologia da classe obreira, porém sem adotar seus termos. Ainda nesse autor, pensadores, como Martí, explicavam, sob bases materialistas, os fenômenos da natureza e o processo do conhecimento, porém sem assumir a posição do materialismo histórico explicitamente.²⁹ Concluindo sobre a influência de Martí como predecessor dos cubanos marxistas, afirma:

Podemos afirmar que si los demócratas revolucionarios rusos fueron, como acertadamente se ha dicho, los predecesores de la social democracia revolucionaria en la patria de Lenin, nosotros, con orgullo sano de martianos y de marxistas, podemos

²⁸ TERNOVOI, 1980, p. 341.

²⁹ NAVARRO, José Cantón. Rasgos del pensamiento democrático y revolucionario de José Martí. **3º Anuario del centro de estudios martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 3, p. 92, 1980.

considerar a José Martí, gracias a su talla cimera de líder independentista y antiimperialista y a su pensamiento democrático y revolucionario, como predecesor de los combatientes más heroicos y avanzados de nuestra historia republicana, como predecesor, incluso, de los marxistas-leninistas cubanos.³⁰

Diferente de Ternovoi, por quem o discurso martiano é analisado como limitado pela incompreensão de Martí diante da “verdade” de fundo marxista, sem a qual seria impossível pensar em qualquer projeto político positivo, em Navarro, podemos observar orientação ainda mais interessante, visto que o autor, aparentando conhecer a subjetividade da personalidade de Martí, defende uma associação oculta de Martí ao materialismo histórico, mesmo sem apresentar um único registro que corrobore tal afirmativa na obra martiana. Em sua análise dos discursos martianos, o ponto central parece estar no que não foi dito, não como resultado do estudo do implícito, do contexto que perpassa o discurso, mas numa análise em que Navarro parece penetrar no íntimo martiano.

Outros temas são abundantes na historiografia martiana, marcados pela supervalorização e tentativa de analogia entre o pensamento de Martí e os mais variados contextos históricos, defendendo a “vigência de Martí” e cometendo anacronismos em nome das posições políticas pessoais dos pesquisadores martianos. Dentre os pesquisadores cubanos e de língua espanhola de forma geral, esse tipo de texto sobre a obra martiana ainda é predominante, com diferentes níveis de comprometimento entre a análise martiana e a posição política

³⁰Ibidem, p. 105.

do pesquisador. Esses trabalhos se caracterizam, em linhas gerais, por textos que defendem a possibilidade de sobrevivência de seu antiimperialismo, sua suposta visão internacionalista e a utilização de discursos sobre a questão nacional como forma de defesa da presença do conceito de luta de classes em Martí. Para fugir ao anacronismo, entendemos ser inviável a utilização de um pensador centenário para embasar discursos atuais, sem considerar as diferentes nuances entre os momentos históricos tratados, o que é mais grave diante das “utilizações” e “releituras”, que tentam, de forma indiscriminada, moldar o pensamento martiano de acordo com o interesse de seus intérpretes.

Tentando justificar a ausência de utilização de conceitos marxistas e socialistas nos discursos martianos, Shishkina, cientista social soviética, afirma que, até o advento da Revolução de Outubro de 1917 e, mais ainda no Séc. XIX, os dirigentes radicais dos países chamados “atrasados” não podiam planejar seus projetos políticos tendo como objetivo as mesmas metas dos chamados países “adiantados”, pois, diferentes dos primeiros, os dirigentes e pensadores radicais dos países avançados podiam declarar-se como pensadores proletários, vivenciando a realidade do capitalismo avançado.³¹

Outrossim, esses pensadores do mundo “atrasado” não compartilhavam dos mesmos ideais revolucionários que haviam caracterizado a burguesia em

³¹ SHÍSHKINA, V. I. El democratismo revolucionários de José Martí. **2º Anuario del dentro de estudios martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 2, p. 53, 1979.

ascensão, pois, segundo a autora, já podiam observar que seus belos projetos haviam resultado em novas formas de exploração, incluindo a exploração dos povos hispânicos. Desse modo, Shishkina conclui que, impedidos de pensar em metas socialistas reais, muitas medidas concretas que propunham, próprias da revolução democrático-burguesa naquela conjuntura, deviam e pretendiam provocar um desenvolvimento capitalista nesses países.³²

Diante dessa argumentação, Shishkina nos apresenta uma interpretação na qual, em plena guerra-fria, ainda podemos observar o materialismo histórico simplista de pensadores marxistas que chegaram a afirmar os aspectos positivos do desenvolvimento capitalista e da dominação econômica estrangeira na América Latina como etapa fundamental para criar as condições de luta de classes necessárias para a revolução socialista. Admitindo a complexidade de suas observações, Shishkina defende a classificação de Martí como democrata-revolucionário, conceito que aplica a pensadores:

A diferencia de los ideólogos de la burguesía, para quienes el capitalismo era un régimen social natural y eterno, los demócratas-revolucionarios, ideólogos de los campesinos y de otras capas de trabajadores no proletarios, aun defendiendo la vía capitalista de desarrollo de la sociedad, veían las calamidades que la dominación de la burguesía llevaba a las masas del pueblo, condenaban el capitalismo, y ponían sus esperanzas en el advenimiento de un nuevo régimen social, del socialismo.³³

Para Shishkina, um dos pontos centrais dos discursos martianos era a força, ficando evidentes a intransigência diante do inimigo, o espírito de lutas de classes, com Martí como o grande defensor da luta armada, tendo o ódio como principal

³²SHÍSHKINA, 1979, p. 53.

³³SHÍSHKINA, 1979, p. 51.

incentivo para terminar com a dominação dos colonizadores, a exploração, a fome, a pobreza do povo. Para a autora, contraditoriamente, Martí discursava sobre a necessidade de eliminar o ódio entre os trabalhadores de diferentes nacionalidades, numa tentativa de unir os trabalhadores na luta contra os seus usurpadores. Finaliza defendendo que “[...] la doctrina martiana en gran medida preparó a las masas para recibir la ideología socialista y estableció un puente hacia el pensamiento científico.”³⁴

A idéia de que o capitalismo fosse em Martí uma etapa “necessária” e não um fim em si mesmo é viável e até válida. Porém, em nossas percepções, a busca de uma sociedade mais igualitária em Martí não passa pela defesa do marxismo ou do socialismo. Não sendo nosso objetivo tratar tal assunto em profundidade, vale lembrar a conhecida passagem martiana sobre o pensamento de Karl Marx, quando da morte desse pensador:

Por tabernas sombrías, salas de pelear y calles obscuras se mueve ese mocerío de espaldas anchas y manos de maza, que vacía de un hombre la vida como de un vaso la cerveza. Mas las ciudades son como los cuerpos, que tienen vísceras nobles, e inmundas vísceras. De otros soldados está lleno el ejército colérico de los trabajadores. Los hay de frente ancha, melena larga y descuidada, color pajizo, y mirada que brilla, a los aires del alma en rebeldía, como hoja de Toledo, y son los que dirigen, pululan, anatematizan, publican periódicos, mueven juntas, y hablan. Los hay de frente estrecha, cabello hirsuto, pómulos salientes, encendido color, y mirada que ora reposa, como quien duda oye distintos vientos, y examina, y ora se inyecta, crece e hincha, como de quien embiste y arremete: son los pacientes y

³⁴ SHÍSHKINA, V. I. El democratismo revolucionários de José Martí y su significación internacional. **3º Anuario del centro de estudios martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 3, p. 85, 1980.

afligidos, que oyen y esperan. Hay entre ellos fanáticos por amor, y fanáticos por odio. De unos no se ve más que el diente. Otros, de vos ungida y apariencia hermosa, son bellos, como los caballeros de la justicia. En sus campos, el francés no odia al alemán, ni éste al ruso, ni el italiano abomina del austriaco; puesto que a todos los reúne un odio común. **De aquí la flaqueza de sus instituciones, y el miedo que inspiran; de aquí que se mantengan lejos de los campos en que se combate por ira, aquellos que saben que la justicia misma no da hijos, ¡ sino es el amor quien los engendra! La conquista del porvenir ha de hacerse con las manos blancas. Más cauto fuera el trabajador de los Estados Unidos, si no le vertieran en el oído sus heces de odio los más apenados y coléricos de Europa. Alemanes, franceses y rusos guían estas jornadas. El americano tiende a resolver en sus reuniones el caso concreto: y los de allende, a subirlo al abstracto. En los de acá, el buen sentido, y el haber nacido en cuna libre, dificulta el paso a la cólera. En los de allá, la excita y mueve a estallar, porque las sofoca y la concentra, la esclavitud prolongada. Mas no ha de ser - ¡ aunque pudiera ser! - que la manzana podrida corrompa el cesto sano. ¡ No han de ser tan poderosas las excrecencias de la monarquía, que pudran y roan como veneno, el seno de la Libertad!**

Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor. **Pero no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño. Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres.** Indigna e forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. **Mas se ha de hallar salida a la indignación, de modo que la bestia cese, sin que se desborde, y espante.** Ved esta sala: la preside rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos y organizador incansable y pujante. La internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones. La multitud, que es de bravos braceros, cuya vista entenece y conforta, enseña más músculos que alhajas, y más caras honradas que paños sedosos. El trabajo embellece. Remoza ver a un herrador, o a un marinero. De manejar las fuerzas de la naturaleza, les viene ser hermosos como ellas.

New York va siendo a modo de vorágine: cuanto en el mundo hierve, en ella cae. Acá sonríen al que buye; allá, le hacen huir. De esta bondad le ha venido a este pueblo esta fuerza. **Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo**

en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa.³⁵

Nessa citação, estão expressas algumas considerações esclarecedoras de Martí. Primeiramente, Martí demonstra ter conhecimento da obra de Karl Marx e, conseqüentemente, dos conceitos de luta de classes, do materialismo histórico, das idéias de revolução e sociedade baseadas na igualdade econômica. Também demonstra não ser favorável à luta de classes e enxerga a impossibilidade de execução dos preceitos marxistas sem levar em consideração as especificidades dos diferentes processos sócio-históricos em distintas regiões.

Em resposta às diferentes leituras, encobrimentos e recortes do pensamento martiano, Kirk avaliou positivamente as produções mais recentes sobre Martí, principalmente em Cuba. O autor afirma estar acontecendo uma mudança da tendência original para se “vender” o pensamento de Martí, adaptando-o para que possa servir como uma justificativa da revolução, aspecto comum nos primeiros dias da campanha para radicalizar Martí.³⁶ Também segundo esse autor, a própria interpretação do papel de Martí no governo cubano tem encontrado uma interpretação mais racionalizada, dando como exemplo a observação do primeiro-ministro substituto Carlos Rafael Rodríguez:

³⁵ MARTÍ, José. **Obras completas**. 2. ed. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975. v. IX, p. 388-389, grifo nosso.

³⁶ KIRK, 1980, p. 140.

De modo que tenemos ya un Martí con los ingredientes para la batalla de hoy. No tenemos sin embargo un Martí socialista, es bueno recordarlo. En algunos momentos en el afán de llevar a Martí más lejos de lo que podía llegar él mismo, se habló de la corriente socialista en Martí. En realidad lo que encontramos es el respecto de Martí por el socialismo... Todo eso le parece parte de lo admirable en Carlos Marx, pero no llega tan lejos en su concepción de la lucha de clases y las fuerzas revolucionarias en la lucha de clases.... la sociedad que Martí quería hacer era todavía una sociedad en que creía posible el equilibrio de las clases, la conciliación.³⁷

A oscilação da utilização de Martí e suas várias interpretações, entre sua representação como místico moderado até revolucionário radical, nos sugere que as idéias de Martí foram “desorganizadas e contraditórias”, de forma a validar as mais diferentes vertentes políticas, ou a obra martiana foi, por muitas vezes, distorcida e retirada de seu contexto, com o intuito de provar a legitimidade de um ponto de vista particular. Diante das duas possibilidades, parece imprescindível realizar novos estudos, fundamentados no esforço teórico da análise martiana em sua totalidade, e não simplesmente na utilização de partes escolhidas para “encaixar” idéias preestabelecidas. A fala de Carlos Rafael Rodríguez aponta um esforço de mudança entre os cubanos, mesmo entre os representantes da Revolução. Todavia, somente com o surgimento de novas e sérias pesquisas, poderemos dispor de uma análise sistemática de Martí.

Concluindo, após essa apresentação dos debates que cercam as utilizações do pensamento martiano, identificamos, como questão imediata diante de nós, a tentativa de análise do ideário martiano de forma sistematizada e tendo como

³⁷ Ibidem, p. 140.

instrumento sua própria obra, realizando um esforço teórico com o intuito de originar trabalhos que tenham como orientação definir com maior clareza as categorias e os fundamentos desse pensador, além da análise superficial, tentando identificar, dentro de seu projeto *nuestramericano* e de seu ensaísmo, os pontos que revelam seu pensamento sobre a construção das nacionalidades hispano-americanas e o papel que deveria ser ocupado pelo indígena nessas nacionalidades.

1.3 Martí Nacionalista X Martí Internacionalista

Em seu artigo “El problema de la nación americana en José Martí” Josef Opatraný,³⁸ utilizou-se de trecho da obra martiana em que encontra uma crítica da degradação dos princípios norte-americanos, para defender que Martí adotava uma definição negativa generalizada diante de comunidades determinadas:

Y es de justicia, y de legítima ciencia social, reconocer que, en relación con las facilidades de uno y los obstáculos del otro, el carácter norte-americano ha descendido desde la Independencia,

³⁸ OPATRANY, Josef. El problema de la nación americana en José Martí. In: ETTE, Otmar; HEYDENREICH, Titus (Ed.). **José Martí 1895- 1995**: literatura, política, filosofía, estética. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1994. p. 61.

y es hoy menos humano y viril, mientras que el hispanoamericano, a todas luces, es superior hoy externo de comparación.³⁹

Apoiando-se nesse trecho, o autor argumenta que Martí chegou à conclusão de que, em diferentes países, os habitantes que viviam sob as mesmas condições ostentavam, em certa medida, características comuns, em contraste com membros de uma unidade nacional que, dependendo das condições locais, podiam diferir consideravelmente. Fundamentado nessa idéia, Opatraný passou a argumentar que Martí rejeitava a idéia da divisão política em territórios nacionais.

Sabemos que Martí, nos últimos anos de seu exílio nos Estados Unidos, entre 1889 e 1895, demonstrava desesperança sobre aquela sociedade que, diferente dos primeiros anos de sua história, quando se caracterizou por seus princípios baseados na democracia, no agrarismo e no trabalhismo, passava por distorções e desvios naquele momento. Esses princípios, admirados e exaltados nos discursos de Martí, deram lugar à crítica em relação à crescente violência do movimento trabalhista, às brigas partidárias, à corrupção, à economia voltada para os interesses de grandes investidores financeiros, à erupção de conflitos raciais. Porém a crítica martiana do momento vivido pelos Estados Unidos, em seu “decaimento”, não corresponde à visão negativa diante da formação de novas repúblicas, uma vez que o próprio Martí passaria seus últimos dias lutando pela independência de Cuba.

³⁹ MARTÍ, 1975, v. I, p. 519.

Opatraný sustentou, ainda, que Martí, ao se considerar americano, adotou uma atitude reservada ante o aspecto nacional, pois seu pensamento estava concentrado em horizontes mais amplos, como “[...] la humanidad, la cultura, la libertad del individuo y de colectivos más grandes”,⁴⁰ concluindo que o aspecto nacional era menos importante. Contudo, sabemos que as correntes que influenciavam o pensamento nacional do Séc. XIX, na América Hispânica, tinham estreita relação com princípios do humanismo, harmonia entre as nações e respeito mútuo.

Em Renan, por exemplo, um ponto crucial para o entendimento de sua crítica realizada à diferenciação pela raça e pela língua está na compreensão de sua perspectiva nacional, que não admitia o nacionalismo como limitação e aprisionamento cultural. Em sua visão nacional, o homem não devia abandonar o ar livre que se respira no âmbito da humanidade para encerrar-se em defesa do nacional.⁴¹ Para esse pensador, era fundamental considerar, antes da cultura francesa, alemã ou italiana, a cultura humana:

Esta consideración exclusiva de la lengua tiene - como la atención demasiado marcada a la raza - sus peligros e inconvenientes. Cuando se pone aquí exageración, nos encerramos en determinada cultura reputada como nacional, limitándonos y amurallándonos. Abandonamos el aire libre que se respira en el campo de la humanidad para encerrarnos en cubículos de compatriotas; nada peor para el espíritu; nada más molesto para la civilización. No abandonemos el principio fundamental de que el

⁴⁰ OPATRANY, 1994, p. 61.

⁴¹ RENAN, Ernest. ¿ Qué es una Nación?. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación**: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 63.

hombre es un ser razonable y moral antes de estar acantonado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza o adherentes a tal o cual cultura. Antes de la cultura francesa, o alemana o italiana, está la cultura humana.⁴²

Também em Martí, o pensamento de respeito entre as diferentes repúblicas estava no dever de cada república em preservar a liberdade das demais e lutar contra qualquer forma de domínio de uma república sobre outra, pois “[...] *la simpatía por los pueblos libres dura hasta que hacen traición a la libertad; o ponen en riesgo la de nuestra patria*”.⁴³

Da mesma forma, Herder, um dos principais pensadores da corrente alemã do pensamento nacional, defendeu um ideal de respeito entre as nações, imaginando a humanidade como um vale de diferentes jardins, onde devia prevalecer o respeito às especificidades e onde: “[...] *por diversas que sean las formas en que la espécie humana aparece en la tierra, en todas partes es una misma espécie*”.⁴⁴

Retomando Renan, os dois fatores importantes para a formação do capital social nos quais se assentavam a idéia nacional estavam no passado (culto dos heróis, glórias, sacrifícios, recordações comuns) e no presente (querer construir coisas juntos, querer prosseguir fazendo valer a herança que se recebeu indivisa). Baseada na vontade de continuar juntos, a nação seria um plebiscito de todos os dias. Estando subordinada à vontade de seus habitantes, uma nação não teria

⁴² Ibidem, p. 63.

⁴³ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 48.

⁴⁴ HERDER, Johann Gottfried Von. Genio Nacional Y Medio Ambiente. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación**: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 27.

jamais o verdadeiro interesse em anexação ou em reter um país contra sua vontade, pois a adesão da população era condicional à sobrevivência da nação. Dessa forma, pelo voto, da vontade de seus participantes, o autor acredita ter tirado as abstrações metafísicas da política, dando ênfase à participação de seus cidadãos. Tendo motivos e aspirações diversos e até opostos, as nações seguiriam servindo à obra comum da civilização. Contudo, isoladas, seriam débeis. Para Renan, o homem, não sendo escravo da raça, da língua, da religião, ou da geografia, teria na nação a sua agregação em uma ampla consciência moral.⁴⁵

Tendo conhecimento do pensamento de Renan, em Martí, podemos identificar alguns traços que o aproximam do francês, quando propõe a formação de uma sociedade baseada na liberdade dos indivíduos e na participação de todos os cidadãos na política nacional. Em Martí, o conceito de pátria está imbuído de valores morais, valores estes que deveriam fazer parte do cotidiano dos indivíduos, numa relação fortíssima entre a pátria e seus filhos. Dessa forma, o sucesso da pátria sonhada por Martí está no decoro da sociedade, no ajuste de interesses de seus filhos com as necessidades da pátria, no respeito entre todos aqueles que deviam viver juntos, no desejo de trabalhar pela construção da república sonhada.

Em Martí, a vontade de participação dos indivíduos seria a sustentação da pátria livre:

⁴⁵ RENAN, 2000, p. 65.

[...] la libertad de la patria no está en el nombre de libertad, sino en el trato afectuoso y el ajuste de intereses de todos sus hijos.⁴⁶

Cuba reclama la independencia a que tiene derecho por la vida propia que sabe que posee, por la enérgica constancia de sus hijos, por la riqueza de su territorio, por la natural independencia de éste, y, más que por todo, y esta razón está sobre todas las razones, porque así es la voluntad firme unánime del pueblo cubano.⁴⁷

Queremos la isla sana y trabajadora. Queremos la confianza y el respeto entre todos los que hemos de vivir juntos. Queremos, como quien vuelve una vaina del revés, sacarnos toda la fealdad y el gusano todo de la sangre. Queremos asegurar, por la cordura de nuestro valor y por la cantidad de nuestra sensatez, la independencia que sin ella perderíamos.⁴⁸

O la república tiene por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio integro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio integro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre, - o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos.⁴⁹

Segundo Eugênio Rezende de Carvalho, em Martí, o egoísmo aparece como a antítese principal da sua idéia de pátria. Sendo a pátria um “valor”, talvez a maior originalidade martiana esteja em sua tentativa de buscar adequar tal valor à condição humana em geral, do particular ao universal, quando define a pátria como humanidade. Nesse sentido, sua idéia torna-se transcendente: visava à universalidade com base em uma originalidade, na pátria.⁵⁰

⁴⁶ MARTÍ, 1975, v. III p. 1795.

⁴⁷ Ibidem, v. I, p. 95.

⁴⁸ Ibidem, v. I, p. 395.

⁴⁹ Ibidem, v. IV, p. 270.

⁵⁰ CARVALHO, Eugênio Rezende de. **América para a humanidade**: o americanismo universalista de José Martí. Goiânia: Editora UFG. 2003. p. 146.

Para Carvalho, a pátria martiana era, antes de tudo, um pedaço da humanidade. Esforço martiano para fundir a pátria real com a pátria imaginada. Em suas reflexões sobre os textos martianos, o autor apresenta a tese de que talvez o componente universalista definidor de sua idéia de pátria fosse o elemento diferencial que explica a preferência martiana pelo termo “pátria”. Carvalho propõe reflexão sobre a própria utilização do termo “pátria”, e argumenta que talvez a utilização desse termo possa ser uma tentativa de diferenciação de um conceito de nação, já bastante identificado nos meios europeus da época, com uma idéia de particularismo e ódio, de domínio de uma nação sobre outras, diante do qual o termo pátria representaria, em Martí, essa tentativa de identidade nacional, patriótica, sem desconsiderar um sentido de harmonia com outras pátrias. Indo ao encontro da análise de Carvalho, podemos interpretar o interesse martiano com “[...] *la humanidad, la cultura, la libertad del individuo y de colectivos más grandes*”⁵¹ sem que isso desabone o pensamento nacional martiano, como foi proposto por Opatraný.

Seguindo sua crítica, Opatraný identifica outro problema em afirmar a existência de um pensamento voltado ao âmbito nacional em Martí, pois seus esforços pela independência de Cuba tinham como pressuposto a existência de uma nação já formada, estando em franca contradição com sua convicção sobre a existência de uma nação latino-americana, já que, segundo esse autor, Martí não especifica a utilização do termo nação assim como os termos pátria e república em uma e outra esfera, ou seja, a nacional e a *nuestamericana*, não apresentando uma idéia

⁵¹ CARVALHO, 2003, p. 147.

clara de nação, nem mesmo se preocupando em definir linhas de um pensamento nacional, pois, em Martí, prevaleceriam a liberdade do indivíduo e os direitos dos cidadãos tomados do vocabulário e do sistema de valores da Revolução americana.⁵²

Discordamos de Opatraný, pois a questão independentista e de construção das nacionalidades esteve no centro do debate intelectual sobre a autonomia e a identidade na história da América Latina em diversos momentos e sob distintos modelos, assumindo, no Séc. XIX, a forma de discursos independentistas e autonomistas em diversos pontos do subcontinente, por meio de conceitos e idéias que envolviam a formação do sentimento de nacionalidade, de identidade nacional. Dentre os pensadores do sentimento nacional desse momento histórico, encontramos Martí, para quem o desejo de reformulação social e de formação de uma comunidade política nacional está contido no conceito de pátria. Concordamos com Opatraný sobre a importância dada por Martí ao indivíduo e à cidadania, mas esses conceitos ajustam-se ao seu ideal de pátria, não invalidando a existência de um pensamento voltado a pensar e a formação e consolidação das nacionalidades.

Concordamos também com Opatraný quando afirma que termos como pátria e nação são muito instáveis e, no período vivido por Martí, estavam sujeitos a diferentes utilizações e interpretações. Contudo, tal constatação, longe de inviabilizar a pesquisa sobre os traços de um pensamento voltado ao desenvolvimento das repúblicas hispano-americanas em Martí, reafirma a

⁵² OPATRANY, 1994, p. 66.

necessidade de discussão conceitual desse momento de construção intelectual, assim como sobre termos como “pátria” e “nação”.

Sobre o patriotismo na América Hispânica, já no Séc. XVIII, podemos constatar os primeiros indícios de formas de identificação da elite *criolla* com as colônias americanas, surgindo, nesse momento, textos que chegavam a citar termos que se difundiriam *a posteriori* como “Pátria”, “Nossa Nação”, “Nossa América”, “nós, os americanos”. Esse primeiro momento de identidade de amplitude continental com a América Latina como um lugar, deu-se, em grande parte, com os exilados que viviam na Europa. São esses exilados os precursores literários do sentimento nacional e de autonomia latino-americana.⁵³

O afastamento e a exterioridade em relação à terra natal foram decisivos para a formação da idéia de pátria e, em certa medida, um forte estímulo para a definição de um determinado projeto de pátria. Nesse sentido, a “pátria” é representada como um conceito de forte valor utópico, amalgamando o sonho daqueles que não tinham pátria. Esses pensadores formularam discursos otimistas sobre o futuro e a formação de suas repúblicas, partindo de diagnósticos pessimistas sobre o contexto vivido, que cresciam à medida que a dificuldade de efetivação dessas novas sociedades se impunha.

Ainda tratando do conceito de pátria, sabemos que era associado a idéias de Estado livre, sendo anterior à idéia de nação. Tal conceituação sofreu várias

⁵³ ROBINSON, David J. A Linguagem e o significado de lugar na América Latina. **Revista de História**, São Paulo: [s.n], n. 121, p. 67-110, ago. /dez.1989.

mudanças entre os Séc. XVIII e XIX, chegando ao Séc. XIX carregada por sentimentos de afetividade e de luta pela liberdade.

Segundo Antonio Carlos Amador Gil,

Antes da transformação da Assembléia dos Estados-Gerais em Assembléia Nacional, os termos pátria, patriota e patriotismo eram muito mais populares e carregados com um profundo sentido político. O uso do termo “pátria” é bem mais antigo. Os romanos já evocavam o amor pela pátria, e esta idéia foi produzida nas obras dos autores latinos.⁵⁴

No Séc. XVIII, o conceito de pátria foi preponderante em relação ao termo nação. No Séc. XIX, encontra-se a dubiedade do termo. Em muitos textos, os termos Pátria e Nação possuíam o mesmo significado. Ainda segundo Amador Gil, no dicionário da Real Academia de 1793, o verbete pátria é definido como “[...] o lugar, cidade ou país em que se nasceu” [ou] “o lugar próprio de qualquer coisa”.⁵⁵

O autor demonstra a mudança do termo, visto que, na décima oitava edição do dicionário referido, datada de 1956, o verbete pátria tem como sua primeira acepção o seguinte: “Nacion propia nuestra, con la suma de cosas materiales e inmatrimales, pasadas, presentes y futuras que cautivam la amorosa adesi3n de los patriotas”.⁵⁶ Essa passagem mostra, com os termos “ades3o amorosa” e “na3o3 pr3pria nossa”, que a “Pátria” e o patriotismo foram importantes motivadores do processo de forma3o3 das nacionalidades do Séc. XIX. Esse

⁵⁴ GIL, Antonio Carlos Amador. **Tecendo os fios da Na3o3**: soberania e identidade nacional no processo de constru3o3 do Estado. Vit3ria: IHGES, 2001. p.39.

⁵⁵ GIL, 2001, p. 40.

⁵⁶ Ibidem, p. 40.

conceito assume forte apelo revolucionário nos discursos de José Martí, que apresenta o amor à pátria como merecedor de todo sacrifício humano.

Segundo Quijada, nos discursos da independência hispano-americana e no que se refere ao sentimento coletivo que ela movimentou, o termo-chave não foi tanto o de nação como o de pátria. Duas pautas fundamentais motivaram essa preferência: uma prática secular e comum de identificação comunitária, e uma conotação político-ideológica de origem moderna. A primeira prática tornaria o conceito de pátria muito mais definido que o conceito de nação, no qual pátria teria uma conotação precisa que se manteria quase imutável ao largo da Idade Moderna e que, em vários dicionários de língua espanhola, aparece com o mesmo sentido de “terra ou lugar onde alguém nasceu”.⁵⁷

Em Martí, podemos observar a importância do conceito de pátria como terra materna e livre:

O valientes, o errantes. O nos esforzamos de una vez o vagaremos echados por el mundo, de un pueblo en otro. Aquellos que amamos, aquéllos, con rabia de perro, nos morderán el corazón[...] Cubanos, no hay hombre sin patria, ni patria sin libertad.⁵⁸

E ainda:

Quién desee patria segura, que la conquiste. Quién no la conquiste, viva látigo y destierro, oteado como las fieras, echado

⁵⁷QUIJADA, Mónica. ¿ Qué Nación? Dinámicas y Dicotomías de la nación en El Imaginario Hispanoamericano. In: GUERRA. François - Xavier (org.). **Ibero - América, Siglo XIX**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 291.

⁵⁸ MARTÍ, 1975, v. III, p. 54.

de un país a otro, encubriendo con la sonrisa limosnera ante el desdén de los hombres libres, la muerte del alma. No hay más suelo firme que aquel en que se nació.⁵⁹

O discurso patriótico é um discurso que exclui qualquer possibilidade de construção ou reformulação da pátria sem liberdade e, da mesma forma, nesses discursos, não existe dignidade fora da pátria e todos os infortúnios estão reservados para aquele que não tem pátria.

Porém, se a garantia da pátria é fundamental para a existência feliz do indivíduo, também está presente em Martí a relação entre a parte unitária, a unidade básica de identidade dos indivíduos, ou seja, a pátria e o todo, a humanidade, sempre fundamentada pela liberdade:

Saludo a la republica que triunfa, la saludo hoy como la maldeciré mañana cuando una República ahogue a otra República, cuando un pueblo libre al fin comprima las libertades de otro pueblo, cuando una nación que se explica que lo es, subyugue y someta a otra nación que le ha de probar que quiere serlo. Si la libertad de la tiranía es tremenda, la tiranía de la libertad repugna, estremece, espanta.⁶⁰

Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer.⁶¹

El patriotismo es censurable cuando se le invoca para impedir la amistad entre todos los hombres de buena fe del universo, que ven crecer el mal innecesario y le procuran honradamente alivio. El patriotismo es un deber santo, cuando se lucha por poner la patria en condición de que vivan en ella más felices los hombres.⁶²

⁵⁹ Ibidem, v. V, p. 469.

⁶⁰ MARTÍ, 1975, v. I, p. 93.

⁶¹ Ibidem, v. V, p. 468.

⁶² Ibidem, v. I, p. 320.

A pátria martiana é parte harmônica de um todo formado pelo conjunto das diferentes pátrias que, no ideal do cubano, deviam pôr em prática políticas de respeito mútuo. O conceito martiano de pátria esteve intrinsecamente relacionado com o contexto de luta pela independência. Assim, podemos compreender a ênfase dada pelos discursos martianos às idéias de liberdade, respeito entre as diferentes repúblicas e autonomia.

Vivendo o entrave ao seu ideal de pátria cubana, representado pelo colonialismo espanhol e atento aos possíveis problemas futuros que seriam consequência do pensamento imperialista dos Estados Unidos da América, Martí encontrou, no conceito de pátria, uma forma de desviar-se do nacionalismo competitivo e dominador, nacionalismo que Martí pôde observar concretamente nas ações da Espanha e dos Estados Unidos. Sua percepção de que Cuba, isoladamente, não conseguiria manter sua autonomia, levou Martí a pensar caminhos viáveis para as questões que se apresentavam como barreiras para a formação de pátrias hispano-americanas autônomas e “compactas”. Assim, durante todo o seu período de exílio, Martí alternou textos em que discutia os problemas cubanos, com outros, em que apresentava propostas para os problemas observados por ele nos diferentes países em que esteve, com destaque para o indefinido papel político e social do elemento indígena nesses países.

Sobre o conceito de “Nação”, podemos encontrar diversas orientações teóricas, não havendo, ainda hoje, um consenso sobre o termo. Em Rousseau, a nação seria o resultado de um contrato político e da união entre os cidadãos, que agiriam guiados pelo consenso. Já para Herder, como já esboçamos, o processo de formação da nação está ligado às características culturais de um povo, com indivíduos que tem tradições comuns, uma língua comum, uma história comum, com uma identidade distinta.⁶³

Em Martí, a orientação política rousseauniana é mais intensa, visto que a política devia se concentrar na formação de uma sociedade baseada na participação de todos, na importância da vontade dos cidadãos. Não obstante, durante o século XIX, a nação passou a estar cada vez mais associada à idéia de Estado. Assim, vemos o entrelace de idéias subjetivas (valores culturais, sentimento de pertencimento, identidade nacional) e objetivas (organização de um Estado), no tocante ao conceito de nação. Em Martí, o Estado seria o propiciador das reformas sociais que deveriam ser conduzidas em concordância com as necessidades e características dos cidadãos. Tal contexto histórico nos leva a crer que, ao desenvolver discursos que recorrem freqüentemente a termos como pátria, utilizando-se menos de termos como nação e república, Martí se refere ao desejo de construir unidades nacionais autônomas, não deixando de ser viável a utilização do conceito de pátria para referir-se ao seu ideal de “*Nuestra América*”, porém isso não é freqüente em seus textos.

⁶³ GIL, 2001, p. 26-27.

Nas passagens a seguir, podemos observar a similaridade entre o conceito de pátria e nação, bem como entre pátria e república, nos discursos de Martí:

Toda Nación debe tener un carácter propio y especial; ¿Hay vida nacional sin literatura propia? ¿Hay vida para los ingenios patrios en una escena ocupada siempre por débiles o repugnantes creaciones extranjeras? ¿Por qué en la tierra nueva americana se ha de vivir la vieja vida europea?⁶⁴

Patria no es más que eso - la pasión del decoro y ventura del hombre: republica no es más que eso _ el deseo ardiente y irrepreensible en las almas excelsas, de ver al hombre dichoso y libre.⁶⁵

Ultrapassando a questão conceitual sobre a utilização de pátria ou nação, compreendemos que Martí teve em sua luta o desafio de identificação e de formação de um projeto que aglutinasse as características formadoras da identidade nacional nas diferentes pátrias de *Nuestra América*, num projeto nacional que deveria orientar não somente a pátria cubana, mas trazer reflexões sobre os diferentes processos de formação das pátrias da América Hispânica, onde a autonomia de cada pátria não constituía barreira para seu pensamento de unidade hispano-americana, em oposição ao que denominou ser a “*Otra América*”, a América anglo-saxônica, que havia se desviado de seus princípios, tornando-se uma ameaça para “*Nuestra América*”. Esse foi um de seus maiores desafios e constitui nosso principal objetivo: pensar como, em Martí, se daria a transição entre esse cenário de diferentes nações (algumas ainda por nascer), vivendo momento de turbulência política e social, “nações por fazer”, enleadas em seus problemas regionais, para a formação de pátrias “autônomas e virtuosas”,

⁶⁴ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 277.

⁶⁵ MARTÍ, 1975, v. V, p. 452.

percebendo a questão indígena como fator decisivo para o projeto nacional martiano que, a nosso ver, constituiria a base fundamental para o seu projeto *nuestramericano*, na medida em que assegura:

Cada cual se ha de poner en la obra del mundo, a lo que tiene más cerca, no porque lo suyo se, por ser suyo superior a lo ajeno, y más fino o virtuoso, sino porque el influjo del hombre se ejerce mejor, y más naturalmente, en aquello que conoce, y de donde le viene inmediata pena o gusto: y se repartimiento de la labor humana, y no más, es el verdadero e inexpurgable concepto de la patria.⁶⁶

Defendemos, portanto, a importância do pensamento nacional martiano para o seu projeto *nuestramericano*, na medida em que é por meio da ação dos indivíduos em suas pátrias, onde o trabalho é mais inteiro e eficaz, que se conquistaria a autonomia e o desenvolvimento, condições fundamentais para que cada pátria, posteriormente, viesse a se unir num sentimento de “nós”, de um “todo” *nuestramericano* .

Ao adotar e questionar conceitos vigentes, identificamos em Martí, como fruto de seu tempo e contexto, um pensamento peculiar e “pouco cristalizado” sobre o conceito de nação, mas muito maduro como reflexão sobre as características e caminhos efetivos para a formação de comunidades políticas na América Hispânica. Martí adotou e criticou características das repúblicas européias, norte-americanas e até mesmo hispano-americanas, indo além do nacionalismo estatista e limitador, rechaçando qualquer fator motivador de relações de atrito, dominação ou ódio entre os elementos das diferentes repúblicas, propondo um

⁶⁶ Ibidem, v. V, p. 468.

nacionalismo harmônico e utilitário, proclamando que “[...] *el deber de un hombre esta allí donde es más útil*”,⁶⁷ baseado em fatores autóctones, ao mesmo tempo em que defende a necessidade de união entre as repúblicas *nuestramericanas*, união esta possível e positiva, uma vez que se baseava na idéia de tronco cultural comum e interesses em comum.

Se, da análise de textos martianos, surgiu a idéia de que seu projeto de identidade *nuestramericana* comprova a impossibilidade ou a reprovação do aspecto nacional, isso se dá pela insistência dos pesquisadores em deixar em segundo plano a peculiaridade do pensamento nacional martiano, pela dificuldade em aceitar a complementaridade entre o pensamento nacional e a formação de uma identidade *nuestramericana* e até mesmo a necessidade de “Nuestra América” como sustentação das nacionalidades.

Finalizando, a consagração de Martí e o culto à sua imagem, com escritos que se preocupam em articular da melhor forma o maior número possível de adjetivos e epítetos com o intuito de notabilizar seu heroísmo, têm encoberto sua contribuição ao pensamento nacional latino-americano, desprezado-o, ou, no melhor dos casos, deixado-o em segundo plano, aparecendo como pensamento de sua fase juvenil, superado com a maturidade, breve iniciação teórica de sua ação revolucionária. Apesar da abundância de textos sobre Martí e da apologia à sua obra, a lacuna sobre seu pensamento nacional permanece.

⁶⁷ MARTÍ, 1975, v. XX, p. 475.

O simbolismo poético e a defesa de valores autóctones, presentes nos escritos martianos, longe de comprovar a inexistência da preocupação com a questão nacional, mostram que Martí, embora reconhecesse a importância do Estado na construção e consolidação das novas nações, não deixou de valorizar os aspectos de uma consciência nacional de pertencimento a uma cultura compartilhada, de um passado comum, com forte apelo à existência de um passado indígena valoroso e à importância da cultura indígena como elemento de autoctonia, como uma herança cultural. Em seu pensamento nacional, a política a ser desenvolvida pelo Estado devia incorporar elementos e práticas sociais já existentes, mesclando elementos objetivos e subjetivos, ambos tendo grande importância para a construção das novas repúblicas.

Nesse mesclar contínuo, a inserção política do indígena na sociedade nacional foi um aspecto demonstrativo da peculiaridade do pensamento nacional martiano, numa tensão discursiva entre a busca da unidade nacional baseada em uma sociedade formada por cidadãos com direitos iguais, inseridos numa cultura nacional homogeneizadora, e o respeito à diversidade cultural contida nessas nacionalidades.

2 REUNIÃO DE TODAS AS COISAS: A CONTRUÇÃO DA NAÇÃO COMO SÍNTESE INTEGRADORA DA DIVERSIDADE

A prática liberal na América Espanhola se propôs, num primeiro momento, a fazer funcionar um Estado independente, livre dos perigos externos, e, num segundo momento, a construir uma nação. Os liberais hispano-americanos se enxergavam como os portadores da missão de guiar a maioria inculta até que fosse possível a formação de uma nação de cidadãos.

Durante o processo de independência das colônias hispânicas da América, no Séc. XIX, com destacada participação da elite *criolla*, forjou-se um forte ideário antiespanhol, um “*nosotros*” contra o perigo externo. Porém, nas últimas décadas do Séc. XIX, passado o processo de instalação das novas repúblicas, esse “*nosotros*” havia se dissolvido na percepção da existência de um “nós-outros”, ou seja, da composição social multifacetada que fazia persistir a imagem de heterogeneidade cultural e social, situação ainda mais grave nas repúblicas onde a presença indígena era representativa. Surge, assim, o “enigma hispanoamericano” no qual a intelectualidade local se depara com questões a que tenta responder, no intuito de construir as novas nacionalidades. Era preciso definir quem seriam os incluídos nessas identidades: como, diante das contradições sociais existentes, se formaria esse “*nosotros*”? Que autoridade social regularia a entrada de material intelectual para constituir esse campo de identidade?⁶⁸ Era preciso ordenar, dar sentido histórico, descobrir que elemento social seria o amálgama das novas pátrias.

2.1 Um Enigma, Várias Respostas

Nas sociedades hispano-americanas do Séc. XIX, o trabalho intelectual ocupou espaço de militância em um campo de luta onde diversas postulações e discursos

⁶⁸ RAMOS, Julio. **Desencuentros de la modernidad en América Latina**: literatura y política en el siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 230.

lutaram por impor e naturalizar suas representações de experiência histórica e caminhos a serem seguidos, o que Júlio Ramos apresenta como uma luta de retóricas e discursos.⁶⁹ Nesse campo de luta entre retóricas e discursos opostos, o discurso martiano também tentará responder ao enigma americano; porém, em tais discursos, a resposta não será pensada como resultado de um processo harmônico e progressivo/evolutivo, em que a história americana acumularia, com o tempo, os traços essenciais de sua identidade. A identidade não aparece como totalidade a ser incorporada por meio da soma de seus elementos, mas como efeito de uma violenta interação de fragmentos com tendência à dispersão:

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor [...].

70

Esse corpo desconjuntado e descomposto, montado com fragmentos incompatíveis de tradições opostas, representa, segundo Ramos, o produto da violência histórica, de origens confusas e manchadas de sangue, no qual o discurso martiano assume a função de condensar o disperso, tendo ainda uma projeção do futuro com a defesa da superação definitiva da fragmentação. Resulta daí a ambigüidade martiana, em discursos em que a História não é vista como o resultado do passado harmonioso que trará a perfectibilidade futura e sim como processo de lutas contínuas, de um passado sufocante, que dispersa e aleija o corpo de sua harmonia originária.

⁶⁹ Ibidem, p. 230.

⁷⁰ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 30.

Nesse contexto, a principal função do intelectual e do político passa a ser o exercício ordenador que decompõe a totalidade desconjuntada, moldando essa matéria desfeita e arruinada pela catástrofe da experiência histórica, na tentativa de rearticular esse corpo social, reconquistando a solidez fundamental, a estabilidade perdida.⁷¹ Nesse sentido, o discurso martiano parte de uma situação de caos que surge após a desintegração de um passado distante e já esquecido, caos que poderá ser superado com a utilização dos próprios elementos que fizeram parte desse passado. Era preciso pensar um projeto capaz de transformar a realidade, ordenar o caos social das novas repúblicas da América Hispânica, propondo meios para a transformação da sociedade e agentes sociais que pudessem ser “alavancas” para a mudança.

Em busca de um sujeito social capaz de colocar em prática o projeto nacional, os intelectuais e políticos hispano-americanos, mesmo tendo como disposição prover as novas repúblicas do Séc. XIX de um pensamento próprio, de um sentido de “nós”, esbarravam na identificação de tudo que era original da cultura hispânica, misto da herança colonizadora e dos povos nativos, como sinônimo de barbárie, predominando a atração pelos modelos ingleses, franceses e pelos Estados Unidos da América do Norte, numa construção da nacionalidade feita “de cima”, na qual a realidade de cada república deveria se adequar ao modelo estrangeiro escolhido, em que os aspectos peculiares eram considerados como desvios a serem corrigidos.

⁷¹ RAMOS, 1989, p. 232-233.

Dentre os modelos adotados pelos intelectuais latino-americanos do Séc. XIX, podemos citar o “darwinismo social”, fundamentado nas idéias do britânico Herbert Spencer, que ganhou muitos adeptos, tanto na América do Norte, quanto nos demais países do continente, estruturando um corpo de doutrinas que prolongavam as teses de Sarmiento sobre a oposição entre civilização e barbárie. O darwinismo social spenceriano ganhou interpretações que consideravam “a luta pela vida” a base das relações sociais, em que os indivíduos fortes triunfariam e os débeis seriam eliminados, legitimando o ideal de civilização branca contra a barbárie indígena, negra e mestiça.⁷²

Devemos considerar a influência da obra de Herbert Spencer como consequência de um esforço da intelectualidade americana em encontrar, no desenvolvimento da biologia e das teses evolucionistas, elementos de legitimação dessa ideologia dominadora e expansionista, como no caso dos Estados Unidos da América, ou até mesmo como forma de explicar o “fracasso” das novas repúblicas da América Hispânica. A respeito dessas utilizações, assistiu-se, primeiramente nos Estados Unidos da América, e, posteriormente, em grande parte do continente, a uma interpenetração entre os domínios da Biologia e da Sociologia, que levou à aplicação de conceitos darwinistas para explicar fatos sociais, aspecto criticado pelo próprio Darwin, o que não foi empecilho para que os conceitos acerca da luta

⁷² SALOMON, Noel. José Martí y la toma de conciencia latinoamericana. **4º Anuário Martiano**, Havana: Biblioteca Nacional José Martí, n. 4, p. 12, 1972.

pela vida e da sobrevivência dos mais aptos se convertessem em dogmas sociológicos no mundo anglo-saxão.

Diferente dos pensadores que viam no spencerianismo a fundamentação para o repúdio aos mais pobres, considerados como preguiçosos e incapazes, excluídos pela idéia de seleção natural, Martí se apresenta como o intérprete de um “*spencerismo de la miseria*”, transformando a indigência, a pobreza, os infortúnios históricos (características que os defensores do *spencerianismo* consideravam como barreiras à formação das nacionalidades na América Latina do Séc. XIX), em argumentos positivos da grandeza humana.⁷³

Com a valorização do fator mestiço, Martí empenhava-se contra as idéias de identidade profundamente ligadas ao sentimento de diferenciação étnica, propondo uma síntese superadora das diferenças, num pensamento em que a América desejada era representada pela idéia de uma “América Nova”, construída por um novo homem, o “homem natural”, ativo e empreendedor, que estava se formando pelo contato com os elementos históricos e culturais peculiares, “naturais” desta “América Nova”, sendo, portanto, um homem novo, livre dos vícios do passado.

Tal proposição resultou na formulação de um discurso em que o componente de identificação étnica da América Hispânica correspondia àquilo que, em outros pensadores, constituía o elemento de dispersão e enfraquecimento dessa identidade, ou seja, o fator mestiço. Segundo Sepúlveda Muñoz, Martí foi um dos

⁷³ SALOMON, 1972, p. 18.

primeiros intelectuais americanos que apelou ao componente da mestiçagem como confirmador da identidade de seu povo.⁷⁴

Numa época de representações da América Hispânica como um corpo enfermo, contaminado pela impureza racial e pela sobrevivência de etnias e culturas tradicionais consideradas inadaptáveis ao desenvolvimento e ao progresso, enquanto uns afirmavam “Sejamos Estados Unidos”,⁷⁵ Martí buscava a resposta ao enigma hispano-americano no conceito de “Homem Natural”, afirmando serem *“benditos los hombres naturales, únicos de quienes hay que esperar algo noble en este mundo”*,⁷⁶ realizando caminho inverso aos intelectuais que Martí denominava de *“Redentores Bibliógenos”*, os quais, empenhados em desenvolver as novas repúblicas por meio de modelos estrangeiros, não conseguiam perceber que *“[...] ni el libro europeo, ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano”*.

77

Sobre o conceito de Homem Natural, Eugênio Rezende de Carvalho afirma que esse conceito passa pela análise martiana tendo correlação com as conseqüências da conquista européia no Continente Americano e com as adaptações que cada uma das culturas envolvidas teve que realizar diante da convivência mútua, surgindo um novo tipo de homem, no qual a mestiçagem seria

⁷⁴ MUNÓZ, Izidro Sepulvedaz. Nacionalismo y transnacionalidad em José Martí. In: ALEMANY, Carmem; MUÑOZ, Ramiro; ROVIRA, José Carlos. **Jose Martí**: história y literatura ante el fin del siglo XIX. (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante en marzo de 1995). Alicante: Universidad de Alicante, La Habana: Casa de las Américas, 1997. p. 237-253.

⁷⁵ SARMIENTO, 1915, apud PEREZ, José H Garrido. O Sarmiento o Martí: en la encrucijada ideológica de la América latina. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 17, p. 310, 1994.

⁷⁶ MARTÍ, 1975, v. III, p. 340.

⁷⁷ Ibidem, v. VI, p. 20.

a síntese superadora do conceito de raça, concluindo o aspecto positivo da mestiçagem em Martí: ⁷⁸

No hay cosa más hermosa que ver cómo los afluentes se vierten en los ríos, y en sus ondas se mezclan y resbalan, y van a dar en serena y magnífica corriente, al mar inmenso. ⁷⁹

Esse “mesclar” favorecido pelo processo histórico da América Hispânica não se restringia à miscigenação racial, visto que, segundo Martí, a questão racial não devia ganhar grandes contornos, afirmando que “[...] todo lo que divide los hombres, todo lo que os especifica, os aparta y acorrala, es un pecado contra la humanidad”. ⁸⁰ Mais que mestiçagem biológica, a mestiçagem descrita por Martí era cultural, declarando que, se a História legitimamente americana foi interrompida pela conquista, uma nova História havia nascido a partir da aparição do primeiro crioulo: “[...] se creó [...] un pueblo extraño, no español, [...] no indígena [...]; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia”. ⁸¹

Com a categorização do “Homem Natural” como elemento social capaz de reelaborar sua história e reconquistar sua liberdade, fica demonstrado que a mestiçagem martiana era, primeiramente, uma união de interesses, a vontade de pertencimento, a luta por um ideal comum e, nesse sentido, crioulos, negros,

⁷⁸ CARVALHO, Eugênio Rezende de. **O projeto utópico de Nuestra América de Jose Martí**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) -Universidade Federal de Goiás, Goiás, 1995.

⁷⁹ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 384.

⁸⁰ Ibidem, v. II, p. 298.

⁸¹ Ibidem, v. VII, p.98.

índios contribuiriam para “*el crisol de la nación*”.⁸² Na expressão “*crisol de la nación*”, recorrente nos discursos de Martí, a palavra *crisol* era referência a uma espécie de panela usada para fundir metais e estava relacionada com a tradição cubana, criada pelos representantes de seu pensamento independentista que pregavam o laboratorismo, que se consistiu no ideal de construção de uma cultura nacional em que os diferentes elementos culturais se amalgamavam em uma cultura original e a unidade nacional teria como característica o respeito à diversidade cultural, numa idéia em que todos os componentes da nação seriam tomados, influenciados, embebidos na cultura do “outro”.

Este pensamento de laboratorismo, por sua vez, nasceu com o florescimento da ideologia “*mambiso*”, visto que, na Guerra dos 10 anos (1868-1878), a elite *criolla*, percebendo a necessidade de incorporação de negros e mulatos, redige, na Constituição de Guaimaro, a lei de abolição. A Espanha logo dirá que a luta travada é uma luta racial, com Antonio Maceo, um mulato, como primeiro homem da guerra. Com o objetivo de influenciar negativamente a população, a imprensa oficial batiza as tropas *criollas* com um nome africano, que começava com o prefixo ioruba *mbi*, e os espanhóis o entendem como *mambí*. Esse termo depreciativo se converte em elogio, com adesão de mais indivíduos à causa independentista, tornando-se *slogan* do conflito, fazendo com que os ibéricos

⁸²FRAGINALS, Manuel Moreno. **Cuba. Espanha. Cuba**: uma história comum. São Paulo: Edusc, 2005. p. 78.

passassem a tentar converter a imagem de que a guerra era coisa de negros.⁸³ Dentro desse *crisol de la nación*, dessa defesa de repúblicas livres, harmônicas, independentes e multirraciais, a preocupação de Martí estava em divulgar a necessidade de sociedades onde todos os seus indivíduos tivessem oportunidade de participar ativamente como cidadãos, e parece que tal preocupação se acentuava, ao tratar a questão social do elemento indígena, enigma que continuava sem resposta dentro do conceito de Homem Natural.

2.2 Terra: Grande Mãe da Riqueza

Os caminhos trilhados por Martí, em busca de resposta para o enigma hispano-americano, levavam-no a um lugar comum: a solução dos conflitos e incongruências entre diferentes grupos sociais e a transformação do indivíduo por meio do trabalho, principalmente pelo trabalho agrícola. Em Martí, a agricultura era a principal e mais verdadeira fonte de riqueza para os países hispano-americanos. Martí via com desconfiança toda atividade que não viesse do resultado natural e permanente do homem em contato com a natureza. Durante seu exílio nos EUA, criticou os rumos que o crescimento industrial começava a tomar, permitindo a atuação de empresas monopolizadoras, a economia voltada ao mercado financeiro e a falta de equilíbrio entre o consumo

⁸³ FRAGINALS, 2005, p. 78.

e a produção: “[...] caprichosos, resultado de combinaciones y falseamientos inicuos, el costo natural de los títulos y operaciones necesarias al comercio. Donde un sembrador, allá en el Oeste, siembra un campo, el monopolio se lo compra a la fuerza o lo arruina”.⁸⁴

Para Martí, os conflitos sociais da segunda metade do Séc. XIX, nos EUA, eram o resultado de uma economia fictícia, baseada na supervalorização das ações de algumas empresas, lucros abusivos, superprodução, exploração do trabalhador, barateamento da mão-de-obra, aumento do desemprego, que levavam a camada pobre e trabalhadora a instaurar um estado de tensão permanente tendendo a manifestações violentas. Martí critica essa industrialização artificial norte-americana:

Mermado el consumo de afuera y las ganancias de los ferrocarriles, lo estrechan éstos todo: los dividendos de sus acciones, la producción de sus minas de carbón, los saláries de los mineros. Y como el mismo sistema erróneo de altos derechos, que permitió la creación violenta de industrias nacionales y vehículos sobrantes de transporte, y causa hoy el exceso de producción invendible a un alto precio, mantiene también alto el costo de vida, - resulta ahora que los recursos para satisfacer ésta, decrecen sin que hayan decrecido en el mismo nivel sus necesidades.

A esto se junta un vicio mercantil que trae aparejada, con el provecho de unos pocos, la ruina pública: y éste es la hinchazón de los valores por sobre su umportancia real, producida por las habilidades y violencias de la especulación: de cuyo pecado comercial se padece hoy aquí tan gravemente que es una obra de beneficencia asentar esta enseñanza económica: -no produce ningún provecho a un país vender dentro, ni fuera de sí sus títulos de riqueza por más de su valor real.

El valor real a la larga se impone, casi siempre de un modo súbito y violento, y todo el orden falso de existencia edificado

⁸⁴ MARTÍ, 1975, v. X, p. 84.

sobre estos valores huecos, viene a tierra, como una casa que toma dinero para negociar.

Hincha la especulación los títulos de riqueza contizables en Bolsa, fuera de toda relación con el producto real de la suma de riqueza que representan, y se crea así todo un mundo mercantil vacío.⁸⁵

Martí não negava os benefícios de uma economia voltada ao crescimento industrial, porém acreditava que o crescimento industrial de um país devesse passar por alguns pré-requisitos, entre eles, o de estar em harmonia com a produção de matérias-primas nacionais. Martí defendia o que chamava de “indústrias naturais”, ou seja, indústrias fundamentadas em necessidades que o próprio país poderia suprir. Uma indústria que teria como base a produção mineradora e, principalmente, a produção agrícola nacional. Ou seja, para que fosse viável, a indústria nacional devia ser antecedida por uma produção agrícola nacional, dependendo apenas de recursos nacionais. Num artigo em que critica as tentativas de industrialização dos países hispano-americanos nos moldes da indústria norte-americana, produzindo produtos semelhantes aos Estados Unidos, propõe um caminho para a futura industrialização do México:

!Qué bueno fuera que, con ojo seguro, los acaudalados del país se diesen a ayudar las verdadera industrias de México, que no son las imitaciones pálidas, trabajosas y contrahechas de industrias extranjeras, sino aquellas nacidas del propio suelo, que ni para nacer ni para vivir necesitan pedir prestado el alimento a pueblos lejanos, sino que trabajan de cerca e inmediatamente los productos propios! (...) pueblos nuevos, sin los beneficios, crisoles y tamices de la experiencia, que depura y decanta, y deja lo útil, sino con los hervores, prisas y ceguedades de la mocedad, pagada de lo premioso, fantástico y brillante; pueblos nuevos sin facilidades mecánicas generales, ni habilidad hereditaria, ni grandes organismos industriales que favorezcan la producción, ni comodidad geográfica, ni

⁸⁵ Ibidem, v. X, p. 303.

posibilidad racional para enviar a distancias considerables, por vías caras, produtos imperfectos, a luchar en los mercados donde éstos se dan naturalmente perfectos, sin transportes que los graven ni viaje que los deteriore, y más baratos; pueblos nuevos sin abolengo, ni vecindades ni constitución industriales, no pueden producir ventajosamente industrias que vienen siendo el patrimonio, necesidad espoleadora y ocupación secular de países poco fértiles, donde la pobreza de la tierra aviva el ingenio; de países constituidos industrialmente, de manera que el arte mismo es torcido a los propósitos de la industria, y las escuelas, los talleres, las leyes mismas, talladas de manera que coadyuven a las grandezas y facilidades industriales. (...) Es imposible, por otra parte, que un gran territorio agrícola y minero no sea también un gran territorio industrial. Es imposible que tan gran reino vegetal no traiga en su diadema toda de joyas nuevas, industrias propias y originales.⁸⁶

No trecho acima, encontramos um discurso que mescla afirmação e negação. É claro que Martí não nega os benefícios que o desenvolvimento industrial poderia promover no México, porém aparece nesse discurso uma visão de ascensão escalonada de diferentes povos rumo ao desenvolvimento. O México e os demais países da América Hispânica são classificados nesse artigo como “povos novos” sem experiência, caracterizados pelo “fervor”, “pressa” e “cegueira da mocidade”, não conseguindo enxergar as diferenças históricas e de contextos entre essa realidade e a realidade de povos já experientes, em que a produção industrial se dava numa “perfeição natural”, sugerindo que os “povos novos” teriam um longo caminho a trilhar, até alcançar a maturidade industrial, devendo, por isso, voltar-se a um outro tipo de indústria, que não tentasse imitar a produção madura de países constituídos industrialmente.

⁸⁶ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 27.

Nesse artigo, aparece também certo determinismo, pois os países constituídos industrialmente eram aqueles em que a “[...] indústria tinha se tornado a ocupação secular de países pouco férteis, onde a pobreza da terra haveria avivado a inventividade”. No pensamento martiano, as condições naturais de cada país tinham forte influência em seu povo e em sua história e, dessa forma, cada país teria uma “natureza” própria, um “espírito” próprio, como uma vocação a qual não pudesse ou ao menos não devesse fugir. Não é estranho que possamos encontrar, em passagens da obra martiana, frases como esta: “Oh! a oír nuestro voto, junto a cada cuna de hispanoamericano se pondría un cantero de tierra y una azada”.⁸⁷ A fertilidade e a riqueza natural dos países hispano-americanos mostravam outros caminhos, outras possibilidades a seus habitantes, diferentes daquelas “[...] de países pouco férteis, onde a pobreza avivava a inventividade”. A agricultura seria, nessas terras, o caminho viável para outras experiências, inclusive a industrial.

Para Martí, mais importante que a introdução da industrialização seria a adequação da economia à “vocação” econômica nacional. Nesse aspecto, o México que, assim como tantos outros da América Hispânica, apresentava uma vocação agrícola e mineradora, se tornaria “naturalmente” e no futuro um país industrial. Contudo, como parte de “povos novos”, o México devia antes, como condição para uma indústria viável, desenvolver sua potencialidade agrícola. Era o “reino vegetal” que, no futuro, traria, como consequência de seu

⁸⁷ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 286.

desenvolvimento, as indústrias própria e originais, num discurso que tenta mostrar que a industrialização seria a consequência lógica do desenvolvimento agrícola. Assim, nas repúblicas hispano-americanas, a agricultura precederia a indústria, devendo ser seu principal objetivo: “Tierra, cuanta haya debe cultivarse: y con varios cultivos, jamás con uno solo. Industrias, nada más que las naturales y directas”.⁸⁸

Dessa forma, o desenvolvimento agrícola, baseado no equilíbrio interno entre o consumo e a produção, era o principal meio de garantir a estabilidade econômica dos países da América Hispânica. Em artigo sobre a economia mexicana, de 1875, Martí demonstra sua crença na agricultura como produtora de riquezas:

Siempre vive el vivo, y siempre produce y fructifica la generosa madre tierra. Fluctúa y vacila el crédito, y síguello en sus decaimientos el comercio: la tierra nunca decae, ni niega sus frutos, ni resiste el arado, ni perece: la única riqueza inacabable de un país consiste en igualar su producción agrícola a sus consumo. Lo permanente bastará a lo permanente. Ande la industria perezosa: la tierra producirá lo necesario. Debilitase en los puertos el comercio: la tierra continuará abriéndose en frutos. Esta es la armonía cierta. Esta es previsión sensata fundada en un equilibrio inquebrantable.⁸⁹

Para os países hispano-americanos com potencial agrícola, o desenvolvimento de uma economia baseada na pequena propriedade da terra deveria ser tratado como principal vocação econômica, pois, para Martí: “La tierra es la gran madre de la fortuna. Labrarla es ir derechamente a ella. De la independencia de los

⁸⁸ Ibidem, v. X, p. 197.

⁸⁹ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 310.

individuos depende la grandeza de los pueblos. Ventorosa es la tierra en que cada hombre posse y cultiva un pedazo de terreno”.⁹⁰

Em “La América Grande”, o desenvolvimento do subcontinente está intimamente ligado ao desenvolvimento agrícola:

Se entrevé la América Grande; se sienten las vocês alegres de los trabajadores; se nota um simultâneo movimiento, como si las cajas de nuevos tambores llamasen a magnífica batalla. Salen los barcos cargados de arados: voelven cargados de trigo. Los que antes compraban tal fruto en mercados extranjeros, hoy envían a ellos el fruto sobrante. Se opera en silencio una revolución formidabel. Sale de lo común el número de máquinas agrícolas que de los Estados Unidos están yendo, buque tras buque, a los países de la América del Sur. No sale buque que no las lleve. Buenos Aires acaba de hacer abundante provisión de maquinaria de cosechar; Uruguay no le va en zaga.

Calcúlase que Uruguay tiene por cada 500 hombres una trilladora: y en estos últimos años, estimase que han entrado en el país diecisiete mil arados de acero. De que están ocupados, no hay duda: ¡quá alba, el día que toda esa labor fecunda salga a flote! He ahí la garantía de la paz para todos nuestros pueblos: la posesión agrícola. El guerreador de oficio halla cerrada las puertas del agricultor próspero; así como en los pueblos desocupados, el agricultor sin ocupación ni porvenir se trueca en guerreador de oficio: los espíritus más ardientes y fecundos, que puestos a trabajar la tierra, le sabrían sacar maravillosos frutos, se van al logro fácil y brillante quelos combates y las contiendas políticas prometen.

Ya se espera con gozo la obra imponente de esos diecisiete mil arados de acero que rompen ahora las fértiles tierras uruguayas. La vid crece allí de manera, y dan ricas uvas, que, con poca labor de vinería, van a obtenerse sólidos y gratos vinos.

Pero el resultado primero de esta invasión magnífica de los arados, ha sido éste: el Uruguay importaba antes toda su harina de trigo de este país: y ahora, produce en casa toda la que consume, y manda el sobrante afuera. El dinero que a otros pagaba, queda ahora en su holsa, o le es pagado.

A los niños debiera enseñárseles a leer en esta frase:

⁹⁰ Ibidem, v. VII, p. 124.

La agricultura es la única fuente constante, cierta y enteramente pura de riqueza.⁹¹

La América. Nueva York, agosto de 1883.

Ao voltar-se para a produção agrícola, os países da América Hispânica estariam realizando verdadeira revolução econômica e Martí parece poder ver, por meio dos investimentos em agricultura, a América Grande com que sonhava. A atividade agrícola, para Martí, era a mais adequada à população e às condições naturais da América Hispânica, embora, em alguns países, continuasse como atividade econômica secundária. Em “La América Grande” , Martí parece tentar revelar aos leitores a verdadeira vocação hispano-americana, com um chamado a que outros países seguissem os exemplos citados. Em outros artigos, como “Reflexões sobre os informes trazidos por chefes políticos”, de 1878, realizado para relatar e divulgar as medidas da reforma social feitas pelo governo guatemalteco, Martí expõe seu pensamento acerca da vocação agrícola da América Hispânica:

Hay propagandas que deben hacerce infatigablemente, y toda ocasión es oportuna para hacerlas. La riqueza minera de difícil y casual logro, hunde las fortunas con la misma rapidez con que las improvisa. La riqueza industrial necesita larga preparación y poderosas fuerzas, sin las cuales entraría vencida en una concurrencia múltiple y temible. La riqueza agrícola, como productora de elementos primos necesarios, más rápida que la industrial, más estable que la minera, más fácil de producir, más cómoda de colocar, asegura al país que la posee un verdadero bienestar. Las minas suelen acabarse; los productos industriales carecen de mercado; los productos agrícolas fluctúan y valen más o menos, pero son siempre consumidos, y la tierra, su gente, no se cansa jamás. Y como nuestras tierras fueron por la naturaleza tan ricamente dotadas,; como tenemos en todas partes a la mano este agente infatigable de producción, al

⁹¹ MARTÍ, 1975, v.VIII, p. 297.

progreso agrícola deben enderezarse todos los esfuerzos, todos los decretos a favorecerlo, todos los brazos a procurarlo, todas las inteligencias a prestarle ayuda. El mejor ciudadano es el que cultiva una extensión mayor de tierra.⁹²

Já em 1875, Martí escrevia, em “Graves Questões - Indiferença Culpável”, um diagnóstico das conseqüências da economia mineradora no México, da ineficiência agrícola, da pouca e antimoderna agricultura mexicana, praticada por “ignorantes” e indígenas, mostrando-se angustiado diante da cultura de “espírito mole” dos mexicanos que tardando em desenvolver uma economia agrícola, tinham como alicerce econômico, uma riqueza accidental, vivendo no limiar de um tempo de escassez de metais e conseqüente pobreza de um povo “vagabundo e preguiçoso”:

Vive un pueblo de lo que elabora y de lo que extrae. México es en la fabricación trabajosísimo; en el cultivo, desarreglado y escaso; en cuanto a lo que extrae, extrae en verdad mucho, y esto lo compensa en parte de no extraer siempre bien. Pero es la riqueza minera bien que pasa o disminuye; y el pueblo, vidas que han de quedar y que constantemente aumentan. Lo permanente no puede confiar en lo fugitivo. Es la riqueza minera tal, que enriquece sobre todo encomio a algunos, sin que estas súbitas exaltaciones de los pocos, favorezcan y se distribuyan bien entre la masa común: vive ésta de lo sólido e inmediato: el labrador, de los dones de la tierra; el costeño, de la navegación que mantiene el tráfico.

Dícese antes, y es verdad cumplida. México se sostiene merced a los metales protectores que conserva dormidos en su ceno: sólo esta riqueza accidental equilibra la pobreza creciente de los medios de vida que le restan, y el metal decae, y la industria no crece, y el comercio favorece más al extranjero que a nosotros. Y el mal sube y aprieta, y los dormidos no se despiertan todavía. El gobierno guía, encamina; pero ni crea hombres, ni despierta soñolientas aptitudes. Salva conflictos entre lo que existe; pero para ello es preciso que exista algo. Asienta reglas; pero es fuerza para esto que haya algo que dirigir y regular. Contiene y

⁹² MARTÍ, 1975, v.VII, p. 161-169.

maneja las fuerzas, pero no puede hacerlas surgir de un pueblo vagabundo y perezoso.

Se vive de las minas: la plata decae.

Se vive de la agricultura; la escasísima agricultura de México en nada progresa: cigarra imprevisora, a menudo sorpréndela el invierno, y extenuanla hambre y desnudez: trabaja lo diario: ¿qué hará cuando lo diario falte? Consúmese sobre esta tierra mucho más de lo que la tierra produce – única riqueza real: ¿qué compensa este exceso de consumo?

Hoy, las minas, - lo eventual parecedero. Pero ¿qué lo compensará de aquí a algunos años, si la plata continúa decayendo? Fuerza es, pues, prevenir la situación peligrosísima que se adelanta, y para que la producción baste al consumo, ir pensando que este equilibrio es necesario, que esta armonía no puede alterarse, que esta riqueza existe siempre, que la tierra produce sin cesar.

Si los que en ella viven quieren librarse de miseria, cultívenla de modo que en todas épocas produzca más de lo necesario para vivir: así se basta a lo imprescindible, se previene lo fortuito, y, cuando lo fortuito no viene, se comienza el ahorro productivo que desarrolla la verdadera riqueza.⁹³

Nesse artigo crítico sobre a economia mexicana, Martí apresenta a economia baseada na mineração como “riqueza accidental”, não tendo o mesmo poder que a riqueza agrícola teria para equilibrar produção e consumo nacional. Contudo, a agricultura existente também parece não ser a agricultura “sana” defendida por Martí, pois conta apenas com os “dons” da terra, estando longe da agricultura desenvolvida por meio da utilização de tecnologias e equipamentos agrícolas modernos, defendida por Martí em “La América Grande”. A agricultura do México, atrasada e rudimentar, é comparada com a cigarra preguiçosa, num contexto em que o governante, que deveria exercer função de “equilibrar forças econômicas”, “criar regras para a produção e comercialização”, “guiar” e “encaminhar” os indivíduos sobre os melhores caminhos e recursos para a produção, permanece

⁹³ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 309-310.

sem função, pois o problema mexicano, além da mineração, parece ser o “povo dormido”, “vagabundo” e “preguiçoso”.

A recusa da vida como agricultor ganha um caráter moralmente depreciativo nos discursos martianos, ao passo que a vida no campo tem um efeito moral sobre os agricultores, pois o sentimento de propriedade poderia trazer ao agricultor a consciência de sua responsabilidade como cidadão. Como já demonstramos, ao tratar o artigo em que descreve os benefícios da introdução da atividade agrícola em tribos indígenas norte-americanas, Martí acreditava que a pequena propriedade traria não somente o crescimento econômico, mas também o crescimento do próprio indivíduo que, trabalhando a terra, cresceria como homem à proporção que visse crescer os frutos do seu trabalho. Em Martí, o homem do campo cresceria à medida que nele surgissem novas necessidades.

Em sua tese de doutoramento “Os homens já se entendem em Babel: *mito e história da América em Oliveira Lima, José Enrique Rodó e José Martí*”, Fábio Muruci comenta a grande influência do agrarismo norte-americano no pensamento de Martí. Segundo o autor, para os agrarianistas norte-americanos, organizados em torno da figura de Thomas Jefferson, a pequena fazenda seria um espaço de exercício da vida independente, característico da situação de “fronteira”, em que muitas propriedades agrícolas existiriam sem o apoio do Estado. Como radicais individualistas, aqueles ideólogos das pequenas comunidades desconfiavam do poder central e rejeitavam a interferência governamental. Lutar pela própria sobrevivência, usando para isso as armas da associação voluntária, seria em si

mesmo um trabalho de pedagogia política voltado para a autonomia do indivíduo, contra a tutela das forças da tradição e da convenção em que a posse da propriedade seria um instrumento indispensável para o pleno exercício da soberania de si.⁹⁴

Igualmente, Martí vê, na agricultura, um potencial pedagógico transformador, mas diferente dos agraristas jefersonianos. Acreditava na necessidade de intervenção do Estado como regulador do mercado, incentivador e dinamizador dos instrumentos necessários para o crescimento econômico. Da mesma forma, defendia a necessidade de educação agrícola voltada ao camponês “ignorante” e ao indígena. A agricultura, com sua função pedagógica, não seria suficiente para “despertar” os povos dormidos de *Nuestra América*. A tomada de consciência dos benefícios agrícolas pela população necessitava de apoio governamental, por meio da educação agrícola. No mesmo artigo aqui citado sobre o México, Martí expressa sua indignação diante do que ele enxergava como resistência do povo mexicano à atividade agrícola:

¿A que encomiar las fuerzas con que la tierra mexicana brinda a los que a ella acuden? Puso la naturaleza oro acabable en sus altísimas montañas, y riqueza imperecedera abundantísima en la feraz superficie de sus campos. Blando el clima, dócil la tierra, rico el fruto, ¿por qué la mano perezosa no acaricia este seno materno, que le ofrece esas venturas materiales, sin las que nada se goza bien ni saborea? Si la tierra espera y oye, ¿por qué no hemos de bajar la mano amiga hasta la tierra? Fueran arados y voluntad cada una de las palabras nuestras; es el consejo estéril, cuando no resulta del práctico ejemplo:

⁹⁴ SANTOS, Fabio Muruci dos. *Os homens já se entendem em Babel: mito e história da América em Oliveira Lima, José Enrique Rodó e José Martí*. 2004. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

mueren estas tristes verdades en los dobleces del periódico, que por la miserable condición de nuestras masas no llegará ciertamente a ser leído ni entendido por ellas. Miran el daño los pocos que leen; pero fíalo todo a la fortuna el muelle espíritu de México; sábelo y no lo evita: míralo, y no se levanta. No estriba el amor patrio en afianzar la libertad: estriba en labrar un pueblo en que la libertad se afiance. Imaginativo por esencia, más crea nuestro pueblo en la fantasía que en lo real: la raza madre está bruta, y la raza occidental tiene hábitos mortales de señorío y de pereza, sin pensar que nadie está más cerca de lo servil que el que tiene la costumbre de ser dueño. La esclavitud contagia: hace sus siervos la miseria a costa de la olvidada dignidad.⁹⁵

A resistência ao trabalho agrícola era, na visão liberal martiana, incompreensível, e o modo de vida de grande parte da população mexicana, produzindo nada além que o suficiente para suprir as necessidades cotidianas, era, para Martí, a prova de que esse povo, contagiado pelo “espírito mole” mexicano, estava menosprezando os instrumentos de sua própria dignidade, ou seja, o trabalho agrícola. Nesse sentido, o acesso à propriedade da terra não era suficiente para remover o caráter “preguiçoso” e “servil” do mexicano. Visto que o elemento ocidental estaria, segundo Martí, “[...] tomado por hábitos mortais de senhorio e preguiça”, e o elemento nativo estava ainda “bruto”, era preciso um “sacodimento” submetendo a população a uma transformação de expectativas e objetivos, que não viria somente do contato com a propriedade, mas da incisiva educação agrícola, do incansável convencimento da população sobre a importância dessa atividade:

Naturaleza y composición de la tierra, y sus cultivos; aplicaciones industriales de los productos de la tierra; elementos

⁹⁵ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 309-310.

naturales y ciencias que obran sobre ellos o pueden contribuir a desarrollarlos: he ahí lo que en forma elemental, en llano lenguaje, y con demostraciones prácticas debiera enseñarse, con gran reducción del programa añejo, que hace a los hombres pedantes, inútiles, en las mismas escuelas primarias. Alzamos esta bandera y no la dejamos caer. – La enseñanza primaria tiene que ser científica.

El mundo nuevo requiere la escuela nueva.

Es necesario sustituir al espíritu literario de la educación, el espíritu científico.

Debe ajustarse un programa nuevo de educación, que empiese en la escuela de primeras letras y acabe en una Universidad brillante, útil, en acuerdo con los tiempos, estado y aspiraciones de los países en que enseña: una Universidad, que sea para los hombres de ahora aquella alma madre que en tiempos de Dantes y Virgilio preparaba a sus estudiantes a las artes de letras, debates de Teología y argucias legales, que daban entonces a los hombres, por no saber aún de cosa mejor, prosperidad y empleo.⁹⁶

Outra preocupação freqüente aparece nos textos martianos sobre a economia desses países: a crescente mão-de-obra imigrante. Martí via com preocupação a defesa da incorporação indiscriminada de imigrantes na América Hispânica, sempre apoiada na retórica de pensadores que viam, nesses imigrantes, filhos de culturas consideradas mais avançadas, a salvação de seus países do quadro de ignorância e selvageria da população local e, principalmente, da população indígena. Esses projetos variaram entre tentativas de branqueamento da população, até a defesa de “substituição” do nativo pelo imigrante, defendendo o extermínio indígena. Martí comenta os malefícios da imigração norte-americana, alertando para o perigo do incentivo à imigração nos países da América Hispânica:

Se piden inmigrantes en muchas de nuestras Repúblicas. Los pueblos que tienen indios, deben educarlos, que siempre

⁹⁶ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 297-299.

fructificarán mejor en el país, y lo condensarán más pronto en nación y la alterarán menos, los trabajadores del país propio que aquellos que le traigan brazos útiles, pero espíritu ajeno.⁹⁷

Para Martí, o incentivo à mão-de-obra imigrante era um erro, resultado da falta de políticas de incorporação do indígena e da falta de visão daqueles que, se esquecendo do processo histórico de violência e isolamento dos povos indígenas pelos povos civilizados, não conseguiam enxergar a possibilidade de mudança dos indígenas, não assumindo sua “culpa” nesse infortúnio:

¡Y dicen ciertos caballeros de nariz canina, porque los ven infortunados y desnudos, y a veces, por culpas históricas que ahora se pagan, violentos e feroces, dicen que los indios son gente inferior, buena sólo para envainar la espada o encajar la lanza! ¡Esa es la inmigración que mejor nos estaría acaso, o ayudaría mucho a la otra: nuestros propios indios! Acá, en los Estados Unidos no tanto, que son pocos: pero nosotros, ¿cómo podemos andar, historia adelante, con ese crimen a la espalda, con esa impedimenta?⁹⁸

Nos países onde a presença do indígena era uma realidade, essa seria a mão-de-obra preferencial, mais adequada que a mão-de-obra imigrante. O indígena, entre outras vantagens, se condensaria melhor na nação. Martí encontrou no indígena a resposta para o problema de mão-de-obra nos países da América Hispânica, argumentando que a introdução do indígena nos moldes de trabalho e participação na sociedade nacional não causaria grandes alterações na cultura predominante de cada país. Para Martí, o indígena seria, nesses

⁹⁷ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 164.

⁹⁸ Ibidem, v. X, p. 272-274.

países, um novo e forte aliado rumo ao progresso, parte de uma resposta viável ao enigma hispano-americano.

2.3 O Passado Nacional e a Catástrofe Índia

Sabemos que a independência trouxe novas perguntas sobre quais seriam as características dos, agora, cidadãos peruanos, argentinos, mexicanos, fazendo ressurgir o problema que os colonizadores já haviam enfrentado, porém agora sob nova perspectiva: defendendo a importância do papel do indígena nessas novas pátrias, era preciso descobrir como se desconstruía a tradição colonial que considerava o índio como menor e dependente de proteção? Como alcançar os princípios de igualdade e responsabilidade individual propagados pelos novos Estados? É com essa ótica que analisaremos o pensamento de Martí em relação ao elemento indígena.

As partes que tratam sobre o indígena se encontram dispersas na obra martiana e aparecem, geralmente, organizadas em dois grandes núcleos, sendo o primeiro em forma de meditação geral sobre a história humana, que passa pela observação das ruínas das civilizações pré-colombianas, e o segundo constituindo referências ao papel do índio na construção dos novos países da América, emancipados da dominação espanhola.

É interessante observar que Martí, como cubano, fala de um índio ausente, visto que, em Cuba, e, em geral, nas Antilhas, a população indígena havia sido dizimada desde o Séc. XVI. Porém, na construção da história nacional e *nuestramericana*, a busca da antigüidade, de uma tradição que pudesse exaltar um passado de glória das novas pátrias trouxe, para os ensaios martianos, o tema da tragédia dos povos aniquilados:

No más que pueblos en ciernes - que ni todos los pueblos se cuajan de un mismo modo, ni bastan unos cuantos siglos para cuajar un pueblo, - no más que pueblos en bulbo eran aquellos en que con mana sutil de viejos vividores se entró el conquistador valiente, y descargó su poderosa herrajería, lo cual fue una desdicha histórica y un crimen natural. El tallo esbelto debió dejarse erguido para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la naturaleza. ¡Robaron los conquistadores una página al universo! Aquellos eran los pueblos que llamaban a la vía Láctea “el camino de las almas”; [...] los pueblos eran que no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; ¡ Sino a ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma!⁹⁹

Esse sentido de interrupção e descontinuidade histórica promovido pelo conquistador traz em si a afirmação da existência de um passado a ser resgatado, não como uma tentativa de retorno a um tempo de ouro, mas como fio de ligação capaz de legitimar e dar sustentação simbólica às novas nacionalidades. O passado indígena e a exaltação de sua grandeza tinham o poder de dotar as repúblicas da América Hispânica de um passado que era independente do elemento colonizador, dando sentido à autonomia das novas nacionalidades.

⁹⁹ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 332.

Esse discurso martiano, porém, traz, ao mesmo tempo, a idéia de interrupção, de um tempo que finda com a ação do conquistador. As raízes desses “povos em bulbo” foram cortadas, não sobrando nem o “talo esbelto” que poderia garantir sua sobrevivência, numa imagem discursiva que passa a impressão de corte no processo histórico do elemento indígena. Assim, o passado grandioso dos “povos aniquilados” parece desligado do presente e, da mesma forma, do indígena do presente. Que representação caberia, então, ao indígena vivo, uma vez que seu processo histórico foi cortado “no bulbo” e nada mais se podia ver dessa civilização. Também a escrita parece fazer parte dessa idéia de separação e diferenciação entre a representação do indígena do passado e o do presente: “Aquellos eran los pueblos que llamaban a la via Láctea el camino de las almas”.¹⁰⁰

Essa exaltação do passado indígena, como legitimador do pensamento autonomista hispano-americano, esteve presente desde o Séc. XVIII, em momentos de rechaço aos assédios europeus. No México, por exemplo, os pensadores que representaram o movimento *criollo* atuaram em frente à crítica espanhola, que os considerava primitivos e indolentes, desenvolvendo um discurso baseado na idéia de exaltação do passado indígena, assim como de sua arte, literatura, inventividade. Firmava-se, também, já nesse período, uma retórica de reconstrução após uma catástrofe, pois se baseava no direito ancestral

¹⁰⁰ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 332.

dos *criollos* em ocupar postos de governo por seu trabalho junto aos jesuítas, na evangelização e reconstrução cultural posterior à violência da conquista.¹⁰¹

Diante do pensamento conservador, que defendia que o passado americano havia começado com a colonização, a resposta de alguns *criollos* foi a tentativa de conseguir representações da nacionalidade em algo anterior a esse período, buscando um sentido de continuidade a ser retomado após um período acidental de uma catástrofe que interrompe o crescimento e a maturação natural desses “povos em bulbo”. Contudo, esse discurso, que tinha como objetivo estabelecer símbolos que pudessem formar um corpo de elementos que desse autenticidade e originalidade às novas repúblicas, em sua grande maioria, não ultrapassava o simbólico, visto que a volta a um passado indígena, além de impossível, não era desejada, não havendo qualquer intenção de manutenção de aspectos culturais indígenas, sendo necessário conquistar, em relação ao elemento indígena, apenas seu passado.

Desde Bolívar, podemos observar essa tradição ambígua em relação ao indígena, ao mesmo tempo utilizado como legitimador da liberdade republicana por meio de sua história passada e como símbolo de irracionalidade. Analisando seus discursos, Pagden afirmou que, em Bolívar, o apelo à imagem de impérios indígenas mitológicos era inquietante. No contexto vivido por Bolívar, todas as tentativas para reviver o simbolismo político do mundo indígena, por razões

¹⁰¹ FLORESCANO, Henrique (Comp.). **EL patrimonio cultural de México**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 73.

óbvias, eram confinadas ao México e ao Peru. Entretanto, como Bolívar era consciente, elas poderiam ser generalizadas dentro de uma popularizada demanda para a liberdade, não em nome do “povo” ou “cidadãos”— estes com prestígios suficientes para se engajarem totalmente no processo político – mas em nome dos índios e mestiços oprimidos.

Segundo Bolívar, o que a insurreição de Tupac Amarú e a revolta de Hidalgo-Morelos simbolizaram aos líderes de movimento de independência na América do Sul foi um patriotismo irracional baseado num passado selvagem e ilusório, estimulado por um catolicismo radical e fanático. Na prática, isso também levou ao o que Bolívar mais temia: anarquia seguida por uma eventual tirania. Era verdade que, para ele, os indígenas poderiam transformar-se na imagem do amor de liberdade natural e insuperável, mesmo pela resistência contínua ao conquistador europeu, evidência de que um povo que amasse a independência, no final, a conquistaria. Mas, segundo Pagden, é relevante que o indígena que Bolívar escolheu para elogiar foi o nômade Araucan do Chile, cujas sociedades ele caracterizou como “repúblicas intensas”, precisamente porque elas nunca foram totalmente “reduzidas” pelos espanhóis, em vez dos astecas ou dos incas. Porém, nessa análise bolivariana, nenhum indígena poderia figurar como o líder espiritual de uma república futura, prevalecendo, em seus discursos, a imagem do indígena

como uma massa despolitizada e essencialmente dócil, violentada pela conquista e que só desejava descanso e solidão.¹⁰²

Podemos encontrar, nos discursos de Bolívar, um exemplo do discurso da “Herança Colonial”, em que, em algumas passagens, as massas são vistas como incapazes de participar de uma revolução, e os índios tidos como apáticos. Em Bolívar, os aspectos da herança colonial estavam impregnados na sociedade, de maneira que, em seu Discurso de Angostura (1819), pronunciado ao Congresso Constituinte Venezuelano, convocado por ele, afirma que o “furacão revolucionário” que, inicialmente, havia ajudado a levantar, agora era, em sua visão, uma ameaça de destruição para a Venezuela. Nesse discurso, volta-se, mais uma vez, ao caráter despótico do regime colonial que submeteu e condenou o povo americano “[...] al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio” afirmando sobre tais sociedades que “[...] no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud”.¹⁰³ O passado colonial havia deixado como herança a falta de sabedoria, de virtude e de capacidade para participar do poder e, como resposta óbvia, seria preciso frear a participação popular, pois, caso contrário, o resultado seria o caos social.

Isolado de um passado ibérico ou mesmo especificamente americano, Bolívar e aqueles que gostavam dele foram obrigados a imaginar os Estados, na esperança

¹⁰² PAGDEN, Anthony. **Spanish imperialism and the political imagination**: studies in European Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830. London: Yale University Press, 1990. p.138.

¹⁰³ BOLÍVAR, Simón. *Obras Completas*, v. I, p. 168-172. apud BRADING, David A. **Orbe Indiano**: De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867. Tradução de Juan José Utrilla. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 659.

de que uma escrita quase fantástica pudesse justificar o passado e autorizar as esperanças sobre o futuro. Segundo Pagden, tanto Bolívar como um grande número de observadores contemporâneos notaram que a Constituição da América espanhola foi muito diferente da América do Norte britânica. Para esses pensadores, o mérito da Constituição Norte-Americana estaria nas bases que havia estabelecido para a prática política, ligando os direitos individuais aos direitos gerais como forma de constituir o desejo comum, estabelecendo uma sociedade sem jacobinismo, sem o terror. Dentro dessa defesa, a população não poderia resistir às virtudes de tal constituição.¹⁰⁴

Ainda segundo Pagden, Bolívar era, às vezes, terrivelmente consciente de que a América Britânica e Espanhola eram lugares culturalmente bem distintos. Ao fazer sua revolução e esboçar sua Constituição, os americanos-ingleses foram capazes de fazer uso de uma tradição política “liberal”, visto que já possuíam certa experiência de autogoverno. Os hispano-americanos, em oposição, nunca tiveram qualquer experiência de governo direta, sendo-lhes negado o que Bolívar chamava de “tirania ativa” – o direito, garantido, por exemplo, no mandarinato chinês, de participar no despotismo – e, conseqüentemente, não possuíam identidade política.¹⁰⁵

Resumindo, na concepção de Bolívar, a “catástrofe da Herança Colonial” estava em que todas as esperanças dos americanos daquele longo período haviam sido

¹⁰⁴ PAGDEN, 1990, p.141.

¹⁰⁵Ibidem, p.139.

ditadas pela Espanha e, em consequência, haviam feito a população indiferente à honra e à prosperidade nacional. Não havia, nesse meio, nenhuma virtude política que caracterizasse a república verdadeira, nenhuma consciência de serem membros de uma comunidade autogovernada.

As observações de Pagden sobre a necessidade de criar “fantasias” discursivas são relevantes ao tratarmos o indígena em Martí, pois, como tentaremos demonstrar em nossa pesquisa, esteve presente em Martí uma tensão entre a realidade do indígena das últimas três décadas do Séc. XIX e a representação do passado indígena como legitimador da identidade das repúblicas da América Hispânica, bem como entre o indígena real e o indígena desejado por Martí, ou, ainda, entre a realidade da população indígena em Repúblicas hispano-americanas daquele momento e as representações benéficas, quase inocentes, feitas por Martí sobre a política indigenista de tais países.

Voltando ao debate sobre a imagem de catástrofe e caos social, nos escritos do pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento, a representação da história era quase um sinônimo de busca pela modernização, e a catástrofe era personificada pelo caudilhismo que interrompeu o progresso iniciado com o elemento colonizador e desarticulou a unidade nacional, sendo necessário controlar o irracional da barbárie, para reorganizar, dessa forma, a homogeneidade nacional.

¹⁰⁶ RAMOS, 1989, p. 25.

Reafirmando a idéia de interrupção do desenvolvimento da sociedade argentina pela catástrofe simbolizada pelas “trevas” do período rosista, Maria Lúcia Prado argumenta que, em Sarmiento, esteve presente, no panorama do caos instituído pelo poder dos caudilhos, a necessidade de restauração dos pressupostos unitários e a conseqüente vitória da civilização contra a barbárie:

Na perspectiva de Sarmiento, as cidades deveriam patrocinar a vitória da civilização sobre a Barbárie. Sua explicação sobre a tomada do poder por Rosas baseava-se num entendimento da história que via as guerras da revolução argentina se desenvolvendo em duas fases: a primeira - positiva - consistia na luta das cidades contra a opressão espanhola, em favor da liberdade que levava ao desenvolvimento da civilização; a segunda - negativa - mostrava a luta dos caudilhos contra as cidades, cuja vitória significou o domínio da barbárie representada por Facundo e Rosas.¹⁰⁷

Em Sarmiento, o governo de Rosas teria iniciado na Argentina um período de caos e barbárie. Porém, sobrevive, juntamente com essa retórica, a esperança de que esse período é resultado de uma política acidental, provisória, com a perspectiva de que o localismo representado pelos caudilhos, apoiados por Rosas, seria vencido pela civilização representada pela cidade. Numa comparação com as colônias alemãs, exemplificando as características do elemento branco e as vilas nacionais de mestiços, Sarmiento é enfático:

Causa compaixão e vergonha comparar, na República Argentina, a colônia alemã ou escocesa do sul de Buenos Aires e a vila que se forma no interior: na primeira as casinhas são pintadas; a frente da casa sempre limpa, adornada de flores e arbustos graciosos; o mobiliário é simples, porém completo; a baixela, de

¹⁰⁷ PRADO, Maria Lúcia Coelho. **América Latina no século XIX: Tramas, telas e textos**. São Paulo: Edusp; Bauru: Edusc, 1999, p. 164.

cobre ou de estanho, sempre reluzente; a cama com cortinhas graciosas, e os habitantes em contínuo movimento e ação. Ordenhando vacas, fabricando manteiga e queijos, algumas famílias conseguiram fazer fortunas colossais e se retirar para a cidade a fim de gozar as comodidades. A vila nacional é o reverso desta medalha: crianças sujas e cobertas de farrapos vivem com uma matilha de cães; homens estendidos pelo chão na mais completa inércia; o desasseio e a pobreza por toda parte; uma mesinha e bancos como único mobiliário; ranchos miseráveis como habitação, e um aspecto geral de barbárie e desleixo os tornam notáveis.¹⁰⁸

A luta de Sarmiento para controlar o “acidente”, advindo da catástrofe do caudilhismo que levou a sociedade argentina a ser dominada pelo irracional e pela barbárie, está em exaltar e recuperar os hábitos e instituições europeizados das cidades argentinas. Assim, lembrando a educação de San Juan, que se assemelhava à das escolas holandesas, Sarmiento conclui:

Esta é a história das cidades argentinas. Todas elas têm que reivindicar **glórias, civilização e notabilidade passadas. Agora o nível barbarizador pesa sobre elas.** A barbárie do interior chegou a penetrar até as ruas de Buenos Aires. De 1810 a 1840 as províncias que encerravam em suas cidades tanta civilização foram demasiado bárbaras para destruir com seu impulso a obra colossal da revolução da independência. Agora que nada lhes resta do que tinham em homens, luzes e instrução, o que será delas? A ignorância e a pobreza, que é a consequência, estão como as aves de rapina esperando que as cidades do interior dêem o último suspiro para devorar sua presa, para transformá-las em campo, estância. Buenos Aires pode voltar a ser o que foi, porque a civilização européia é tão forte ali que, apesar das brutalidades do governo, há de sustentar-se. Mas as províncias se apoiarão em quê? Dois séculos não serão suficientes para trazê-las de volta ao caminho que abandonaram, desde que a geração presente educa seus filhos na barbárie que a atingiu. Perguntamos agora por que combatemos? **Combatemos para trazer as cidades de volta** à vida própria.¹⁰⁹

¹⁰⁸ SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: civilização ou barbárie. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 72.

¹⁰⁹ SARMIENTO, 1997, p. 124-125, grifos nossos.

A função ordenadora, diante do caos do elemento nativo, está em trazer de volta às cidades orientações fundamentadas em características da civilização européia. A glória passada digna de lembrança não estaria no elemento indígena ou mestiço, tendo a história argentina, ao que parece, seu início com a luta do elemento branco e afeito à cultura européia, durante o período independentista. Nesse discurso, esta é a primeira fase da história argentina, a fase positiva, do desenvolvimento das cidades e luta contra a opressão espanhola. Esse momento, interrompido pela barbárie, seria resgatado, sendo o fio de ligação entre o passado exaltado e o futuro desejado, estabelecendo, dessa forma, certa continuidade entre o passado e o futuro.

Em Martí, a catástrofe se mostra não pela barbárie do elemento local, mas pela violência colonizadora, civilizadora, que impossibilitou a visão de “la obra entera y florecida de la naturaleza”, através da opressão colonial que “descargó su poderosa herrajería” sobre o elemento indígena.

A diferença entre o pensamento de Sarmiento e o de Martí se dá de tal modo, que o que o primeiro apresenta como elemento “acidental” diante do projeto nacional, qual seja, a influência dos elementos políticos locais, para Martí, aparece como principal elemento capaz de simbolizar a construção e a valorização das novas nacionalidades. O discurso sobre a catástrofe hispano-americana, que, em Sarmiento, é representado pela influência dos fatores locais, e, em Martí, é o resultado da aplicação de políticas estrangeiras na construção das nacionalidades, tomou corpo na oposição discursiva civilização x barbárie, que intensificava o

debate na tentativa de responder qual seria a solução para o enigma hispano-americano. Todavia, devemos lembrar que o discurso martiano, em relação à autenticidade do elemento local e sobre a retomada desse elemento, após um período accidental, passa por um caminho tortuoso de contradições e tensões entre o simbólico e o real e, por isso, nas próximas páginas, a análise de Martí se concentrará em demonstrar quais os limites de seus discursos diante da participação do elemento nativo na sociedade hispano - americana e como crítico dos valores ocidentais.

Como já tratamos, influenciados pelas idéias de Herder,¹¹⁰ e, mais tarde, por Herbert Spencer, boa parte dos políticos e intelectuais hispano-americanos considerava o passado colonial contaminado pelos efeitos nocivos da miscigenação de culturas inferiores, simbolizadas pelo conceito de barbárie, como explicação para os problemas e barreiras enfrentados pelas novas repúblicas americanas. Além da miscigenação racial, também o passado colonial, com seu aspecto de imposição, era uma vergonha e um entrave para a construção dessas nacionalidades que, nesse sentido, nasciam frustradas, pois o ideal de liberdade que envolvia o pensamento nacional encontrava, no passado de três séculos de colonização, sua principal contradição. Como forma de resolver essa contenda, a

¹¹⁰ No pensamento de Herder (1744-1803), um dos precursores do romantismo alemão, a natureza haveria separado subgrupos e famílias de seres com a finalidade de melhor aperfeiçoamento do tipo respectivo, assim a miscigenação seria um retrocesso na busca desse aperfeiçoamento (HERDER, Johann Gottfried Von. Genio nacional y medio ambiente. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación**: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 27- 52).

intelectualidade passou a identificar o passado colonial com a idéia de barbárie, enquanto se voltava para outros modelos que representavam a civilização.

Sarmiento foi um dos integrantes desse grupo e, em “Facundo”, escrevia sobre duas Argentinas: a das trevas rosistas, caracterizada pelo gaúcho, pelo localismo, pelo campo, ou seja, pela parte negativa da sociedade; e outra, que se constituiria com a vitória dos liberais, da valorização do espaço urbano, dos costumes europeus, onde o elemento histórico capaz de levar adiante a nação, ou melhor, o branco civilizado, era colocado em detrimento de todos os outros. Segundo Maria Ligia Prado, em Sarmiento, a unidade nascia a partir da destruição do inimigo, que não tinha qualquer espaço reservado na nova organização, na qual “Facundo” deve ser entendido como uma mitologia de exclusão e não como uma idealização da unidade nacional.¹¹¹

Para Sarmiento, o quadro de caos que havia condenado a Argentina ao “atraso” personificado pelo gaúcho e pelo índio, era agravado por um dos males da colonização espanhola, ao ter aceitado este último, uma raça pré-histórica, quer na condição de parceiros, quer como servos. Assim, seria melhor ter feito o mesmo que os norte-americanos, que, em sua passagem para o Oeste, exterminaram os índios.¹¹² Desde os primeiros parágrafos de “Facundo”, quando explica como as condições físicas e topográficas da república argentina, juntamente com seus diversos tipos de habitantes, eram os causadores dos vícios

¹¹¹ PRADO, Maria Lígia. Introdução. In: SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: civilização ou barbárie. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 32.

¹¹² SARMIENTO, 1997, p. 32.

do país, refere-se ao fator étnico para explicar a má utilização dos recursos fluviais que poderiam favorecer a indústria, o comércio e o transporte:

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas que mezclándose forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas. En las campañas de Córdoba y San Luis predomina la raza española pura [...]. En la campaña de Buenos Aires se reconoce todavía el soldado andaluz [...]. la raza negra, casi extinta ya, excepto en Buenos Aires, ha dejado sus zambos y mulatos [...]. Por lo demás, de la fusión de estas tres familias, ha resultado un todo homogéneo que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial [...]. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígena que hizo la colonización. Las razas americanas viven de la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido.¹¹³

Nessa passagem, as características culturais da população argentina são apresentadas como o “resultado desgraçado” da incorporação do indígena na sociedade colonial, por meio de miscigenação. Esse “resultado desgraçado” é parte da constatação da catástrofe, do caos vivido pela Argentina no Séc. XIX. Nesses discursos, duas Argentinas existiam numa tensão que personificava a própria ambigüidade do autor entre a modernização desejada e a sociedade “atrasada”, entre a civilização e a barbárie em que vivia:

En la Argentina, se ven a un tiempo, dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad media, otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades; el otro en las campañas.¹¹⁴

¹¹³SARMIENTO, 1915, apud PEREZ, José H Garrido. O Sarmiento o Martí: en la encrucijada ideológica de la América Latina. **Anuario del Centro de Estudios martianos**. La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 17, p. 313, 1994.

¹¹⁴SARMIENTO, 1915, apud PEREZ, 1994, p. 320.

Para Sarmiento, a única forma para resolver a tensão entre a cidade e o campo, a civilização e a barbárie, era o triunfo do modelo norte-americano de civilização. Já em Martí, permanece o discurso de negação dessas políticas, em que o foco da “catástrofe” dos países da América Hispânica era situado no predomínio de políticas estrangeiras, na falta de adaptação política à diversidade característica das novas repúblicas, na ausência de uma política indigenista eficaz:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en las Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india.¹¹⁵

Assim, enquanto, em Martí, a República nativa é exaltada com suas selvas novas, em Sarmiento se perpetua a nação dual. Como solução para a catástrofe rural, Sarmiento propõe o incentivo à imigração e o extermínio do atraso, ou seja, do elemento indígena e gaúcho, o que realizará durante sua atuação política, promovendo campanha contra gaúchos e índios.¹¹⁶

Martí, assim como Sarmiento, também via na sociedade hispano-americana uma formação dual. Porém, diferente do argentino e seu par oposto civilização/barbárie

¹¹⁵ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 17.

¹¹⁶ Durante sua presidência (1868-1874), Sarmiento promoveu campanha sistemática contra as últimas *montoneras* federalistas e preparou as definições da atuação do Estado contra os índios, que culminaram com a chamada “Campanha do Deserto” em 1880, que, definitivamente, empurrou os remanescentes indígenas para o extremo sul do País (SARMIENTO, 1997. p. 39).

ou campo/cidade, na concepção martiana, a dualidade se encontra entre os elementos naturais e autóctones, resultantes dos diversos elementos culturais formadores da sociedade americana e, de outro lado, os que considerava como “letrados artificiais” ou “redentores bibliógenos”, que viam a salvação do continente no livro importado, sem considerar os fatores reais dessas sociedades.

Segundo Eugênio Resende de Carvalho, o discurso martiano aponta a necessidade de superação desse esquema histórico que sustentava a oposição civilização/barbárie, em que a barbárie era associada ao passado e a civilização ao futuro, com uma visão de história como marcha ascendente e finalista.¹¹⁷ Concordamos com Carvalho, ao apontar o desejo martiano na superação da oposição civilização/barbárie, porém acreditamos que, também em Martí, há certa hierarquia que dá ao elemento “civilizado” um grau de superioridade sobre o indígena, visto que, ao defender que “não mais que povos em bulbo” eram os povos indígenas pois “nem todos os povos se firmam em um mesmo tempo”, acaba tomando como referência povos já desenvolvidos, ou seja, existe um ideal de desenvolvimento que tais povos não haviam alcançado e que alcançariam com o tempo, porém a existência de uma hierarquia entre as diferenças culturas não implicava, para Martí, a exclusão ou esquecimento dos fatores autóctones, o que inviabilizaria a caminhada desses “povos em bulbo” rumo ao seu desenvolvimento:

Por eso el libro importado há sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados

¹¹⁷ CARVALHO, Eugênio Rezende de. **América para a humanidade**: o americanismo universalista de José Martí. Goiânia: Editora UFG. 2003. p. 231.

artificiales. El mestizo autóctono há vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.¹¹⁸

Numa clara referência e oposição à obra de Sarmiento, o que se pretende é a defesa da necessidade de governos e projetos que levassem em conta a especificidade dos elementos e processos históricos formadores das nacionalidades hispano-americanas, visto que, nesse momento, prevalecem os modelos estrangeiros que tentam dar conta do “caos” hispano-americano com políticas inapropriadas à realidade local, sendo, assim, fictícias, conhecimento inválido, concluindo, falsa erudição:

Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa o inerte, se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿ Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Dantzig.¹¹⁹

O pensamento martiano, longe de pretender a volta de um suposto primitivismo, se fundamentava nos princípios liberais de progresso, liberdade, individualismo e desenvolvimento. Todavia, partia da compreensão de que, sem o estudo e inserção dos elementos peculiares dessas sociedades, ou seja, de seus elementos autóctones (naturais), qualquer projeto político e social estaria fadado ao fracasso.

¹¹⁸ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 17.

¹¹⁹ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 20.

Em Martí, a atitude violenta da barbárie, desse “Homem Natural”, era, antes de tudo, um sinal da inadequação das políticas implementadas nas novas repúblicas, políticas estas que continuavam desconsiderando o elemento indígena e o mestiço que tratado, com violência, respondia violentamente. Em defesa do Homem Natural e contra a idéia de seu barbarismo, Martí conclui sua idéia de governo adequado para a América Hispânica:

A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país [...]. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés [...]. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador.¹²⁰

Nessa passagem, a autoctonia defendida por Martí pode ser compreendida como a adaptação do Estado às questões locais, dependendo disso o crescimento nacional. Nessa busca por empreender repúblicas autóctones, o papel do Estado é fundamental, pois cabe ao governo o equilíbrio dos elementos naturais do País e, como entendemos, a contenção de possíveis desequilíbrios. Existe também

¹²⁰ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 17.

uma diferenciação entre governantes e governados, “o homem natural é bom e acata a inteligência superior”, como uma hierarquia intelectual saudável e benéfica, proveniente da ação desses governos “criadores”.

O “Homem Natural”, símbolo das novas repúblicas, é representado pelo homem simples, trabalhador branco, negro, mestiço ou indígena, que deve ser governado pela inteligência superior. Seria interessante pensarmos, mesmo não sendo nosso objetivo, até que ponto, nos discursos martianos, as características autóctones do “Homem natural” garantiriam sua participação na sociedade nacional e como seria essa participação.

Defendemos a existência de certa incongruência entre os discursos de exaltação e defesa de “Repúblicas Naturais” feitas por “Homens Naturais”, baseadas nos ideais liberais de igualdade e cidadania e os discursos nas quais expõe, de forma mais detalhada e menos emblemática, algumas de suas idéias sobre a ação política dos governantes e o papel do Estado.

Porém, não podemos desconsiderar que, nos discursos de Martí, todas as contribuições indo-afro-hispânicas que formavam a cultura hispano-americana eram importantes, sendo sua essência cultural representada pela mestiçagem. Desse modo, onde Sarmiento vê barbárie, Martí descobre as conseqüências de uma vida submetida à exploração; onde Sarmiento sustenta a incompatibilidade entre civilização e barbárie, Martí vê a impressionante capacidade presente nas novas repúblicas de harmonizar elementos naturais e elementos civilizadores, não

aceitando o conceito de civilização como descrição do que representa a cultura européia apenas.

Mesmo defendendo a originalidade dos povos da América-Hispânica, Martí continua tendo, como referencial de desenvolvimento, os ideais ocidentais de progresso, trabalho, desenvolvimento econômico, como veremos nos discurso que analisaremos mais à frente, ao tratarmos do elemento indígena. Ambos, Sarmiento e Martí, pensavam a construção da nacionalidade fundamentada na homogeneização cultural, porém, como demonstraremos, Martí parte para um projeto de inclusão do diverso, do “outro”, enquanto, em Sarmiento, permaneceu a idéia de homogeneização pela exclusão e até pelo extermínio do diferente.

Martí pretendia retomar o processo civilizador, superando as marcas da catástrofe da conquista, criando uma nova sociedade que conseguisse incluir todos os seus elementos, sendo preciso encontrar um fio condutor entre o passado americano e o presente multifacetado das novas repúblicas. O passado indígena passa a ser o símbolo da grandeza local, a confirmação da legitimidade e a capacidade de formação de repúblicas dignas, com passado e essência próprios.

2.4 As Ruínas Índias e a Visão do Passado de Ouro

Seguindo a tendência de outros pensadores de sua época, Martí adverte para a necessidade de desligar-se da herança colonial, porém, diferente de pensadores como Sarmiento, por exemplo, isso não se daria com a adoção de formas européias, e sim pela reivindicação do passado pré-hispânico, da antiguidade indígena.

À propósito da vontade de valorização do passado indígena que envolve os textos martianos, podemos observar o motivo do resgate do mundo indígena em sua afirmação de que os americanos que lutavam por sua independência eram “nietos de Cuauhtémoc y de Hatuey”.¹²¹ Na evocação do passado, de nomes do passado, de símbolos de resistência, Martí encontrava uma maneira de relacionar a liberdade dos povos indígenas com a liberdade diante da metrópole. Assim, já nos primeiros anos de sua vida literária, ao tratar da questão independentista, escolhe o elemento indígena como personagem desse drama pela liberdade. Esse “drama índio”, chamado “*Patria y Libertad*”, é a obra que Martí descreverá como seu testamento literário e como um drama pessoal, em carta escrita a Gonzalo de Quesada y Aróstegui, em 1º de abril de 1895, e nos mostra o forte papel simbólico do indígena nos discursos martianos.

Por libertad y dignidad luchamos
Nuestros hermanos son los que la invocan[...]
¡Libres, libres como el quetzal!
¡Libertad santa!
Patria libre... Coana...esposa mía...
la inmensa procesión que se levanta,
marca la feliz ruta del futuro.
Ya veo el porvenir que se agiganta.
Ya veo el porvenir amplio y seguro.
Hombres libres serán los descendientes
de tu amor y del mío

¹²¹ MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 151.

Y pátria y Libertad honren valientes
nietos de Cuauhtémoc y hatuey, con nobles brios.¹²²

Desde a primeira metade do Séc. XIX, foi freqüente, entre os pensadores hispânicos, a crença de que o passado histórico de sua população, escravidão espiritual (e, portanto, ideológica) pelo catolicismo teria feito a América Espanhola incompatível com a representatividade, o Governo Federal. Apesar de acreditarem na república como único modo de governo realmente moderno, prevalecia o medo de que as novas repúblicas libertadas da Espanha pudessem cair sobre despotismos locais. Dentro desse contexto de medo do elemento local, prevalece uma tradição ambígua em relação ao elemento indígena, ao mesmo tempo, símbolo da liberdade, por seu passado, e do comportamento irracional, por sua resistência diante das mudanças “benéficas” provocadas pelos novos governos.¹²³

No poema “Patria y Libertad” de Martí, por exemplo, prevaleceu a construção do simbolismo político do mundo indígena, tendo como resultado a idealização e a sobreposição da imagem do indígena amante da liberdade, com forte sentimento patriótico, como um guerreiro da pátria, esquecendo o indígena real. Num período em que o convencimento das camadas populares por elementos locais poderia representar um grande perigo à república, dando origem a novos tipos de tiranias e desordem, poemas como “*Pátria y Libertad*” (este encomendado a Martí

¹²² MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 136.

¹²³ PAGDEN, 1990, p.133.

pelo presidente da Guatemala Rufino Barrios, em 1877, o qual Martí teve que escrever num prazo de cinco dias, devido a urgência determinada pelo novo presidente quanto à sua publicação), representavam o indígena como elemento que parecia tomar para si o desejo de independência do elemento branco e do mestiço. O indígena Martino, em *“Patria y libertad”*, é o patriota que luta pela liberdade e pela independência ao lado do mestiço, tomando como seus os conceitos de liberdade e autonomia do mundo independentista. Martí se identifica e usa esse personagem guerreiro para representar seu próprio desejo de luta, chegando a derivar de si o nome do personagem Martino. Martino passa a ser, enquanto índio guerreiro, o patriota idealizado e vivido pelo próprio Martí. O que restaria de índio a esse personagem que fala como o branco, pensa como o branco e luta pela pátria?

Em *“Patria y Libertad”*, Martí parece criar uma imagem do indígena bem distante do indígena real. Isso porque, em seu ideal de promover a consolidação de repúblicas fundamentadas em princípios de igualdade, desenvolvimento individual, trabalho e progresso, era preciso tirar do indígena —elemento que servia como símbolo da originalidade das repúblicas hispano-americanas, mesmo onde sua presença não era real — os aspectos de “tradicionalismo” e de “espírito aldeão”. O indígena guerreiro Martino é a representação simbólica do indígena desejado por Martí, ou seja, do indígena transformado em cidadão.

Nesse poema, ao representar o momento independentista, Martí parece querer “resolver” a dicotomia existente entre a tradição indígena e o desejo de progresso, pois, ao afirmar que “[...] hombres libres serán los descendientes de tu amor e del mio”, referindo-se à Coana, personagem filha de espanhóis, Martí fortalece a imagem de que o desejo de liberdade do indígena estava sendo posto em prática no momento da independência da metrópole espanhola. É interessante observar, também, que dessa relação nascerão os “netos de Cuautémoc y Hatuey”, representando a união desses diferentes elementos culturais sob o símbolo do passado indígena.

Diante da tarefa de fazer renascer o sentimento de orgulho e de pertencimento ao passado glorioso e violentamente interrompido dos povos indígenas, Martí propõe uma tentativa de reconstrução literária, por vezes fantasiosa, dos elementos que testemunharam a grandeza do mundo pré-colombiano, dedicando-se a escrever várias páginas a celebrar a importância e a imponência dos monumentos dos antigos povos americanos:

No con la hermosura de Tetzcontzingo, Copán y Quiriguá, no con la profusa riqueza de Uxmal y de Mitla, están labrados los dólmenes informes de la Galia; ni los ásperos dibujos en que cuentan sus viajes los noruegos; ni aquellas líneas vagas, indecisas, tímidas con que pintaban al hombre de las edades elementales los mismos iluminados pueblos del mediodía de Italia. ¿Qué es, sino cáliz abierto al sol por especial privilegio de la naturaleza, la inteligencia de los americanos? Unos pueblos buscan, como el germánico; otros construyen, como el sajón; otros entienden, como el francés, coloren otros, como el italianos; sólo al hombre de América es dable en tanto grado

vestir como de ropa natural la idea segura de fácil, brillante y maravillosa pompa.¹²⁴

Nessa busca por um passado grandioso, capaz de dar legitimidade histórica às novas repúblicas, a relação com outras sociedades antigas evidencia certa necessidade de equiparação, de nivelamento com a história de outros povos. A exaltação do passado indígena parece não encontrar legitimidade por si mesma, necessitando comprovar sua proporcionalidade, sua paridade e até sua superioridade diante das antigas civilizações da Europa e do Egito para servir como símbolo da originalidade do mundo americano e de seu valor.

Martí tenta reconstruir elementos que vivificavam a grandeza dos monumentos dos antigos povos americanos com descrições minuciosas sobre construções e, no terreno da literatura, dedica várias páginas a celebrar textos pré-hispânicos, aparecendo em seus escritos referências ao Popol Vuh, aos livros de Chilam Balam, ao Rabinal Achí, ao Güegüence.¹²⁵

Sus Atreos y sus Niestes tuvieron los griegos, y voluble Europa; también los indios los tuvieron, y luchas entre las familias y casas rivales, que a juzgar por las escasísimas páginas interpretadas en sus letras y signos, con más lujo y pasión están contadas en sus pergaminos y sus piedras que las de Atridas y Pelópidas en el glorioso romance griego. ¡Qué augusta la Ilíada de Grécia! ¡Qué brillante la Ilíada indígena! Las lágrimas de Homero son de oro; copas de palma, pobladas de colibríes, son las estrofas índias.¹²⁶

¹²⁴ MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 334-335.

¹²⁵ Ibidem, v. XVIII, p. 335-337.

¹²⁶ Ibidem, v. XVIII, p. 337.

Essa importância dada ao passado indígena encontrará maior projeção em um dos projetos mais singulares de Martí, a revista *“La Edad de Oro”*, publicada de julho a outubro de 1889, destinada ao público infantil e escrita totalmente por ele. A publicação da revista finda quando Martí é pressionado a escrever sobre preceitos religiosos. Em *“La Edad de Oro”*, o tema índio aparece desde o primeiro número, quando ele explica ser necessário conhecer o passado histórico do homem americano. A estratégia educativa de Martí para a construção da consciência de um passado baseado na grandeza dos povos indígenas aparece em *“La Edad de Oro”*, e se dá por meio da reivindicação dos traços culturais do mundo indígena e comparação das comunidades pré-colombianas com outros povos, dentro da história universal, onde reserva um lugar privilegiado aos países latino-americanos, nos quais o elemento indígena serve para caracterizar sua presença original.

Hay grupos y símbolos que parecen contar, en una lengua que no se puede leer con el alfabeto indio incompleto délo obispo Lauda, los secretos del pueblo que construyó el circo, el castillo, el palacio de las monjas, el caracol, el pozo de los sacrificios, lleno de lo hondo de una como piedra blanca, que acaso es la ceniza endurecida de los cuerpos de las vírgenes hermosas, que morían en ofrenda a su dios, sonriendo y cantando, como morían por el dios hebreo en el circo de Roma las vírgenes cristianas, como moría por el dios egipcio, coronada de flores y seguida del pueblo, la virgen más bella, sacrificada al agua del río Nilo. ¿Quién trabajo como el encaje las estatuas de Chichón-Itzá? Adónde ha ido, adónde, el pueblo fuerte y gracioso que ideó la casa redonda del Caracol; la casita tallada del Enano, la culebra grandiosa de la Casa de las Monjas en Uxmal? Qué novela tan linda la historia de América!¹²⁷

¹²⁷ MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 338.

A exaltação do passado e desse indígena que já não vive mais quer passar ao leitor a idéia de forte ligação com algo grandioso do passado. É o indígena do passado, desse passado “em ruínas” que deve ser lembrado. A identidade indígena que se quer formar, principalmente no público infantil, parece ser construída sobre as ruínas índias.

Não há lugar, nos quatro números da revista, para um discurso de identificação da criança com o indígena do presente. O indígena exaltado parece também ter ficado no passado, como os ricos monumentos dos quais só restaram ruínas. Assim como esses monumentos, o indígena do presente só podia representar a sombra daquilo que havia sido no passado:

Por Yucatán estuvo el imperio de aquellos príncipes mayas, que eran de pómulos anchos, y frente como la del hombre blanco de ahora. En Yucatán están las ruinas de Sayil, con su Casa Grande, de tres pisos, y con su escalera de diez varas de ancho. Está Labná, con aquel edificio y aquella otra ruina donde cargana dos hombres una gran esfera, de pie uno, y el otro arrodillado. En Yucatán está Izamal, donde se encontró aquella Cara Gigantesca, una cara de piedra de dos varas y más Cava está allí también, la Cava que conserva un arco, roto por arriba que no se puede ver sin sentirse como lleno de gracia y nobleza. Pero las ciudades que celebran los libros del americano Stephens, de Brasseur de Bourbourg y de Charnay, de Le Plongeon y su arevida mujer, del francés nadaillac, son Uxmal y Chichón-Itzá, las ciudades de los palacios pintados de las casas trabajadas lo mismo que el encaje, de los pozos profundos y los magníficos conventos. Uxmal está como a dos leguas de merida, que es la ciudad de ahora, celebrada por su lindo campo de henequén, y porque su gente es tan buena que recibe a los extranjeros como hermanos. En Uxmal son muchas las ruinas notables, y todas, como por todo México están en las cumbres de las pirámides, como si fueran los edificios de más valor, que quedaron en pie cuando cayeron por tierra las habitaciones de fábrica más ligera. La casa más notable es la que llaman en los libros “del Gobernador”, que es toda de piedra ruda, con más de cien varas de frente y trece de ancho, y con

las puertas ceñidas de un marco de madera trabajada con muy rica labor. A otra casa le dicen de las Tortugas y es muy curiosa por cierto, porque la piedra imita una como empalizada, con una tortuga en relieve de trecho en trecho. La Casa de las Mongas, si es bella de veras: no es una casa sola, sino cuatro, que están en lo alto de la pirámide. A una de las casas le dicen de la Culebra, porque por fuera tiene cortada en la piedra viva una serpiente enorme, que le da vuelta sobre vuelta a la casa entera: otra tiene cerca del tope de la pared una corona hecha de cabezas de ídolos, pero todas diferentes y de mucha expresión, y arregladas en grupos que son de arte verdadero, por lo mismo que parecen como puestas allí por la casualidad: y otro de los edificios tiene todavía cuatro de las diecisiete torres que en otro tiempo tuvo y de las que se ven los arranques juntos al techo, como la cáscara de una muela cariada. Y todavía tiene Uxmal la casa del adivino, pintada de colores diferentes, y la casa del Enano, tan pequeña y bien tallada que es como una caja de China, de esas que tienen labradas en la madera centenares de figuras, y tan graciosa que un viajero la llama 'obra maestra de arte y elegancia' y otro dice que 'la Casa del Enano es bonita como una joya'.¹²⁸

Os textos de “*La Edad de Oro*” são persuasivos, à medida que têm como característica levar o leitor a ter a impressão de poder vivenciar o que se escreve, com descrições detalhadas sobre os lugares, objetos, pessoas e sentimentos. Tendo forte carga afetiva, os textos de “*La Edad de Oro*” são carregados de metáforas que pedem a adesão do leitor, com expressões carregadas de poesia e sentimentos.

No habría poema más triste y hermoso que el que se puede sacar de la historia americana. No se puede leer sin ternura y sin ver, como flores y plumas por el aire, uno de esos buenos libros viejos que hablan de la América de los indios, de sus ciudades y de sus fiestas, del mérito de sus artes y de la gracia de sus costumbres.¹²⁹

¹²⁸ MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 387-388.

¹²⁹ MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 386.

Nesse discurso, os povos indígenas são vistos numa linha evolutiva que é representada pela idéia de desenvolvimento físico de um ser humano, de seu nascimento até sua idade adulta:

Unos vivían aislados y sencillos, sin vestido y sin necesidades, como pueblos acabados de nacer; y empezaban a pintar sus figuras extrañas en las rocas de la orilla de los ríos, donde es más solo el bosque y el hombre piensa más en las maravillas del mundo. Otros eran pueblos de más edad y vivían en tribus, en aldeas de cañas o de adobes, comiendo lo que cazaban y pescaban y peleando con sus vecinos. Otros eran ya pueblos hechos, con ciudades de ciento cuarenta mil casas, pirámides adornadas de pinturas de oro, gran comercio en las calles y en las plazas y templos de piedra fina, con estatuas gigantescas de sus dioses.¹³⁰

Realizando comparações entre grupos que “[...] viviam isolados e simples, sem vestidos e sem necessidades, como povos acabados de nascer” e outros como povos “[...] feitos, com cidades de cento e quarenta mil casas, pirâmides adornadas de pinturas de ouro, grande comércio nas ruas”, Martí demonstra sua visão dos povos indígenas, inserindo-os em uma linha evolutiva, linha que tem como ponto mais alto de sua evolução, representado pelo povo “completo”, “feito”, aquele que se aproximava mais dos ideais civilizadores do Ocidente, com riqueza tecnológica, complexidade arquitetônica, desenvolvimento comercial. Nesse texto, a expressão de povos “acabados de nascer” longe de tentar transmitir uma idéia positiva sobre essa fase, ou seja, uma suposta idéia de um “tempo de ouro”, “sem necessidades”, como um tempo de inocência e felicidade, tenta passar a idéia da fase mais primária na qual se podia encontrar certo grupo social, ponto inicial de

¹³⁰ Ibidem, v. XVIII, p. 387-388.

um crescimento necessário, gradual e intrínseco à natureza humana, sem desconsiderar a influência das interferências externas nesse processo.

Esse ponto inicial de povos “sem necessidades” é utilizado como comparativo para explicar a ascendência de outros povos que “eram já povos feitos”, usando, assim, de uma escala cultural comparativa que serve também para justificar a posição daqueles que estão mais abaixo na escala, dando a esperança de que esses povos “recém-nascidos” também se fariam povos “feitos”. Em Martí, os diferentes graus de desenvolvimento, compreendidos dentro de sua escala evolutiva rumo a sociedades baseadas nos ideais de progresso, não assumem perspectiva fatalista sobre os “povos recém-nascidos”, antes, sua metáfora com o crescimento biológico do homem mostra que povos em diferentes níveis de desenvolvimento tecnológico tenderiam naturalmente, assim como o corpo físico, a assumir sua forma adulta. Porém, assim como o homem, essas sociedades, após passarem por um período histórico de privações, haviam sido retardadas em seu processo natural de desenvolvimento.

É sobre esses “povos feitos” que Martí concentra seus textos e sua admiração, e em “*La Edad de Oro*” se utiliza desses povos para representar as cidades vivamente, com expressões que levam a uma imagem do indígena como se ele estivesse ainda vivo. Diferente do “índio mudo” do Séc. XIX, descrito por Martí em “*Nuestra América*”, esse índio se mostra “*vendiendo*”, “*yendo*”, “*saludándose*”, “*celebrando*”, “*diciendo*”:

¡Qué hermosa era Tenochtitlan, la ciudad capital de los aztecas, cuando llegó a México Cortés! Era como una mañana todo el día y la ciudad parecía siempre como en feria. Las calles eran de agua unas y de tierra otras; las plazas, espaciosas y muchas; y los alrededores, sembrados de una gran arboleda. Por los canales andaban las canoas, lanchas pequeñas tan veloces y diestras como si tuviesen entendimiento; y había tantas a veces que se podía andar sobre ellas como sobre la tierra firme. En unas vendían frutas y en otras flores, y en otras jarros y tazas y demás cosas de alfarería. En los mercados hervía la gente, saludándose con amor, yendo de puesto en puesto, celebrando al gobernante o diciendo mal de él, curioseando y vendiendo.¹³¹

Em “*La Edad de Oro*”, Martí consegue realizar o que enxergava como missão, qual seria, o convencimento entre as novas gerações de novas idéias sobre a formação e características dos “homens novos” que constituiriam as novas repúblicas. Essa idéia de “homem novo” é a idéia que o próprio Martí tomava como positiva e, por isso, nesse texto, Martí representa o passado indígena de acordo com suas próprias idéias sobre educação e, principalmente, educação aliada ao trabalho agrícola:

Por una esquina salía un grupo de niños disparando con la cerbatana semillas de fruta o tocando a compás de sus pitos de barro de camino para la escuela, donde aprendían oficios de mano, baile y canto, con sus lecciones de lanza y flecha y sus horas para la siembra y el cultivo: porque todo hombre ha de aprender a trabajar en el campo, a hacer las cosas con sus propias manos y a defenderse.¹³²

Em “*Las Ruinas Indias*”, Martí conclui o texto voltando ao presente, lastimando o destino de toda aquela gloriosa civilização, da qual só restavam ruínas, “povo próspero e pacífico convertido em peça de museu”. Cabe-nos perguntar, neste

¹³¹ MARTÍ, 1975, v. XVIII, p. 380-389.

¹³² MARTÍ, v. XVIII, p. 380-389.

discurso sobre o passado indígena: como tamanho passado havia se convertido em peça de museu? Qual seria o papel dos indígenas mexicanos do Séc. XIX nesse discurso?

A idéia de ruptura entre passado e presente indígena reaparece constantemente nos textos martianos, e aqui Martí acaba por negar o indígena mexicano do Séc. XIX como elemento que pudesse representar a continuação de seus ancestrais, uma vez que esse povo de que fala Martí em "*Las Ruinas Indias*" teria se tornado "peça de museu". Já que a concepção histórica martiana, como demonstramos acima, parece ser a de uma linha evolutiva que ascende rumo ao progresso, talvez não fosse lógico, para Martí, que o passado glorioso dos povos indígenas houvesse se transformado na realidade do indígena do Séc. XIX. A prosperidade dos povos índios contada por Martí não tinha deixado descendentes, aparecendo em seus discursos a imagem de "corte", "ruptura" entre o passado e o presente desses povos.

O crescimento do indígena havia sido interrompido em sua raiz, em "bulbo", pela violência da colonização, não permitindo às diferentes repúblicas ver o que seria o desenvolvimento "natural" do indígena. Martí passa a propor a retomada desse crescimento, a reparação da violência histórica do colonizador que "paralisou" a obra indígena em seu crescimento. A "paralisia" representada pelo elemento indígena poderia ser interrompida e seria tarefa dos governantes pensar formas de ressarcir-lo de seu prejuízo histórico, de seu raquitismo social.

3 O PROBLEMA ÍNDIO

3.1 Martí e o Indígena Norte-Americano

A preocupação de José Martí com o “problema índio” ganha grande espaço em seus discursos durante sua estada nos EUA, onde acompanhou a política norte-americana que buscava acomodar indígenas em reservas, modificando a essência cultural dessas comunidades e expondo essas populações à corrupção dos agentes de governo e proprietários locais.

Nesse processo de adaptação do indígena à democracia americana, cujo objetivo parece ter sido a integração desses “primitivos” na Civilização a partir da designação geral de progresso, vários conflitos demonstraram a resistência indígena aos abusos cometidos pelos agentes do governo e militares, servindo

para reforçar a imagem do índio como selvagem, diante da sociedade branca. Martí observa com atenção todo esse panorama e acaba por estender sua visão sobre o “problema índio” nos EUA às repúblicas de *“Nuestra América”*, fazendo um alerta sobre o papel do indígena nesses países.

Além da política de reservas indígenas implementada pelo governo norte-americano, surge, na década de 1880, um grupo de influentes reformadores se propondo a modificar a política do País em relação aos indígenas. Esse grupo, que ficou conhecido como “Os amigos dos índios”, estava composto por pensadores, pedagogos e religiosos, que se reuniam em conferências que ficaram conhecidas como “Conferências do Lago Mohawk”, no Estado de New York, e criticava o governo por ignorar os tratados referentes aos indígenas, pedindo ao governo que adotasse com os indígenas a mesma política praticada com os imigrantes italianos, irlandeses, entre outros, que estavam chegando ao País. Entre as reivindicações dos “Amigos dos índios”, estava o apelo para que o governo acabasse com as relações tribais e com o sistema de reservas que perpetuavam essas relações, sugerindo que se desse a cada indígena uma parcela de terra com o fim de que se tornassem agricultores. Entre os pressupostos desse grupo, estava o de acabar com o “problema índio” e, para isso, a melhor ação era educá-los sob os moldes da nova cultura e obrigá-los a adotar a religião, o idioma e o modo de propriedade norte-americano para fazê-los cidadãos úteis à nação.¹³³

¹³³ CAMACHO, Jorge. **Etnografia, política y poder**: José Martí y los indígenas norteamericanos. 2006c. Disponible em: <<http://www.kacike.org/Camacho.html>>. Acesso em: 15 dez. 2006. p. 2.

O conhecimento das premissas defendidas pelos “Amigos dos índios” será fundamental para analisar os discursos martianos que tratam do “problema índio” nos Estados Unidos, como nos demais países do continente, uma vez que Martí parece concordar com as idéias desse grupo em vários aspectos. Quando considerava a realidade das reservas norte-americanas, por exemplo, acabava por defender as medidas propostas pelos “Amigos dos índios” como sendo mais dignas e humanas, passando, assim, a declarar o papel positivo da educação, da agricultura e da propriedade privada da terra como revitalizadoras do elemento indígena, como fatores que iriam retirar o indígena da situação de letargia em que se encontrava. Também em outros discursos em que trata sobre suas idéias para a educação e a agricultura nas repúblicas “*nuestramericanas*”, encontraremos claras referências aos princípios sociais defendidos pelos “Amigos dos índios”.

Suas crônicas sobre a questão indígena nos EUA eram publicadas em diferentes países e, além de criticar o sistema norte-americano de reservas, assumiam uma retórica que pretendia servir como orientação às elites do continente, alertando sobre a necessidade de mudanças na forma como o “problema índio” era tratado até então, visto que a crítica martiana ao governo norte-americano e, em certa medida, à “defesa” dos índios, era uma raridade no continente, num tempo em que eram mais comuns os pensadores que, como Sarmiento, defendiam a política norte-americana em sua totalidade.

De forma geral, os discursos de Martí sobre o indígena norte-americano se concentram em três aspectos centrais, realizando a crítica dos abusos ocorridos nas reservas indígenas, fazendo a narrativa e a defesa dos aspectos positivos de localidades onde eram aplicadas políticas de adaptação do indígena ao sistema de pequenas propriedades de terra, bem como às escolas agrícolas e industriais, e defendendo a necessidade da adoção de tais medidas nos demais países do continente. Assim sendo, analisaremos a crônica “Los indios en los Estados Unidos”, de dezembro de 1885, na qual veremos esses três aspectos do discurso martiano sobre o indígena norte-americano.

Martí começa expondo sua opinião sobre a conferência e sobre “Os amigos dos índios”, exaltando o intento desse grupo como uma “generosa faina”, e expondo, como sendo missão deles, “[...] *tratar en paz del modo de atraerlos a una vida inteligente y pacífica en que no sean como ahora, burlados sus derechos, engañada su fe, corrompidos su carácter y sus revueltas frecuentes y justas*”.¹³⁴

Ao defender a necessidade de inserção do elemento indígena nos moldes da sociedade nacional, branca e ocidental, Martí tenta realizar a defesa do indígena, expondo primeiro a consciência da situação degradante do indígena das reservas por parte de todos os presentes na conferência:

Que los indios de las reducciones son perezosos y amigos de jugar y de beber lo sabía toda la convención; y que habilitados ya por un sistema malo de gobierno a un descanso vil, no gustan del trabajo, y que hechos a recibir del gobierno paga

¹³⁴ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

anual, y comida y vestidos, resistirán toda reforma que tienda a elevarles el carácter compeliéndoles a ganar sustento con la labor propia; y que, privados de los goces civiles y aspiraciones sociales de la gente blanca, verán sin interés el sistema de escuelas públicas que tiende a ellos, y no se desprende de la existencia salvaje de las tribus ni les parece necesaria en ellas. Todo eso lo sabía la convención; pero sabía también que el indio no es así de su natural, sino que así lo ha traído a ser sistema de holganza y envilecimiento en que se le tiene desde hace cien años.

Allí donde el indio ha logrado defenderse con mejor fortuna, y seguir como era, se le ve como él es de raza, fuerte de mente y de voluntad, valeroso, hospitalario, digno. Fiero aún, como todo hombre, como todo pueblo que está cerca de la naturaleza, esas mismas nobles condiciones de altivez personal y de apego a su territorio le hacen revolverse, como una fiera, cuando lo despojan de sus sembrados seculares, cuando echan a tierra sus árboles sacros, cuando el viento caliente de sus hogares incendiados quema las ciernes de sus caballos fugitivos; y al que le quemó, quema; y al que le cazó, caza; y al que lo despojó, despoja; y al que lo extermina, extermina.¹³⁵

Encontramos, nessa passagem, duas imagens de Martí sobre o índio. A primeira leva à compreensão da ação degradante do sistema de reduções estabelecidas pelo governo para a formação da personalidade desses indígenas, visto que a preguiça diante do trabalho e o hábito do “descanso vil” eram conseqüências desse sistema. Podemos dizer que Martí, nessa passagem, coloca toda a carga negativa observada no indígena como sendo “culpa” desse sistema, visto que foram as instituições da sociedade branca as causadoras de todo traço de corrupção nesse elemento. Ao mesmo tempo, demonstra uma visão negativa da cultura indígena como se encontrava, alertando para a necessidade de inserir o indígena nos gozos civis e nas aspirações do indivíduo da sociedade moderna, sem os quais o indígena continuaria em sua existência “selvagem”, que aparece agora com uma forte carga negativa e como sendo característica de sua vida na

¹³⁵ Ibidem, v.X, p. 321- 330.

tribo. Fica implícita a dualidade da visão martiana diante das características culturais do elemento indígena, ao mesmo tempo caracterizado como elemento dócil corrompido pelo branco, e “selvagem”, “fera” que devia ser educado para se desprender de sua existência sem aspirações. Apesar de sutil, a diferenciação entre as duas culturas se dá por uma visão etnocêntrica, em que o indígena caracteriza o selvagem e o elemento civilizador é lembrado como homem: *“Reducido luego - ¡ pobre pueblo de 3000,000 salvajes dispersos que lucha sin cansarse con una nación de cincuenta millones de hombres!”*¹³⁶

Nos discursos de Martí, o “potrero humano” em que se encontrava o indígena norte-americano, situação lamentável e degradante desse elemento, tinha como causa a ausência da propriedade privada, o sistema de benefícios empreendido pelo governo e a corrupção dos agentes de governo. Se Martí advoga em favor da inocência do indígena diante do processo histórico viciante e aviltante advindo das reduções e reservas indígenas, por outro lado, rejeita os traços culturais das tribos indígenas, que estavam sendo alimentados e sobressaltados por esse sistema, servindo de incentivo para que os indígenas sustentassem seu gosto artístico rudimentar, alimentassem seus prazeres brutais, condenando o gosto indígena por “fruslerías de colores”, pelo licor e pelo jogo:

El no puede, si el ansia de ver mundo le posee, salir de aquel potrero humano: él no tiene tierra propia que labrar, y le estime a cultivarla con esmero para legarla después con un hombre honrado a sus hijos, ni qué hacer tiene en muchas de las tribus, puesto que el gobierno por un sistema de tutela degradante que comenzó hace un siglo, le da para vivir un terreno en común, y lo surte de vestidos, de alimentos, de medicamentos, de

¹³⁶ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

escuelas, de cuanto es objeto natural del trabajo del hombre sobre lo que le abona una anualidad en dinero que, sin propiedad que mejorar, ni viaje que emprender, ni necesidad material que no esté satisfecha, gasta en fruslerías de colores, que halagan su gusto artístico rudimentario, o en el licor y el juego que le excitan y aumentan los placeres brutales a que vive condenado.¹³⁷

É interessante observar, na passagem citada, que os mesmos costumes e gosto por adornos e cores apresentados em “Las Ruínas Índias” como qualidades estéticas dos indígenas, nesse discurso aparecem como “gosto rudimentar”.

Martí expressa sua percepção sobre o indígena norte-americano do Séc. XIX e sobre a política norte-americana que o tornava um ser morto. Nesse parágrafo do discurso, a decadência do indígena aparece mais uma vez como resultado da opressão do elemento civilizador sobre o indígena, sem, contudo, deixar de reafirmar a condição de besta que o indígena representava naquele período:

El indio es muerto; con este sistema vil que apaga su personalidad: el hombre crece con el ejercicio de sí mismo, como con el rodar crece la velocidad de la rueda; y cuando no se ejercita, como la rueda, se oxida y se pudre. Un sentimiento de fiereza abatida, que nunca se extingue por entero en las razas esclavas, el recuerdo de los hogares perdidos, el consejo de los viejos que vieron en los bosques nativos tiempos más libres, la presencia de si mismos, encarcelados, vilipendiados y ociosos, estallan a oleadas intermitentes, cada vez que la rapacidad o dureza de los agentes del gobierno escatima o niega a los indios los beneficios que se les estipularon en los tratados: y como en virtud de éstos, y sólo por ellos, lo que el hombre tiene de noble les está vedado, y permitido no más lo que tiene de bestia, acaece naturalmente que en estas revueltas sobresale, desfigurando la justicia que las ocasiona, la bestia que el, sistema ha desarrollado.

¹³⁷ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

Todo hombre esclavo es así, no es el indio sólo: por eso tan crueles son las revoluciones que vienen tras de las prolongadas tiranías: ¿qué blanco que tenga el seso en su lugar no entenderá que no puede echar en cara al indio el ser como los blancos lo han hecho? ¹³⁸

A política norte-americana de subsidiar a existência do indígena retirava dele sua condição de homem, pois, na visão martiana, o indivíduo só se desenvolveria com “o exercício de si mesmo”. O indígena, sem esse exercício de crescimento individual representado pelo trabalho, havia se tornado um ser dependente da ajuda do governo, escravo do “sistema vil” e, por isso, o que havia de bestas nesses elementos estava sendo perpetuado. Esse regime de tutela do indígena também era uma forma de tirania, pois retirava do indígena seu direito de liberdade individual que, em Martí, estava intimamente ligado ao trabalho. A violência histórica empreendida ao elemento indígena, tanto nos EUA como na América Hispânica, trazia como consequência a revolta do elemento nativo. Ao declarar que “Por isso tão cruéis são as revoluções que vêm atrás de prolongadas tiranias”, Martí demonstra a impossibilidade de que o “problema índio” fosse resolvido com medidas drásticas e repentinas.

A política de tutela havia resultado no processo de aviltamento do indígena e, por isso, era preciso um conjunto de medidas graduais que transformasse esse elemento, que, acostumado à violência do branco, também havia se tornado violento. Era necessário convencer o indígena da necessidade de sua adaptação à sociedade nacional, porém esse convencimento somente aconteceria de forma

¹³⁸ MARTÍ, 1975, v..X, p. 321- 330.

gradual e contínua, o que Martí apresenta como sendo papel da educação indígena.

O discurso segue exaltando a figura de Eratus Brooks, como exemplo de homem que soube compreender o “problema índio”. Brooks expressa visão positiva da assimilação do indígena à cultura ocidental, demonstrando ainda uma percepção do indígena como elemento capaz de equivaler-se ao homem ocidental e civilizado. Esse parece ser o ideal de desenvolvimento esperado pelos “Amigos dos índios”, com o qual Martí parece estar de acordo:

El es gentil y bravo, decía en la convención el venerable Eratus Brooks, cuya palabra ama y pesa: he aquí a decenas, a centenas, los ejemplos de la historia americana, que demuestran que el indio, en condiciones iguales, es capaz mental, moral y físicamente de todo aquello de que es capaz el hombre blanco.¹³⁹

As idéias defendidas pelos “Amigos dos índios” nos mostram sua missão de “Transformadores dos índios”, em que a defesa do indígena passava pela necessidade de sua transformação cultural, introduzindo-o na cultura branca. O discurso dos “Amigos dos índios” e o de Martí partem da premissa de que faltam aos índios as características mais primárias para que pudesse ser considerado como homem. Como pensadores do Séc. XIX, entre os quais Martí se inclui, não conseguiam enxergar forma melhor de engrandecimento e crescimento do indivíduo, senão pelo trabalho que, por sua vez, traria a garantia da liberdade individual. Em Martí, era impensável que o indígena se recusasse ou resistisse ao

¹³⁹ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

trabalho, pois este aparece como um desejo inerente aos indivíduos. Por isso, temos, neste discurso, a imagem do indígena como “escravo” de um sistema vil e sua resistência como consequência desse sistema. Era necessário “preencher” o indígena com características positivas, dando-lhes educação, senso de trabalho, propriedade, *ganar*, vontade de crescimento individual e até mesmo a cidadania: “A muchas tribus se ha ofrecido aún más que la propiedad individual que no se les distribuye, y la escuela que no se les establece: se les ha ofrecido la ciudadanía”.¹⁴⁰

E ainda:

Ebrios y ladrones son porque asó los hicimos: pues tenemos que pedirles perdón por haberlos hecho ebrios y ladrones, y en vez de explotarlos y de renegarlos, démosles trabajo en sus tierras y estímulos que les muevan a vivir, que ellos son buenos, aun cuando les hemos dado derecho a no serlo.¹⁴¹

Da mesma forma que, dando condições ao indígena, o homem branco lograria ver esse elemento livre de sua posição de servidão e vileza, também é responsabilidade desse elemento civilizador todas as mazelas pelas quais passam o elemento indígena:

Pero, hemos hecho de él un vagabundo, un poste de taberna, un pedidor de oficio. No le damos trabajo para sí, que alegra y eleva; sino que a lo sumo, y esto violando tratados, le forzamos a ganar, en un trabajo de que no aprovecha directamente, el valor de las raciones y medicinas que le prometimos a cambio de su tierra; le acostumbremos a no depender de sí, le habituamos a una vida de pereza, sin más necesidades y gozos que los del hombre desnudo primitivo; le privamos de los

¹⁴⁰ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

¹⁴¹ Ibidem, v. X, p. 321- 330.

medios de procurar por sí lo que necesita, y sombrero en mano y cabeza baja le obligamos a demandarlo todo.¹⁴²

O indígena aparece como uma vela jogada em direção oposta ao crescimento individual pelos ventos da tutela e da violência do colonizador. É este último elemento o seu algoz e salvador, bem como sua dupla medida, servindo como referencial do que se deveria ou não manter como parte da cultura indígena. Nesse discurso, o próprio elemento indígena não tem voz e parece não ter vontade própria. A imagem de “gentileza e bravura” permanece naquilo que Eratus Brooks traça como “características do indígena”, conceitos que Martí também irá atribuir ao indígena em outros discursos, porém a bravura defendida por esses discursos, é uma bravura idealizada, a bravura dos povos passados, da “Antiguidade Indígena”, visto que, como mostrado acima, a reação e a resistência índia ao elemento branco eram vistas como bestialidade e desfiguração da justiça.

Ao comparar os diferentes tipos de acordos e contratos estabelecidos entre o governo norte-americano e os indígenas, Martí expressa sua preferência pela adaptação do indígena à produção baseada na propriedade da terra:

En 1783 fue el primer tratado, en que se reservó el gobierno de los Estados Unidos el derecho de regular su tráfico y administrar las tribus; y ahora los trescientos mil indios, sometidos tras de la guerra en que no fue suya la mayor crueldad, están repartidos en cincuenta reducciones sin más ley que la voluntad presidencial, y otras sesenta y nueve que se llaman reducciones de tratado, por ser ley en ellas el convenio establecido entre las tribus y el gobierno, treinta y nueve de cuyos convenios acuerdan el repartimiento de la tierra de la reducción en propiedades individuales, medidas ennoblecedora que apenas se ha intentado con doce de las tribus.¹⁴³

¹⁴² MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

¹⁴³ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

Mais adiante, ainda no mesmo discurso, concordando com as conclusões dos conferencistas, advoga pela homogeneização nacional, pelo despojo dos índios de suas terras como algo racional, natural e necessário à república que, por sua vez, faria justiça ao indígena ao *"[...] abolir el sistema corruptor y injusto de las reducciones, y abrirles poco a poco la tierra nacional, confundiéndolos con la población blanca"*.¹⁴⁴ É interessante observar a contradição existente nessa passagem, pois, ao mesmo tempo em que advoga pelo fim da corrupção e da injustiça cometida ao indígena por meio do sistema de reduções, afirma ser racional o despojo do indígena de suas terras, garantindo os interesses da república. Nesse discurso, a benesse dada ao indígena seria a sua integração à sociedade nacional, e a lógica martiana em relação ao indígena está em reduzir as injustiças e os maus-tratos sofridos nas reduções, diante dos quais o sistema de pequenas propriedades lhe parecia mais digno, ou seja, mesmo criticando os abusos advindos do sistema de reduções, Martí parece continuar confiando no poder do Estado e da cultura ocidental, como guias e transformadores do indígena.

Aos "Amigos dos índios" coube criticar o tratamento desumano dado aos indígenas, justificar, em alguns aspectos, as revoltas dos povos nativos e defender, num ambiente que tendia ao extermínio do indígena, a sua incorporação à sociedade civilizada, por meios considerados por Martí como "mais brandos" e "frutos do carinho" e do convencimento, como a educação agrícola e industrial, a

¹⁴⁴ Ibidem, v. X, p. 321- 330.

adaptação do nativo à propriedade privada, ao lucro, à produção de excedente, a criação de necessidades.

Podemos identificar nesses discursos, que buscavam “ajudar” o indígena, uma dupla ausência: o indígena do Séc. XIX já não era mais o “elemento puro” exaltado nos discursos martianos, visto que o contato com o elemento branco o havia viciado, contaminado, manchado. Contudo, se o indígena se encontrava adaptado aos aspectos negativos da cultura branca, o mesmo não havia acontecido quanto aos princípios de progresso, trabalho e educação, faltando-lhe também esses valores. O indígena desses discursos se caracteriza fundamentalmente pelo que “não é”, visto que, dentro das retóricas idealizadoras da cultura branca e da cultura nativa, o indígena não encontra espaço definido. Resta-lhe apenas uma alternativa: sua metamorfose. Defendemos que essa estratégia utilizada pelos “Amigos dos índios” no Séc. XIX, mesmo não podendo ser indicada como racista, proclamava firmemente a superioridade dos princípios de organização social da civilização ocidental sobre os dos indígenas.

Todas essas medidas, que, segundo Martí, eram o resultado da reunião de “*hombres dignos*”, propunham com grande objetividade a transformação defendida por Martí: “[...] convertir una muchedumbre costosa de hombres agobiados e inquietos en un elemento pintoresco y útil de la civilización americana”. ¹⁴⁵

¹⁴⁵ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

Em artigo escrito para “*La Opinion Nacional*”, de Caracas, datado de 1882, além de realizar crítica ao sistema de reduções, Martí estabelece um interessante paralelo entre dois grupos indígenas, os *crows*, grupo que começava a “*limpiar coléricos*” suas armas, como conseqüências dos maus -tratos que recebiam, e os “*prósperos cheyenes*”. Esse discurso exalta o que deve servir como exemplo de interação bem-sucedida entre colonizador e indígena, exalta o desenvolvimento agrícola de tribos *cheyenes* levado a cabo pelo general Miles, bem como sua inserção em aspectos econômicos característicos do homem branco. O discurso é iniciado com uma narrativa sobre a transformação positiva pela qual havia passado a tribo *cheyene*:

Eran esos cheyenes, cuatro años hace, peleadores tremendos. Como defendían su tierra, no dormían, y caían sobre los blancos, que se dormían al cabo, porque no defendían más que su vida. Brazo a brazo cazaban las ovejas salvajes, las rebeldes mussienes; y no eran de lienzo sus vestidos, sino de pieles frescas. Y el general Miles los venció de veras, porque fue bueno con ellos. ¡Qué fiesta el primer carro que vieron! Se echaron sobre el carro en tropel, como niños sobre juguetes. Subieronse en montón. ¡Que gozo, ver dar vueltas a la rueda! ¡Qué alegre el hombre salvaje, de aquel triunfo sobre la distancia! Así es el hombre americano: ni la grandeza le sorprende, ni la novedad le asusta. Cuanto es bueno, es suyo. Le es familiar cuanto es grande.

No hubo a poco cheyene que no quisiera su carro, y que no unciera a él su caballo de pelar. Pero gustaban mucho de correr caballos, por cuanto no ve el hombre ingenuo, que vive del aire de la selva y de las migajas de su caza perezosa que la vida sea mas que risa y huelga. Y el buen Miles les vendó los caballos de corres, mas no los carros, y les compró vacas y bueyes. Como arrieros comenzaron a ganar salarios. Y luego se hicieron de mejores trajes, y de casas fuertes, y de habilidades de agricultores para lo que les mandó Miles un buen maestro de campo, que les enseñó a arar, y a levantar cercas.¹⁴⁶

¹⁴⁶ MARTÍ, 1975, v. IX, p. 298.

A partir da intervenção do general Miles, divide-se a história dos *cheyenes* entre o que eram em seu estado selvagem, “*peleadores tremendos*” e seu crescimento como homens. Os novos *cheyenes*, resultado da bondade do general Miles, haviam recebido com alegria e grande docilidade a intervenção branca e se adaptado à cultura do País, mesmo considerando que esse processo de adaptação à nova cultura era uma imposição. Por meio da bondade do general Miles, aparentemente, os cheyenes haviam aceitado, sem contestações ou resistência, mudar todo seu *modus vivente*, compreendendo como melhores as formas de produção e vivência do elemento branco, tornando-se exemplo bem-sucedido de crescimento do elemento indígena e modelo a ser seguido por outros governantes. Demonstrando que também o “selvagem” possui, em seu íntimo, traços do homem americano, apresenta a imagem do indígena como “*niño sobre juguetes*” alegre ao conhecer a inovação tecnológica representada pelo carro, o que se dá porque “[...] ni la grandeza le sorprende, ni la novedad le asusta. Cuanto es bueno, es suyo”.¹⁴⁷ Diante dessa imagem descrita por Martí, parece não haver dúvida quanto à maravilha representada pela aculturação do indígena “Cuanto es bueno, es suyo”, que a aceita, por estar “alegre” com esse mundo a conquistar, como uma criança diante de um brinquedo. Também Martí sente o “gozo” de ver o indígena entrando em contato e, mais que isso, se encantando com a cultura ocidental.

¹⁴⁷ Ibidem, v. IX, p. 298.

Apesar do desejo do elemento *cheyene* em tomar posse da cultura ocidental, em participar de seus benefícios, o que leva Martí a descrever, com grande entusiasmo, o encontro entre *cheyenes* e o elemento civilizador, “No hubo a poco cheyene que no quisiera su carro, y que no unciera a él su caballo de pelear” ¹⁴⁸ ainda não estavam prontos para as responsabilidades e necessidades da vida civilizada, pois, sendo “hombres ingenuos”, ainda viviam como quando crianças “porquanto no vê el hombre ingenuo que vive del aire de la selva y de las migajas de su caza perezosa que la vida sea mas que risa y huelga”. ¹⁴⁹ Percebe-se claramente a defesa da intervenção do Estado como administrador da vida do elemento indígena, até que este estivesse “preparado” para ver o mundo com os olhos do homem civilizado. Para “preparar-los”, o bom Miles empreende mudanças que culminam na transformação do indígena em camponês ou como trabalhador assalariado “Como arrieros comenzaron a ganar salarios” e na implantação da propriedade privada simbolizada pelo fato de estarem aprendendo a “levantar cercas”. ¹⁵⁰

O resultado de tamanha transformação no cotidiano da tribo *cheyene*, levado a cabo pelo empenho do “bom Miler”, propicia, no discurso de Martí, o crescimento do “*hombre ingenuo*”, do “*niño*” que, no primeiro momento subia em cima do carro como se esse fosse seu “*juguete*”. O estado de “*niño*” do indígena é substituído gradualmente e na mesma proporção em que se transforma em camponês:

¹⁴⁸ MARTÍ, 1975, v. IX, p. 298.

¹⁴⁹ Ibidem, v. VI, p. 16.

¹⁵⁰ Ibidem, v. IX, p. 298.

Oh, que maravilla, cuando brotó el maíz! Sentabanse, acurrucados en el suelo, a verlo crecer [...] Crecían a la par, arbusto y hombre. Llenos ya del placer de poseer, se enamoraban de sus plantas. [...] y así viven, ya dueños de sí, y dueños de su tierra, en que han hecho muy lindas haciendas. ¡ En verdad que no es de tierra de Europa de donde han de venir nuestros cultivadores! Somos como notario olvidadizo que lleva en sí, y anda buscando fuera, las gafas con que ve.¹⁵¹

Essa infantilização do indígena que não conhece a agricultura e a tecnologia do mundo moderno é retomada diversas vezes e demonstra o ideal martiano de desenvolvimento individual, por meio do trabalho e da inserção do indivíduo em uma “cultura do progresso” como um traço universal do homem, não somente do elemento branco. Essa crença no trabalho individual e na educação prática, como meios de garantir a liberdade e a felicidade dos indivíduos, não faz parte das reivindicações quanto ao indígena, apenas, mas parece ser uma necessidade de todos os povos. Assim, da mesma forma que o progresso era benéfico ao elemento branco e mestiço, também seria desejável ao indígena.

É interessante observar que, em várias passagens de seus discursos, Martí criticou os povos europeus “atrasados”, a massa de imigrantes sem educação para o trabalho, seu vício e degradação. A falta de um ofício e o apego ao que Martí identificava como vício transformavam o homem em um problema social. Em um de seus artigos para para “*La América*”, em 1884, Martí apresenta sua opinião sobre as consequências da falta de cultura na população européia, num discurso intitulado “*De la inmigración inculta y sus peligros su efecto en los Estados*”

¹⁵¹ MARTÍ, 1975, v. IX, p. 298.

Unidos”, demonstrando sua opinião contrária à utilização desses imigrantes como mão-de-obra:

Hablando de esos inmigrantes sin educación industrial y sin familia, espuma turbia de pueblos viejos y excrecencias de cuerva, que de Europa vienen a los Estados Unidos en bandadas - demuestra una estadística reciente que no hay alimento más abundante para las cárceles, ni veneno más activo para la nación, que estas hordas de gente viciosa y abrutada.¹⁵²

A necessidade de convencimento dos indivíduos sobre os benefícios do trabalho, do lucro, da educação, não dizia respeito apenas ao elemento indígena, mas a todos os que se encontravam à margem desses ideais. Todavia, em relação ao elemento indígena, esse convencimento se apresentava ainda um apelo simbólico de ressarcimento, visto que o embrutecimento do indígena e seu raquitismo social eram conseqüências da violência da colonização. Dessa forma, em Martí, a transformação do indígena era um dever e uma missão de ressarcimento daqueles que representavam a sociedade “civilizada”.

Martí acreditava que a aspiração ao trabalho e o crescimento individual eram intrínsecos ao homem, e os indígenas deviam ser “inocentados” de sua paralisia social, visto que esta era conseqüência da violência usada com eles. Todavia, se o indígena era “inocente” quanto ao seu “atraso” e se, como todo homem, devia desejar seu crescimento individual, qualquer tipo de resistência consciente era incompreensível. Conseqüentemente, a estranheza do indígena diante do novo e

¹⁵² MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 382-383.

o desejo de prosseguir com a própria cultura não encontram espaço no discurso martiano e, quando citados, eram meras conseqüências dos maus-tratos sofridos por eles. Martí parece não enxergar nada além do prazer do elemento indígena diante da mudança.

Em sua visão da liberdade individual profundamente relacionada com a necessidade do trabalho e da propriedade privada como geradores de nobres ambições, Martí parece não conseguir compreender a vontade do indígena em permanecer longe da sociedade nacional que poderia lhe propiciar tais elementos. A resistência indígena à cultura nacional era vista por Martí como um desejo do indígena em permanecer longe dos gozos da sociedade, como um escravo que se negava a ser livre.

Sobre o “bom Miles” descrito por Martí, ele foi soldado nascido em Massachussets, e uma das mais emblemáticas figuras do Séc. XIX nos EUA. Veterano da Guerra Civil, Miles continua sua carreira militar servindo à República nas guerras da expansão para o Oeste e, mais tarde, em 1898, foi um dos generais que invadiram Cuba e Porto Rico. Um dos documentos utilizados para homenageá-lo, avaliando seu heroísmo, afirma, com relação à sua campanha contra os índios *cheyenes* e *sioux* em 1877: “*Durante los meses de diciembre y enero los indios hostiles fueron constantemente atacados por las tropas bajo el*

*mando del Coronel Nelson Miles, [. . .] infligiéndoles grandes bajas en número de hombres, abastecimientos y animales”.*¹⁵³

Também é interessante observar que, segundo José Camacho, não se sabe de nenhuma ocasião em que Martí tenha visitado uma das reservas citadas em seus discursos. No momento em que Martí escrevia esse discurso, havia cerca de quatro anos que Miles tinha terminado sua campanha. Segundo Camacho, nessas campanhas, os *cheyenes* do Norte, juntamente com os *sioux*, haviam lutado violentamente, primeiro contra o coronel Custer, a quem derrotaram, e depois contra o coronel Miles, que os venceu.¹⁵⁴ Fica-nos o questionamento sobre os métodos e práticas identificados por Martí, nos quais Miles teria vencido os *cheyenes* por sua bondade.

Assim, a própria escrita martiana desempenha várias funções, pois seu discurso tenta obter a legitimação de suas percepções e crenças por meio da impressão de que o cronista era testemunha ocular do momento narrado, expressando, inclusive, seus sentimentos ao assistir os indígenas ao conhecerem o carro, ou ao ver crescer o milho. Esse tipo de narrativa impossibilitava a dúvida, tornava legítima a descrição e a opinião do autor, servindo para reforçar, na população norte-americana e hispano-americana, a retórica das benesses da política norte-

¹⁵³ CAMACHO, Jorge. **Etnografía, política y poder**: José Martí y los indígenas norteamericanos. 2006c. Disponible em: <<http://www.kacike.org/Camacho.html>>. Acesso em: 15 dez. 2006, p. 16.

¹⁵⁴ CAMACHO, 2006, p.15.

americana de inclusão do indígena na sociedade nacional, tornando-o, ao menos nos discursos, em camponês e pequeno proprietário.

Martí parece viver uma tensão entre a realidade do indígena e sua idealização como indivíduo que deseja ser incorporado à sociedade ocidentalizada, alternando discursos nos quais demonstra o caráter bestial do indígena longe do mundo do trabalho e da propriedade e outros em que enaltece os projetos de governo que buscavam sua transformação. Elabora discursos defendendo vigorosamente os resultados da introdução da agricultura e da educação sistematizada em comunidades indígenas, em textos que beiram a fantasia de que se poderia modificar as bases da cultura indígena, construir uma nova sociedade com reformas drásticas, contando somente com o “convencimento” do indígena.

3.2 O “Homem Natural” Martiano e o Índio *Nuestramericano*

Como já salientamos, sendo líder independentista no final do Séc. XIX, Martí pôde observar, com olhar crítico, o resultado do processo de independência e formação das diferentes repúblicas hispânicas, em que a cultura indígena, a negra e a mestiça permaneceram alijadas da constituição e da base comum dos Estados Nacionais em formação. O objetivo dessas repúblicas nascentes foi, via de regra, a superação do pluralismo étnico-cultural, numa orientação em busca de alcançar os princípios liberais de igualdade, propriedade, liberdade. Os independentistas da

primeira metade do Séc. XIX voltaram suas espadas contra o passado colonial, pensando a nação como associação contratual de indivíduos livres e iguais que deveriam viver segundo leis que, voluntariamente, se outorgariam.

Aos olhos dessa elite, os indígenas passaram a representar a sociedade de categorias e privilégios pessoais do colonialismo espanhol, pois em alguns aspectos, contavam com legislação especial e proteção da Coroa espanhola. Desse modo, a nova planificação legal que instaurou a igualdade entre cidadãos, tinha como intuito eliminar essa seqüela do colonialismo, assim como quaisquer diferenças étnicas. Nas últimas décadas do Séc. XIX, em alguns países da América Hispânica, a política nacional tenta encobrir o indígena promovendo sua conversão progressiva em cidadão. As comunidades indígenas, consideradas um arcaísmo colonial, começam a perder sua personalidade jurídica e sua existência legal.

De acordo com essas idéias, no Peru, em 1821, um decreto instituiu que os indígenas não deveriam mais ser chamados de índios, e o Congresso mexicano, que também expulsa esse termo, no ano seguinte, proibiu toda referência étnica em atos públicos e privados. Exceto no Equador, onde as leis das Índias foram prorrogadas até 1830, o sistema de proteção de que desfrutavam os índios é desmantelado em toda parte, sem, contudo, ser substituído por políticas que oferecessem os instrumentos necessários para que esse índio pudesse tornar-se

cidadão dentro dos preceitos de igualdade, para que pudesse participar na sociedade.¹⁵⁵

Os resultados dessa transposição do elemento indígena para uma sociedade de cidadãos, sem as condições necessárias para sua efetiva inserção social, fizeram com que a independência se traduzisse, em todas as partes, em uma degradação sensível da condição do índio, que, mal informado sobre seus novos direitos e mal armado para fazê-los valer, muitas vezes se viu despojado de suas terras. Diante dos problemas resultantes dessas tentativas de inserção do elemento indígena na sociedade nacional, Martí continuou defendendo a transformação do indígena em cidadão, ou seja, não existiu, em seu pensamento, qualquer intenção de preservação do elemento indígena em sua cultura original, visto que, como demonstramos, para Martí, a liberdade, o trabalho individual, a propriedade, eram valores naturais a todos os grupos sociais.

A peculiaridade martiana estava em defender a necessidade de políticas que considerassem esses elementos “naturais” do País, a crença de que o desenvolvimento das Repúblicas de “*Nuestra América*” dependeria da inserção dos elementos excluídos do projeto nacional. Qualquer projeto político que não estivesse adaptado para dar respostas eficazes a essa necessidade de inclusão do elemento indígena como cidadão, constituíam, para Martí, um falseamento da realidade local, uma subordinação a projetos estrangeiros. O projeto político

¹⁵⁵ PELÁEZ, Severo Martínez. **La patria del criollo**: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

defendido por Martí para as Repúblicas de “*Nuestra América*” pretendia envolver, na construção da nação, todos os seus componentes:

Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república [...]. Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio.¹⁵⁶

Em Martí, a tentativa de construção de nações sob bases homogêneas se daria com a inclusão de todos os seus elementos. Em sua peculiar visão do indígena como elemento útil e que poderia se transformar em alavanca das novas repúblicas, ele propaga a possibilidade de que a homogeneização social se desse de maneira harmônica, transformando o indígena e, ao mesmo tempo, mantendo sua “liberdade plena”.

Ao propor que a república devia “[...] abrir os braços a todos e adiantar-se com todos”, Martí reafirma seu ideal de república baseada no desenvolvimento do indivíduo, como sugerido em outros discursos. Parece que, na república pensada por Martí, não importava ser branco, negro, mestiço ou índio, mas o quanto os indivíduos estavam a caminho da liberdade que, para Martí, se conquistaria por meio do individualismo e do trabalho.

Ainda sobre a homogeneidade nacional por meio da inclusão, devemos lembrar que, nesse período, a escola francesa e a escola alemã do pensamento nacional

¹⁵⁶ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 21.

exerciam grande influência sobre os pensadores hispano-americanos. Como integrante da escola francesa, podemos mencionar o pensamento de Ernest Renan, que pregava a construção de uma nação homogênea e que deveria esquecer as diferenças. Segundo Renan, a amnésia e até o erro histórico eram fatores essenciais para a criação de uma nação, visto que a investigação histórica traria à luz uma característica básica da formação nacional: “A unidade sempre se faz brutalmente”.¹⁵⁷ Essa escola auxiliava o rechaço do reconhecimento das etnias indígenas, pois qualquer diferenciação por características étnicas se tornava uma barreira para a formação de uma identidade nacional homogênea, na qual o elemento de amálgama se encontrava em possuir um passado comum, querer realizar coisas juntos, ter em comum um projeto de futuro. Sob a influência desse pensamento/projeto homogeneizante, aqueles que denunciavam as conseqüências imprevistas, ainda que bastante reais, desse esquecimento do elemento indígena e da má aplicação da legislação liberal, eram acusados de simpatizantes do Antigo Regime Colonial.¹⁵⁸

Diante desse problema de difícil solução, alguns propunham a submissão absoluta do índio, como o pensador mexicano Francisco Pimentel: “Debe procurarse que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo si fuera posible. Sólo

¹⁵⁷ RENAN, 2000, p. 56.

¹⁵⁸ FAVRE, Henri. **El indigenismo**. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 33.

de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea”.¹⁵⁹

Como grande influência da Escola alemã do pensamento nacional, identificamos Herder que defendeu uma perspectiva culturalista, em que todo grupo étnico homogêneo poderia ser considerado um povo, com forte apelo aos fatores culturais e à língua comum. Num pensamento essencialista de conformação original e típica da nação, as diferentes etnias teriam como ponto positivo, para o seu desenvolvimento, a permanência em seu ambiente originário, sendo parte dele. Segundo Herder, a miscigenação não era saudável aos indivíduos, pois devia-se seguir a sabedoria da natureza, que havia separado os grupos étnicos em diferentes partes da Terra.¹⁶⁰ A divulgação de idéias, como a importância de aspectos étnicos homogêneos para a formação nacional, e a defesa do resultado negativo da mestiçagem, levavam ao pessimismo de parte dos pensadores hispano-americanos diante da realidade da população mestiça e indígena.

Desse modo, em ambas as concepções, o elemento indígena representava um problema, chegando a justificar, no caso de alguns pensadores do período, a elaboração de discursos que enxergavam a impossibilidade de desenvolvimento nacional.

¹⁵⁹ GROS, Christian. El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo. In: KÖNIG, Hans- Joachin (Ed.). **EL indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente**. Frankfurt/ Main: Vervuet; Madrid: Iberoamericana, 1998. p. 22.

¹⁶⁰ HERDER, Johann Gottfried Von. Genio nacional y medio ambiente. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha**. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 27- 52.

Nesse contexto, o conceito martiano de “Homem Natural”, elaborado por Martí, propõe uma forma de amálgama dos distintos elementos que constituem as repúblicas hispano-americanas, fugindo da homogeneização pela exclusão dos aspectos diversos e do pensamento nacional baseado na unidade étnica:

Cuando un pueblo se divide, se mata. El espíritu de los hombres flota sobre la tierra en que vivieran, y se le respira. ¡ Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanacos y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas!¹⁶¹

Para a construção das novas repúblicas, o conceito de “Homem Natural” parece ser uma alternativa aos questionamentos suscitados pelas considerações sobre a influência dos fatores étnicos e contratualistas na construção das novas repúblicas. Numa relação entre indivíduo e natureza, em que são inseridos também os indivíduos nascidos fora da América que são tomados por esse sentimento de pertencimento ao lugar onde se vive, o conceito de “Homem Natural” mescla sentimentos de pertencimento baseados em interesses comuns, sem deixar de apresentar um pensamento de unidade cultural que tentava se aproximar, simbolicamente, de uma identidade étnica comum, já que “Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanacos y Paracamoni”.

O “Homem Natural”, elemento que, nos discursos martianos, representa o homem das repúblicas da América Hispânica, é, ao mesmo tempo, o branco possuindo

¹⁶¹ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 336.

referências culturais e consciência de uma história nativa e o elemento nativo, integrado nessa comunidade formada pela moderna sociedade nacional, conseguindo, ao mesmo tempo, manter os valores positivos da tradição indígena, valores “naturais” ao indígena. Martí parece pensar ser possível aliar tradição indígena e progresso, construção de uma nação homogênea, sem que os elementos nativos se perdessem. Acreditava ser possível inserir o indígena na comunidade nacional, transformá-lo em cidadão e trabalhador e, ao mesmo tempo, construir, por meio da garantia do “espírito” autóctone da natureza, uma literatura e política também naturais. Neste ideal de nação voltada ao progresso e fundamentada em um “espírito” nativo, a utilização do elemento indígena, como símbolo nacional, é uma constante em seus discursos:

Bueno es abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, ponerse al nivel del propio tiempo, estar del lado de la vanguardia en la hermosa marcha humana; pero es bueno, para no desmayar en ella por falta de espíritu o alarde de espíritu falso, alimentarse, por el recurso y por la admiración, por el estudio justiciero y la amorosa lástima, de ese ferviente espíritu de la naturaleza en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de toda raza que de ella surgen y en ella se sepultan. Sólo cuando son directas, prosperan la política y la literatura. La inteligencia americana es un penacho indígena. No se ve cómo del mismo golpe que paralizó al indio, se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América.¹⁶²

Nessa passagem, podemos observar a importância do elemento indígena para a formação das novas identidades americanas, visto que *“la inteligencia americana es un penacho indígena”*, demonstrando que a construção das novas identidades nacionais deveria se fundamentar em seus elementos autóctones, tanto em seus

¹⁶² MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 332.

aspectos simbólicos, com a exaltação da arte, passado e características desses elementos, quanto em seus aspectos dinâmicos, como a prática política aliada à literatura, na qual o indígena seria o *slogan* principal das novas nacionalidades, devendo ser o símbolo principal dos novos Estados.

O indígena *in natura*, ou seja, o indígena vivo, real, era considerado um problema que paralisava o desenvolvimento da América, mas que poderia vir a ser o espírito das novas repúblicas, desde que novas políticas conseguissem a sua transformação. A tradição indígena seria o símbolo da identidade nacional, não o indígena tradicional. Parece crucial questionar as contradições entre essa idéia de autoctonia aliada ao ideal de progresso advindo do pensamento ocidental e, principalmente, tentar analisar como se dá a interação entre os conceitos de autoctonia e progresso nos discursos de Martí, sabendo que o indígena, seja representado simbolicamente, servindo como mito nacional, seja pensado como “problema” a ser resolvido no presente da nação, está no centro desse debate.

A necessidade de reconhecimento de uma identidade histórica para a construção das novas nacionalidades que contrapõem, nos discursos martianos, a figura do índio com sua criatividade e a força brutal dos conquistadores, encontra sua síntese no conceito de “Homem Natural”, no qual se incluiria o elemento indígena, desde que se conseguisse, por meio de “carinho para com eles”, “convencê-los” dos “benefícios do progresso”. Contudo, ao exaltar o passado indígena e demonstrar seu papel decisivo no presente, como problema a ser resolvido, dando a resposta ao enigma das novas repúblicas de forma enfática “*hasta que no se*

haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”, e reafirmando o ideal de inserção do indígena na sociedade nacional por meio do conceito de “Homem Natural”, resta ainda outro enigma: o que vem a ser, nos discursos martianos, a tarefa de “fazer andar o índio”?

3.3 O Projeto de Fazer Andar o Índio

No processo de independência das repúblicas hispânicas, a elite independentista, inspirada pelos ideais do liberalismo, não deixou que as tentações jacobinas participassem de seus projetos nacionais, negando-se a realizar uma política voltada “para baixo”, rechaçando, por isso, a possibilidade de ruptura real das estruturas sociais vigentes. Após a independência, o liberalismo devia permanecer sob controle dessas elites, que seriam as responsáveis por administrá-lo em pequenas doses, contando com o tempo, que transformaria a sociedade, dado que, com seu barbarismo, ainda não se mostrava confiável, ou preparada para ele. Assim, não foram as estruturas herdadas da colônia que indicaram a forma do Estado, e sim o oposto. Os projetos colocados em prática pelo Estado, em diferentes países, eram idealizados de acordo com os ideais de progresso, crescimento econômico nos moldes capitalistas, cidadania, mesmo quando a realidade nacional mostrava-se muito diferente e distante dos anseios estatais, partindo-se da idéia de que, no futuro e de forma natural, sob a educação promovida pelas elites políticas, a sociedade iria se encontrar com o Estado.

Em suas reflexões sobre a política independentista ibero-americana, Luiz Werneck Vianna escreveu sobre a forte e ambígua relação de herança/contradição com a política ibérica, argumentando que, com a independência e a criação dos Estados Nacionais na América Ibérica, todos os países se voltam para a tentativa de pôr em prática os preceitos liberais. Porém, as elites políticas logo concluem pela inviabilidade do liberalismo e do sistema de representação em que não havia cidadãos, num contexto de dependência pessoal e inexistência de um mercado livre de força de trabalho. Assim, a América Ibérica nasce sob a marca da precedência do “signo sobre as coisas”, com o plano se impondo ao real, e o pós-independência veio inaugurar o tempo da contradição entre eles.¹⁶³

Nessa sociedade, prevalece a representação dos liberais como supostos guardiões da liberdade que deviam irromper a realidade de caos, instituindo o Ocidente e a sua civilização, onde reinava a barbárie:

Ceder à empiria, ao efetivamente existente, implicava capitular diante da barbárie e do local, mundo paralelo ao Ocidente onde teriam livre curso os elementos ‘orientais’ das novas sociedades. A Independência consistiu numa ruptura real, pondo todo um subcontinente diante do imperativo de fazer história, e se o liberalismo político tinha sido a idéia-força do movimento, agora seria traduzido em instituições que se sobreporiam a uma realidade social adversa, quando não incompatível com ele – como no caso do trabalho escravo ou servil. Mas seria ele, e sua adesão aos objetivos de civilização do Ocidente, ou a desordem do poder local sob o império dos caudilhos. O liberalismo político nasce, portanto, sob o estigma da ordem e da autoridade, com a

¹⁶³ VIANNA, Luiz Werneck. **A revolução passiva**: iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1997. p. 128.

função de fornecer sustentação ideal ao estabelecimento de um Estado Nacional, e não para consagrar a liberdade.¹⁶⁴

Neste contexto contraditório entre o conceitual e o real, tendo como alvo colocar em prática a tarefa de fazer andar o indígena e, conseqüentemente, a América, os discursos martianos mostram a necessidade de reformulação das estruturas de pensamento dos grupos intelectuais que se encontram presentes na América Hispânica do Séc. XIX, pois caberia a esses grupos de intelectuais a tarefa de pensar a inserção do elemento indígena na sociedade nacional. Martí acreditava que esse grupo poderia ser capaz de pensar políticas práticas de inserção do indígena na sociedade nacional, sem desrespeitar suas características culturais. Acreditava que a adaptação do indígena aos valores de progresso e trabalho promoveria, em contrapartida, a valorização do elemento indígena como símbolo da originalidade dos diferentes países da América Hispânica e da política natural defendida por Martí. Contudo, para que isso acontecesse, seria necesario, antes que os letrados se “compadecessem” do indígena, tomando o “problema índio” como causa própria: “¡ Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada! ¡Echar, bullendo y rebotando, por las venas, la sangre natural del país! “. ¹⁶⁵

Em seu livro “*Desencuentros de la modernidad/ América Latina: literatura y política en el siglo XIX*”, Julio Ramos afirma que Martí viveu num momento de crise de um sistema cultural em que a literatura havia ocupado por muito tempo um lugar de

¹⁶⁴ VIANNA, 1997, p. 130.

¹⁶⁵ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 21.

destaque na organização das novas sociedades latino-americanas, projetando modelos de comportamento e normas de construção da cidadania, assumindo papel de crítico dos projetos modernizantes da época, que, segundo Martí, consideravam a realidade em que se vivia como algo a ser esquecido. Para Ramos, a originalidade de Martí esteve em propor um olhar original, um olhar “de baixo”, como o único capaz de representar e conhecer o mundo americano, apresentando uma das primeiras reflexões da América Latina sobre a relação entre a literatura e o poder na modernidade, em textos que ofereciam novas estratégias de legitimação da literatura. De acordo com Martí, a autoridade da literatura moderna estava na resistência à privatização da literatura, insistindo em levar a autoridade do olhar estético ao centro da vida pública latino-americana.¹⁶⁶

De forma significativa, Martí expressa a importância da intelectualidade para responder ao enigma hispano-americano, defendendo que

[...] trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra. (...) No hay proa que taje una nube de ideas [...] Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados.¹⁶⁷

Nessa defesa, Martí ressalta a importância de políticos atentos às necessidades nacionais para a construção de nações formadas por cidadãos:

No puedo decir ni hacer cosa que no sea en beneficio de mi patria. Ella es la razón de mi vida. Si pienso, es para defenderla. Si soporto en silencio aparente una ofensa, es porque así la sirvo.

¹⁶⁶ RAMOS, 1989, p. 8.

¹⁶⁷ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 15.

Todo lo haré, todo lo noble haré sobre la tierra, para crear en mi país un pueblo de hombres, por salvar a mis compatriotas del peligro de no serlo.¹⁶⁸

Compreendendo como papel dessa intelectualidade a busca de novos projetos de desenvolvimento e de inclusão do elemento indígena marginalizado, Martí criticou os modelos seguidos até então pela intelectualidade hispano-americana, afirmando a necessidade de elaboração de projetos que dessem conta das necessidades das novas repúblicas. Contudo, devemos observar que Martí vê nessa intelectualidade a missão de “criar um povo de homens”. Em Martí, o discurso da construção da nacionalidade não parte do pressuposto da impossibilidade de sucesso conseqüente do atraso a que estava condenada a população, porém essa população nativa deveria ser moldada pela intelectualidade para que pudesse se tornar mais humanizada, “[...] salvando seus compatriotas do perigo de não ser-los”.¹⁶⁹ Em seu discurso “*Nuestra América*”, de 1891, Martí rebateu as críticas dos que viam no elemento indígena e mestiço a impossibilidade de avanço das novas repúblicas:

A los sietemesinos solo les faltará el valor. Los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás. No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulseras, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre. Si son parisienses o madrileños, vayan al Prado, de faroles, o vayan a Tortoni, de sorbetes¹⁷⁰ [...] Ni ¿En que patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial,

¹⁶⁸ Ibidem, v. I, p. 182.

¹⁶⁹ Ibidem, v. I, p. 182.

¹⁷⁰ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 16.

sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?¹⁷¹ [...] La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india.¹⁷²

O projeto republicano pensado por Martí tinha, como base fundamental, a busca da reformulação das idéias que até então tentavam pôr em prática a tão sonhada unidade nacional, tendo como principal ponto de diferenciação dos demais pensadores o objetivo de inclusão dos diferentes elementos sociais em um projeto que conseguisse envolver todos como cidadãos, numa tentativa de síntese nacional que procura realizar a transformação e a inserção do elemento indígena na nação, pensando ser possível, ao mesmo tempo, manter as raízes de sua cultura original. A chave do enigma martiano estava em um projeto que conseguisse harmonizar esses diferentes elementos, num discurso carregado de contradições, em que prega, ao mesmo tempo, a homogeneização do indígena na cultura nacional e a manutenção de sua consciência nativa.

Os discursos martianos mostram certa mudança da visão do autor em relação ao problema índio com o passar do tempo. Em seus primeiros discursos, Martí se mostra aguerrido e indignado com a situação do indígena, e suas críticas se dirigem tanto ao esquecimento do indígena por parte dos governantes quanto à própria forma de agir do elemento nativo. Gradativamente, os aspectos negativos

¹⁷¹ Ibidem, v. VI, p. 16.

¹⁷² Ibidem, v. VI, p. 16.

do indígena são justificados pelo processo de colonização e Martí passa a demonstrar o resultado positivo de políticas voltadas ao elemento indígena. Permanece, porém, uma mescla de exaltação do indígena transformado e a negação ou o ocultamento das experiências de resistência do indígena às mudanças. Por fim, em seu discurso “*Nuestra América*”, no qual Martí traça um projeto de identidade cultural para os países da América Hispânica, aparece uma síntese histórica do “problema índio”.

Em “*Nuestra América*”, Martí narra a história do surgimento e desenvolvimento das repúblicas hispano-americanas, em que o elemento indígena assume forte apelo simbólico. O discurso parece conter uma síntese do pensamento do próprio Martí em relação ao indígena, mesclando a necessidade de abandono do tradicionalismo, característica fortemente ligada ao elemento indígena, defendendo sua idéia de política natural. Falando do primeiro momento do processo de independência das repúblicas da Hispano-América, chega a exaltar o elemento *criollo* e revelar o estado em que se encontrava o indígena naquele momento:

Y al reaparecer en esta crisis de elaboración de nuestros pueblos los elementos que lo constituyeron, el criollo independiente es el que domina y se asegura, no el indio de espuela, marcado de la fusta, que sujeta el estribo y le pone adentro el pie, para que se vea de más de alto a su señor.¹⁷³

Porém, em 1891, Martí parecia observar a mudança que em alguns países faziam surgir repúblicas naturais, onde o tradicionalismo indígena estava sendo

¹⁷³ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 16.

transformado com a ajuda de políticas voltadas para o desenvolvimento dessas populações:

Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la Naturaliza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas estudia la dificultad en sus orígenes. Los oradores empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos traen los caracteres nativos a la escena. Las academias discuten temas viables. La poesía se corta la merena zorrilesca y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado. La prosa, centelleante y cernida, va cargada de idea. Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio.¹⁷⁴

Em “Nuestra América”, Martí parece apresentar uma visão positiva das transformações políticas que começavam a surgir em alguns países, pois, segundo afirma nesse discurso: “De todos sus peligros se vá salvando América”.

175

Entre os exemplos tomados por Martí como política indigenista positiva, temos suas reflexões sobre a política da Guatemala, onde, em meio a elogios às iniciativas do governo, Martí explicita suas principais preocupações em relação aos problemas enfrentados pelos países *nuestramericanos*. Martí parece encontrar na Guatemala aquilo que defendia como “política natural”:

Convoca este decreto para el 1º de Mayo de cada año a los jefes políticos de los Departamentos; los llama a discutir sobre los grandes intereses patrios; sobre la indispensable asimilación de razas; sobre el modo de ennoblecer los caracteres por el trabajo honrado, y la esperanza de un honesto lucro, y de fortificar las instituciones y aumentar las probabilidades de riqueza con el desarrollo de la instrucción, complemento de la personalidad humana. [...] La ley de Octubre quiere que los jefes políticos expongan cada año lo que se ha vencido y lo que hay que vencer; propongan las medidas conducentes a la transformación de los indígenas, la propagación de las luces, el fomento de la

¹⁷⁴ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 17.

¹⁷⁵ Ibidem, v. VI, p. 17.

agricultura, el cumplimiento de las leyes hacendarías, - sin el cual no pueden exigir los gobernados que el gobernante cumpla para con ellos sus deberes, - y, en suma, cuanto tienda a hacer constante al trabajador, instruido al niño, mejorado al indio, inspirado en noble ambición al perezoso.¹⁷⁶

Logo no início desse discurso, Martí coloca os chefes políticos como responsáveis diretos por realizar as reformas necessárias e, desse modo, dar conta dos problemas nacionais, que apresentam como resultado de “viejas ideas y oligárquicos intereses”. Entre os obstáculos a serem vencidos, expõe primeiramente “[...] las medidas conducentes a la transformación de los indígenas” e “[...] sobre a indispensável assimilação de raças”. Nessa citação, a possibilidade da conquista de riquezas advindas do desenvolvimento da instrução nos indivíduos é apresentada como complemento da personalidade humana. Assim, o indígena que resistisse às transformações propostas pelo governo estava, na verdade, negando-se a complementar sua personalidade humana, pois “as redentoras idéias novas” propostas pelos agentes do governo nada mais eram que meios para “melhorar o indígena”, concluindo sobre a necessidade de inspirar a população em nobres ambições.

O elemento indígena, apesar de ser a essência das novas nacionalidades, de simbolizar a originalidade dos povos autóctones *nuestramericanos*, devia ser transformado, e suas qualidades, exaltadas romanticamente, tornavam-se símbolos da resistência diante da possibilidade de sua redenção. Nesse discurso,

¹⁷⁶ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 161.

cabe ao elemento civilizado o papel de redentor e propagador da luz ao elemento indígena.

Tratando do desejo de progresso exposto por alguns relatos trazidos de diferentes regiões do País, explicita que as bases da revolução devem estar na agricultura e na educação e, nesse ínterim, menciona a necessidade de inclusão do indígena como cidadão na comunidade nacional, ação necessária para romper com o seu caráter tradicionalista, que, em Martí, aparece como principal aspecto a ser transformado nesse elemento:

Revolucionarios útiles, comprenden que las revoluciones son estériles cuando no se firman con la pluma en las escuelas y con el arado en los campos. Y benévolo y humano, en vez de desdeñar la pobre raza tanto tiempo azotada y olvidada, no la relegan a las selvas, ni abruman sus espaldas con cargas ominosas, sino procuran infundirles, concediéndosela, y llamándolos con avidez, la libre personalidad de que carecen. - La mejor revolución será aquella que se haga en el ánimo terco y tradicionalista de los indios.¹⁷⁷

A homogeneização do elemento indígena na sociedade nacional é vista como ação de homens “benévolos e humanos”. Nesse discurso, a “pobre raça” indígena, se vive na selva, vive porque foi condenada, “relegada” a esse lugar. O indígena, considerado em sua cultura natural, é visto como sem personalidade, sem opção, elemento expatriado, rebaixado à condição de selvagem, elemento a quem faltava personalidade livre. O “Homem Natural” idealizado por Martí, o homem que devia viver em harmonia com a natureza, não é, e o discurso citado

¹⁷⁷ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 162.

não deixa dúvida sobre o indígena em sua cultura natural, em sua convivência tribal, em seu estado real. Reaparece aqui a confusa relação entre a valorização simbólica da cultura indígena e a negação do tradicionalismo indígena, em seu desejo de modernizá-lo.

Diante desse “laborioso” projeto de transformação do indígena, realizado pelo elemento civilizado, seus dois principais instrumentos de transformação aparecem em diversas partes do discurso, reafirmando o papel da agricultura e da educação:

Todas las que, por importantes, podrían llamarse cuestiones vivas del país, preocupan a los autores de estas páginas: creación, circulación y cambio de riquezas; mejoramiento de la raza aborigen; afianzamiento y aumento de la industria agrícola, como la menos expuesta a los vaivenes de la fortuna; establecimiento de las escuelas que, razonando los derechos, los afirman, - explicando los misterios del trabajo, preparan al trabajador a mejorarlo, - y despertando nobles ambiciones, sugieren a la actividad los medios de llegar a satisfacerlas.¹⁷⁸

Enfatizando a função da agricultura e sua ligação com o indivíduo e o país:

La riqueza agrícola, como productora de elementos primos necesarios, más rápida que la industrial, más estable que la minera, más fácil de producir, más cómoda de colocar, asegura al país que la posee un verdadero bienestar. Las minas suelen acabarse; los productos industriales carecen de mercado; los productos agrícolas fluctúan y valen más o menos, pero son siempre consumidos, y la tierra, su gente, no se cansa jamás. Y como nuestras tierras fueron por la naturaleza tan ricamente dotadas,; como tenemos en todas partes a la mano este agente infatigable de producción, al progreso agrícola deben enderezarse todos los esfuerzos, todos los decretos a favorecerlo, todos los brazos a procurarlo, todas las inteligencias a prestarle ayuda. El mejor ciudadano es el que cultiva una extensión mayor de tierra.¹⁷⁹

¹⁷⁸ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 163.

¹⁷⁹ Ibidem, v. VII. p. 164.

Completando seu pensamento sobre quais deviam ser as bases das novas repúblicas:

La instrucción acaba lo que la Agricultura empieza. La agricultura es imperfecta sin el auxilio de la Instrucción. la instrucción da medios para conocer el cultivo, acrecerlo, perfeccionarlo; prepara un fuerte régimen político, totalmente imposible sin ella, porque el régimen de las voluntades no puede existir allí donde las voluntades no existen: y no existen útilmente, en tanto que no existen inteligentemente.¹⁸⁰

Dessa forma, agricultura e educação são pontos cruciais a serem pensados pelos políticos das repúblicas da América Hispânica. A terra se apresenta como agente inesgotável de riqueza, tendo na ducação agrícola um instrumento para o desenvolvimento de características individuais fundamentais na formação de uma república agrícola e de cidadãos politicamente ativos. A educação agrícola seria a geradora de uma nova mentalidade agrícola, produzindo demandas materiais, sociais e políticas nos indivíduos. Nesse pensamento, *“la instrucción acaba lo que la agricultura empieza”*, pois é por meio da educação que o indivíduo — principalmente o de espírito tradicionalista ou, como citado em outros discursos, “espírito aldeão” — ganha certa consciência de si e passa a apresentar novas necessidades e vontades de participação política, que aparecem na citação como regime de vontades.

Para Martí, a política pensada como regime de vontades só será plena com a participação de seus cidadãos, e, para tanto, é preciso criar vontades de

¹⁸⁰ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 164.

progresso, gerar ambições individuais, interesses a serem defendidos por tais indivíduos. Nesse contexto, a propaganda sobre a importância da educação e da agricultura é fundamental, principalmente para o elemento indígena que, nesse discurso, aparece como questão de difícil solução:

A estas dos, únese uma tercera cuestión importantísima. La raza indígena. Muy difícil problema, que demasiado lentamente se resuelve; sobre el que se echan con descuidos los ojos, cuando el bienestar de todos los que en esta tierra viven, de él depende. Estos informes confirman lo que de los indígenas se sabe. Son retraídos, tercos, huraños, apegados a sus tradiciones, amigos de sus propiedades, enemigos de todo Estado que cambie sus costumbres. Pero estos mismos defectos, estudiados en su origen, acusan las inapreciables cualidades de los indios. Dedujese de ellos que son constantes, leales firmes y severos; que aman profundamente; que rechazan fieramente lo que no creen bueno. ¿ Qué no podría hacerse, cuando logremos atraernos a hombres que tienen tales dotes? Cuándo la fidelidad, la lealtad y la constancia fueron en raza alguna, malas condiciones? ¹⁸¹

Percebe-se, nesse discurso, que a intenção e a necessidade martiana de transformação das características apontadas como defeitos peculiares do elemento indígena “*son retraídos, tercos, huraños, apegados*” levam a uma retórica de complementaridade entre defeitos e qualidades nesse elemento, pois até mesmo seus defeitos podem ser interpretados como propiciadores de nobres qualidades “*dedujese de ellos que son constantes, leales, firmes, y severos*”. O discurso martiano, em relação ao indígena, pode ser considerado um tanto original, ao insistir numa visão positiva do elemento indígena, mesmo sem a intenção de respeitar sua cultura nativa em sua totalidade.

¹⁸¹ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 164.

Podemos observar a intenção de adesão do elemento indígena por meio de uma política de cooptação desse elemento que, naquele momento, se mostrava alheio, arredio, contra qualquer projeto político, mesmo quando, na visão martiana, lhe fosse benéfico, o que, em Martí, está longe de representar um traço imutável ou biológico, sendo o resultado de um processo histórico de exploração e jugo do indígena pelo colonizador, que desenvolveu, nesse elemento étnico, o medo, a desconfiança, a incredibilidade quanto ao elemento branco e mestiço:

Si hoy las emplean en rechazar toda mejora, es porque los hombres que pretenden llevar las reformas a sus pueblos, son los mismos que en otro tiempo, de generación en generación, lo han venido engañando, castigando y burlando; los que aparecen a sus ojos como los hurtadores de sus propiedades, como los seductores de sus mujeres, como los profanadores de sus ritos, como los iconoclastas de su religión. Intereses malévolos los mantienen en estas condiciones. ¿Qué medios habría para torcer estas hostiles voluntades, para hacernos amigos de los que con razón harta, nos han tenido siempre como sus enemigos implacables? Hacernos amar de aquéllos de que nos hemos hecho odiar. Inculcar a los ladinos conmiseración y apego a los indígenas. Probarles con actos repetidos que se trata de su bien. No puede deshacerse en pocos años el hondo mal en muchos años hecho. Pero cuando con inteligencia y decisión se realice esta obra; cuando con incansable amor se cumpla; cuando trayéndolos a los pueblos los invitemos, a los honestos goces de la vida comunal, cuando en vez de inspirarles recelo, les inspiremos con nuestra ternura para ellos, ternura y confianza, los indios industriuosos, leales, artistas, ágiles y fuertes, serán el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora.¹⁸²

No trecho acima, diante do tradicionalismo e da dificuldade de adesão do indígena na sociedade, Martí lança a pergunta “*Que medios habría para torcer estas hostiles voluntades, para hacernos amigos de los que con razón harta, nos han*

¹⁸² MARTÍ, 1975, v. VII, p. 165.

tenido siempre como sus enemigos implacables?” e afirma que será necessário transformar, continuamente, a visão que o indígena tem da sociedade, dissolver a contradição existente entre indígenas, mestiços, brancos, ou melhor, entre a parte explorada e marginalizada da população e seus governantes.

Em seu ensaio “Guatemala”, o texto que denuncia a situação desumanizada do índio: *“Se pide alma de hombres a aquellos a quienes desde el nacer se va arrancando el alma. Se quiere que sean ciudadanos los que para bestias de carga son únicamente preparados”*¹⁸³ também apresenta um aprofundamento das causas da marginalização e do tradicionalismo do indígena que resiste à civilização.

Em seu projeto redentor do indígena, Martí não se detém à análise das causas de sua marginalização, propondo algumas formas para pôr fim ao que identificava como “condição servil” do indígena. Encontramos, em seus discursos, a necessidade de reconhecer e estimular a capacidade dos próprios índios para contribuir com o progresso do País, pois eles são dotados de “[...] infinitas virtudes e qualidades humanas que só necessitam de exemplos e da educação para despertar-se e atualizar-se”. Temos, nessa proposta martiana, a resposta ao enigma indígena, pois, estando diante de homens que são “[...] resignados, inteligentes, constantes, leais, firmes, incansáveis, que amam profundamente”, afirma ser preciso apenas “atrair-los” para a participação social, o que acontecerá com os novos governantes, ao “cercar” esses índios com atitudes de confiança.

¹⁸³ MARTÍ, 1975, v. XVII, p. 157.

Assim, “fazer andar o índio” pode ser traduzido como moldá-lo a padrões ocidentais, transformando-o em trabalhador e cidadão. Resta-nos saber quais seriam as formas de “cercar” os indígenas de confiança e de “atraí-los” à sociedade nacional.

4 EDUCAÇÃO E AGRICULTURA COMO ARMAS DE TRANSFORMAÇÃO

4.1 O papel da Educação na “Transformação do Indígena”

O desejo martiano de propagar a necessidade de inserção do indígena nas repúblicas hispano-americanas passa pelo pressuposto de que o indígena podia ser transformado em algo diferente, melhor do que era até então. Nessa tarefa de “transformação” do elemento indígena, a educação era o principal meio de convencimento, inclusão e até “redenção” do elemento indígena, afirmando *que “Un indio que sabe leer puede ser Benito Juárez; un indio que no ha ido a la escuela, llevará perpetuamente en cuerpo raquítico un espíritu inútil y dormido”*.¹⁸⁴

Era por meio da educação que o indígena acordaria de sua apatia, de seu sono profundo diante da necessidade de sua participação como elemento útil à sociedade, deixando de ser o que era até então, um ser “inútil” socialmente. Tendo como símbolo indígena ideal a figura de Benito Juarez, podemos perceber em Martí o referencial do indígena ideal: educado em padrões de educação do

¹⁸⁴ MARTÍ, 1975, v. XVI, p. 351-361.

elemento civilizado, inserido na sociedade nacional e adotando modos de vida do homem ocidental.

De forma geral, Martí acreditava que a educação seria a grande reveladora dos povos de *“Nuestra América”*. A educação seria como um espelho poderoso que faria o “Homem Natural” enxergar-se como era realmente, tomar consciência de sua identidade. Quanto ao indígena, especificamente, parte de seu referencial sobre a necessidade de educá-los vinha de suas leituras e observações sobre as escolas de índios que se instalaram nos EUA, durante o Séc. XIX. Em algumas passagens, Martí mostra seu entusiasmo sobre os resultados obtidos nessas escolas e chega a afirmar seu desejo de que esse modelo de ensino fosse também implantado nas repúblicas da América Hispânica. Em um fragmento de carta, em que não se mostra o destinatário, Martí expressa grande interesse por um artigo sobre a “redenção do povo indígena” e tece elogios às escolas de índios dos EUA, mostrando seu desejo de que também no México fosse instalada uma dessas escolas:

Si no te has olvidado de mi, desde aquellos días en que me acompañabas aún en el paseo, hasta la puerta de mi cubil donde hacía de tenedor de libros, no te enojará que te diga con cuánto placer he leído que acabas de obtener sendo primios en un certamen hermoso y te pida un ejemplar de tu estudio sobre “la redención de la Raza indígena” que es cosa que me va al corazón, y sobre la que llevo mucho escrito,-como que aquí soy suscriptor de “The Manus Star”, que es el periódico que publican los alumnos indios de la escuela de Carlyle y ahora mismo acabo de recibir los excelentes datos que el Gral, me manda sobre la educación en Hampton, que es dice buen colegio. -Ahí es donde está la salvación de tu tierra, más que en buscarla de gente extranjera, que nunca podrá amar y servir a tu tierra como si fuera la suya propia. Si yo no fuera cubano, quisiera ser mexicano; y

siéndolo le ofrendaría lo mejor de mi vida, la expondría, aunque los hombres prácticos hicieran burla primero de lo que habían de agradecer después, en enseñar a los indios. - De casa en casa iría pidiendo piedras para levantar una hermosa Escuela Nacional de Indios.-

Mandamelo sin falta y por el primer vapor, sabes pues con qué curiosidad espero tu trabajo.

Por ahí se ha de ir la poesía, y en eso hay más de lo que los poetas se figuran.¹⁸⁵

Sobre as escolas de índios de que fala Martí, faziam parte dos princípios dos “Amigos dos índios”, grupo sobre o qual já tratamos e que tinha como uma de suas idéias fundamentais o estabelecimento de escolas práticas para os índios. Essas escolas, conhecidas como “School Bording”, foram inicialmente utilizadas na educação de negros, sendo adaptadas, depois, para indígenas. A história da Escola Industrial Índia de Carlisle, já citada como bom exemplo de escola indígena, se confunde com a iniciativa de seu fundador.

Richard Henry Pratt passou oito anos (1867-1875) em território indígena como um oficial da 10ª Cavalaria, comandando uma unidade de soldados americanos. Pratt entrou em contato com grupos kiowa, cheyenne e arapaho, que tinham sido colocados em reservas na área do Rio Vermelho, perto do que são agora as regiões do Texas e de Oklahoma. Ele e seus soldados participaram em muitas campanhas para manter os índios nas reservas. A situação dos indígenas preocupava cada vez mais Pratt, já que as más condições de vida faziam com que as invasões indígenas em territórios brancos continuassem. Depois de pedidos de

¹⁸⁵ MARTÍ, 1975, v. XXII, p. 33.

intervenção e relatórios enviados ao governo, sem respostas, em 1879, Pratt consegue a permissão da Secretaria do Interior, de Carl Schurz, e do secretário do Departamento de Guerra, McCrary, para usar uma base militar deserta como o local de sua escola, na Pensilvânia. Em setembro de 1879. Pratt, acompanhado pela senhorita Mather, um professor e um intérprete, dirigiu-se ao território de Dakota para recrutar os estudantes. As instruções de Pratt era recrutar 36 estudantes de cada reserva indígena da região. Os primeiros alunos são levados como prisioneiros e, depois de educados na cultura ocidental, puderam indicar outros estudantes, continuando, algumas vezes, na Escola de Carlyle.¹⁸⁶

Nessas escolas, os indígenas usavam uniformes, eram obrigados a marchar, sofriam punições, tinham que falar a língua nacional, eram obrigados a decorar versos bíblicos, tinham seus dias preenchidos com muitas tarefas, sendo educados naquilo que Pratt defendia como “matar o índio, não o homem”. Além disso, eram ensinados a pensar que sua cultura era atrasada, suja, selvagem e inferior à maneira branca. Eram ensinados a pensar que aquela nova educação os levaria a uma vida melhor, “mais elevada”. Aqueles que assimilavam a cultura branca eram chamados de “índios bons” e os demais, “índios maus”. A parte principal de sua instrução era focalizada em aprender habilidades manuais.¹⁸⁷

Em um artigo de janeiro de 1887, escrito para “La Nación”, Martí fala mais uma vez com entusiasmo sobre as escolas de índios:

¹⁸⁶ Disponível em:< www.indschoolbh.com>. Acesso em: 15 jun. 2006.

¹⁸⁷ Disponível em:< www.kporterfield.com>. Acesso em: 15 jun. 2006.

De las escuelas de Hampton y de Carlyle salen convertidos en artesanos y labradores los más fieros comanches y winnebagos. Como el irlos colocando en casas de familia es uno de los medios de educación en ambos institutos, se ha visto que los campesinos se encariñan con su inteligencia y lealtad de manera que les cuesta trabajo abandonarlos.

Lo que escriben los indios de las escuelas a sus casas tiene una sabia ingenuidad que recuerda los poemas. Ya hay cinco mil indios educándose voluntariamente en las escuelas públicas.

¿Qué más? en una escuela de Filadelfia en que se educan mezclados indios y blancos, de doce premios que hubo en el último mes, nueve fueron para indios: y ya se sabe que no es acá adonde se ha de venir para caridades vacías ni alarde de sentimientos.

¡Qué contenta estaría sí viviese aquella noble mujer que hizo en pro de los indios con un libro lo que la Beccher Store hizo en pro de los negros en su Cabaña de Tío Tom, Helen Hunt Jackson, que escribió esa novela encantadora de la vida californiana, ¡Ramona! Allí la vida nueva, luciente y olorosa, el choque y apetito de las razas, la liga de las castas y la iglesia, la elegía de la pobre gente india. Salud y piedad infunden el espíritu aquellas páginas artísticas y ardientes, y se sale del libro como de la agonía de una flor, con el alma avariada de concordia. La admirable mujer, muerta hace años, reposa sobre un cerro de la linda comarca donde vio padecer tanto a sus indios: ¡lo saben ellos, que le tienen la tumba llena de ofrendas y de flores!

Ahora acaba de fundarse una gran escuela de indios, para prepararlos de una vez a la ciudadanía, y le llaman como el libro de Helen Hunt: - la escuela "Ramona".¹⁸⁸

Segundo Martí, essas escolas seriam as responsáveis por "[...] preparar os índios de uma vez à cidadania", tendo o mérito de transformar os mais selvagens indígenas em artesãos e lavradores, ou seja, a imagem do indígena, em sua cultura e, principalmente, em relação aos que resistiam à interferência branca, passa pela imagem de "fera". O que eram antes de se transformarem em artesão ou lavradores é traduzido pela idéia de "fieros" selvagens. Os indígenas em processo de "educação" eram vistos como inocentes, infantilizados, merecedores

¹⁸⁸ MARTÍ, 1975, v. XI, p. 133-134.

do apego e carinho dos brancos encarregados de sua tutela. Também prevalece um desejo de equiparação entre crianças indígenas e brancas, equiparação unilateral, é claro, não havendo interesse algum em que crianças brancas aprendessem aspectos da cultura indígena. É interessante observar as contradições desse discurso, visto que a educação representava o caminho para a liberdade do indígena, porém, para alcançar essa liberdade, o indígena necessitava da tutela do elemento branco.

Por meio dessas escolas, citadas em outros discursos de Martí como exemplo de bons resultados com a população indígena, Martí aprofunda seu modelo educacional de escolas práticas, ou seja, escolas voltadas para que os alunos aprendessem um ofício, e, para isso, deveriam dividir seu tempo entre trabalho e estudo. Martí parece estar de acordo com os princípios educacionais defendidos pelos “Amigos dos Índios”:

Espárzase la escuela, decía al fin el subinspector de escuelas de indios, la escuela útil, la escuela viva:-que todo esfuerzo por difundir la instrucción es vano, cuando no se acomoda la enseñanza las necesidades, naturaleza y porvenir del que la recibe. No maestros de ocasión,-que nada saben de lo que enseñan y son nombrados para aumentar la pitanza de familia de algún empleado, o para complacer a capataces políticos: se emplearán buenos maestros, y se compelerá a los indios a enviar sus hijos a la escuela, aun cuando se haya de recurrir, mientras el sistema ominoso de raciones dure, a cortar a la casa de raciones. No la educación por textos-que es un almacenamiento de palabras que pesa luego en la cabeza para guiar bien las manos. Lo que es el campo que ha de cultivar, y lo que es él y el pueblo en que vive ha de enseñarse al indio. Que se entienda y admire: que sepa de política práctica, para que alcance lo conveniente del respeto mutuo; que conozca cómo está dispuesto el país, y cuáles son sus derechos de hombres a poseer y pensar en él, y el modo de ejercitarlos: que

la escuela le enseñe a bastar a su vida:-escuela campesina para la gente del campo.

Ni partículas ni verbajes: sino el modo de criar animales y sembrar la tierra, así como todos aquellos oficios que lo hagan miembro útil y dueño de si en una comunidad de trabajadores. No se envíen sólo entre los indios, ni entre la gente de campo, maestros de letras. El maestro es la letra viva. Enviéanse maestro agricultores y artesanos. Estuvo bien y acabó bien, aquella convención de Amigos de los indios, en el sereno lugar de Lake Mohonk, allí donde los montes andan cerca, y los hermosos cuadros de tierra, cultivados con elegante esmero, parecen, abriéndose a los ojos de hombres dignos de contemplarlos, colosales flores verdes.¹⁸⁹

La Nación. Buenos Aires, 4 de diciembre de 1885.

Martí, assim como os “Amigos dos índios”, também defende uma educação diferenciada para o elemento indígena, devendo “[...] se acomodar as necessidades, natureza e futuro do que a receberia”, e a educação indígena que Martí pensava ser a mais apropriada era a educação voltada ao trabalho agrícola. O projeto de educação indígena proposto por Martí e pelos “Amigos dos índios” era a tentativa de uma educação adaptada ao ensino prático, tendo como objetivo concreto formar agricultores, pastores, artesãos.

Em outro artigo escrito durante sua experiência nos EUA, podemos identificar a defesa da educação prática como meio de tornar útil a população dos países da América Hispânica. Nesse escrito para “La América”, em fevereiro de 1884, Martí se empenha na defesa e divulgação das vantagens da educação voltada ao trabalho manual. Visto como “redentor” do indivíduo, o trabalho manual passa a ser a promessa de benefícios físicos, mentais, morais, o que se assemelha muito

¹⁸⁹ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321- 330.

a um dos princípios da escola de Carlisle, ao defender o trabalho manual como forma de tratar “mente, corpo, coração”.¹⁹⁰

Ventajas físicas, mentales y morales vienen del trabajo manual. - Y ese hábito del método, contrapeso saludable en nuestras tierras sobre todo, de la vehemencia, inquietud y extravío en que nos tiene, con sus acicates de oro, la imaginación. El hombre crece con el trabajo que sale de sus manos. Es fácil ver cómo se depaupera, y envilece a las pocas generaciones, la gente ociosa, hasta que son meras vejiguillas de barro, con extremidades finas, que cubren de perfumes suaves y de botines de charol; mientras que el que debe su bienestar a su trabajo, o ha ocupado su vida en crear y transformar fuerzas, y en emplear las propias, tiene el ojo alegre, la palabra pintoresca y profunda, las espaldas anchas, y la mano segura. Se ve que son éstos los que hacen el mundo.¹⁹¹

Está presente nesse artigo a oposição entre o homem trabalhador e o homem ocioso. Os homens ociosos estavam sujeitos a todo tipo de degenerações, enquanto, por meio do trabalho e, principalmente, do trabalho manual, o homem encontrava sua fonte de crescimento individual. A atividade prática, fosse agrícola, fosse mecânica, parecia ganhar novo *status*, segundo as afirmações de Martí, pois o novo camponês que se estava formando, diferente dos demais, seria “culto”, conhecedor de livros e, por isso, “digno de seu tempo”. Presume-se que, para Martí, a dignidade do indivíduo estava intimamente relacionada com seu conhecimento e, no Séc. XIX, seria necessário aliar conhecimento teórico e prático. Esse ensino teórico aliado ao trabalho era condição fundamental para que esses alunos transformados em camponeses conseguissem produzir de forma competitiva. Encontramos, também nesse discurso, o desejo de diminuir a

¹⁹⁰ Disponível em: www.kporterfield.com>. Acesso em: 15 jun. 2006.

¹⁹¹ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 285.

distância entre o “homem letrado” e o “homem comum”, parte de seu ideal de república baseada na valorização da atividade agrícola:

Con el trabajo manual en la Escuela, el agricultor va aprendiendo a hacer lo que ha de hacer más tarde en campo propio; se encariña con sus descubrimientos de las terquedades o curiosidades de la tierra como un padre con sus hijos; se aficiona a sus terruños que cuida, conoce, deja en reposo, alimenta y cura, tal y de muy semejante manera, como a su enfermo se aficiona un médico. Y como ve que para trabajar inteligentemente el campo, se necesita ciencia varia y no sencilla, y a veces profunda, pierde todo desdén por una labor que le permite ser al mismo tiempo que creador, lo cual alegra el alma y la levante, un hombre culto, diestro en libros y digno de su tiempo. Está el secreto del bienestar en evitar todo conflicto entre las aspiraciones y las ocupaciones.¹⁹²

Era fundamental desenvolver no aluno a competitividade, a vontade incessante de melhorar os resultados de seu trabalho, de pôr-se entre os homens “inteligentes e ansiosos”, pois, segundo Martí, não era permitido a quem quisesse viver naquele tempo “sentar e descansar”; antes, era vital estar sempre em busca de novos conhecimentos e novas formas de trabalho. Esta educação modificadora do homem que lhe permitiria ser “[...] como podia ser e não como tinham sido os outros”, era o que Martí defendia como “educação natural”, desejando que tal modelo fosse seguido em todos os países da América Hispânica:

Esta educación directa y sana; esta aplicación de la inteligencia que inquiere a la naturaleza que responde; este empleo despreocupado y sereno de la mente en la investigación de todo lo que salta a ella, la estimula y le da modos de vida: este pleno y equilibrado ejercicio del hombre, de manera que sea como de sí mismo puede ser, y no como los demás ya fueron; esta educación natural, quisiéramos para todos los países nuevos de la América.

¹⁹² MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 286.

Y detrás de cada escuela un taller agrícola, a la lluvia y al sol, donde cada estudiante sembrase su árbol. De textos secos, y meramente lineales, no nacen, no, las frutas de la vida.¹⁹³

Em maio de 1884, Martí lança a idéia de que a educação redentora, na América Hispânica, devia se dar por meio da utilização de *maestros* ambulantes. Essa idéia teve repercussão entre seus leitores. Sendo questionado sobre esse assunto, Martí, então, escreve outro artigo, explicitando suas idéias sobre a educação prática, principalmente voltada ao homem do campo, aos “ignorantes”. Nesse artigo, Martí não fala especificamente do elemento indígena, mas de todo aquele que se encontrava no campo, chegando até a defender a educação prática nas cidades:

Los hombres crecen, crecen físicamente, de una manera visible crecen, cuando aprenden algo, cuando entran a poseer algo, y cuando han hecho algún bien.

Y el único camino abierto a la prosperidad constante y fácil es el de conocer, cultivar y aprovechar los elementos inagotables e infatigables de la naturaleza. La naturaleza no tiene celos, como los hombres. No tiene odios, ni miedo como los hombres. No cierra el paso a nadie, porque no teme de nadie. Los hombres siempre necesitarán de los productos de la naturaleza. Y como en cada región sólo se dan determinados productos, siempre se mantendrá su cambio activo, que asegura a todos los pueblos la comodidad y la riqueza. [...] la mayor parte de los hombres ha pasado dormida sobre la tierra. Comieron y bebieron; pero no supieron de sí. La cruzada se ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza, y para darles, con el conocimiento de la ciencia llana y práctica, la independencia personal que fortalece la bondad y fomenta el decoro y el orgullo de ser criatura amable y cosa viviente en el magno universo.

He ahí, pues, lo que han de llevar los maestros por los campos. No sólo explicaciones agrícolas e instrumentos mecánicos; sino la ternura, que hace tanta falta y tanto bien a los hombres.

El campesino no puede dejar su trabajo para ir a sendas millas a ver figuras geométricas incomprensibles, y aprender los cabos y los ríos de las penínsulas del África, y proveerse de vacíos

¹⁹³ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 285.

términos didácticos. Los hijos de los campesinos no pueden apartarse leguas latinas y divisiones abreviadas. Y los campesinos, sin embargo, son la mejor masa nacional, y la más sana y jugosa, porque recibe de cerca y de lleno los efluvios y la amable correspondencia de la tierra, en cuyo trato viven. Las ciudades son la mente de las naciones; pero su corazón, donde se agolpa, y de donde se reparte la sangre, está en los campos [...]. Eso que va dicho es lo que pondríamos como alma de los maestros ambulantes. ¡qué júbilo el de los campesinos, cuando viesan llegar, de tiempo en tiempo, al hombre bueno que les enseña lo que no saben, y con las efusiones de un trato expansivo les deja en el espíritu la quietud y elevación que quedan siempre de ver a un hombre amante y sano! En vez de crias y cosechas se hablaría de vez en cuando, hasta que al fin se estuviese hablando siempre, de lo que el maestro enseñó, de la máquina curiosa que trajo, del modo sencillo de cultivar la planta que ellos con tanto trabajo venían explotando, de lo grande y bueno que es el maestro, y de cuándo vendrá, que ya les corre prisa, para preguntarle lo que con ese agradamiento incesante de la mente puesta a pensar, les ha ido ocurriendo desde que empezaron a ser algo! Con qué alegría no irían todos a guarecerse dejando palas y azadores, a la tienda de campaña, llena de curiosidades, del maestro!

Y ésta sería una invasión dulce, hecha de acuerdo con lo que tiene de bajo e interesado el alma humana; porque como el maestro les enseñaría con modo suave cosas prácticas y provechosas, se les iría por gusto propio sin esfuerzo infiltrando una ciencia que comienza por halagar y servir su interés; - que quien intente mejorar al hombre no ha de prescindir de sus malas pasiones, sino contarlas como factor importantísimo, y ver de no obrar contra ellas, sino con ellas.

No enviaríamos pedagogos por los campos, sino conversadores. Dómines no enviaríamos, sino gente instruida que fuera respondiendo a las dudas que los ignorantes les presentasen o las preguntas que tuviesen preparadas para cuando vinieran, y observando dónde se cometían errores de cultivo o se desconocían riquezas explotables, para que revelasen éstas y demostraran aquéllos, con el remedio al pie de la demostración.

En suma, se necesita abrir una campaña de ternura y de ciencia, y crear para ella un cuerpo, que no existe, de maestros misioneros.

La escuela ambulante es la única que puede remediar la ignorancia campesina.¹⁹⁴

La América, Nueva York, mayo de 1884.

¹⁹⁴ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 288-292.

A “invasão” que os *maestros* ambulantes faziam na vida da população do campo seria uma invasão “doce”, pois, segundo Martí, os *maestros* agiriam de forma suave para o benefício da população. Mesmo diante da ausência da utilização direta da expressão “índio”, deduzimos que parte desta população do campo, que se caracteriza como “ignorante”, poderia ser representada pela população indígena, visto que o próprio Martí, em outro texto, afirma a realidade de países da América Hispânica onde a maior parte da população era indígena. Todavia, ao falar de forma generalizada da população do campo, do camponês, estão presentes as mesmas imagens utilizadas em textos que falam do indígena, atribuindo a ambos a imagem de ignorantes, “dormidos”, necessitados da luz que poderia trazer sobre eles o elemento civilizado, por meio de seu conhecimento. Também nesse artigo, podemos identificar a intenção de passar ao leitor o sentimento de alegria do elemento pouco civilizado ao entrar em contato com o progresso. Quanto à idéia de educação, continuou prevalecendo a proposta de uma educação voltada ao trabalho e que pudesse garantir a participação dos indivíduos na sociedade dentro dos padrões de trabalho individual e de pequena propriedade.

4.2 De Bestas a Cidadãos

Apesar da “ternura” que se esperava dos educadores e da “alegria” daqueles que começavam a entrar em contato com as “nobres ambições” da cultura ocidental,

apesar de defender o “convencimento” do indígena por meio da educação sistematizada que se daria por uma “invasão doce”, não foram poucos os casos de resistência indígena. Anos antes de sua idealização de como deveria ser a educação agrícola, apresentada em “Maestros Ambulantes”, Martí defendeu a educação obrigatória para o elemento indígena num artigo de 1877, intitulado “El proyecto de Instrucción Pública”, escrito durante sua permanência no México, onde sugeriu métodos menos doces do que os idealizados anos depois:

Ayer debió abrirse en la Cámara de Diputados una hermosa campaña. El diputado Juan Palacio se preparaba a exponer los fundamentos del proyecto de instrucción pública que viene desde hace dos años preparando y estudiando. La inteligencia y la imaginación tienen cualidades de esencia distinta: el estudio reflexivo, que daría a la imaginación, a la inteligencia es necesario y aprovecha.

La comisión ha leído mucho, ha discutido, ha madurado su proyecto. Podrá ser, y es de seguro, falible este proyecto, pero será siempre respetable.

Viene a trastornar el orden actual de enseñanza, pero trastornar este orden quiere decir: establecer el orden. Conmueve rudamente al sistema actual, pero lo conmueve en bien del país y bajo el amparo de la lógica y de la práctica en otras naciones.

No quiero fijarme en los defectos del proyecto. Creo que los tiene, pero son mayores y más importantes sus bondades.

Establece dos grandes principios: aunque todo el proyecto fuera inaceptable, se salvaría por estos dos principios que lo sostienen y que lo han engendrado: libertad de enseñanza, y enseñanza obligatoria. O mejor, enseñanza obligatoria y libertad de enseñanza; porque aquella tiranía saludable vale aún más que esta libertad.

Cabe aducir una razón en pro de la enseñanza obligatoria? No: no cabe aducir más que un pueblo: Alemania. Y un propagador Tiberghien.

Toda idea se sanciona por sus buenos resultados. Cuando todos los hombres sepan leer, todos los hombres sabrán votar, y, como la ignorancia es la garantía de los extravíos políticos, la conciencia propia y el orgullo de la independencia garantizan el buen ejercicio de la libertad. Un indio que sabe leer puede ser Benito Juárez; un indio que no ha ido a la escuela, llevará perpetuamente en cuerpo raquítico un espíritu inútil y dormido. Hasta estas palabras me parecen inútiles: tan vulnerable y tan útil

es para mi la enseñanza obligatoria. Los artículos de la fe no han desaparecido: han cambiado de forma. A los del dogma católico han sustituido las enseñanzas de la razón. La enseñanza obligatoria es un artículo de fe del nuevo dogma.

Aquí es necesario interrumpir estas reflexiones, y consignar con regocijo un hecho que es una verdadera garantía. En si es ligero, y en sus resultados será fructífero. He querido hacer reminiscencias de los artículos de fe católicos: ni memoria, con la contemplación de todas las religiones, se ha olvidado de las formas de una. He preguntado a corretores, a empleados, a sirvientes, a cajistas. 'La Voz' va a sufrir con esto; pero los que aman bien a México, habrán con ello contento: no hay un solo individuo en la 'Revista' que sepa los artículos de la fe. Saben un artículo, el generador y el salvador; el que nos reconstruye y nos vigoriza; el Mesías de nuestro siglo libre: el trabajador.

Este hecho llevaría a consideraciones distintas de las que han comenzado este boletín.

Se hablaba de La enseñanza obligatoria. La brutalidad de Prusia ha vencido, porque es una brutalidad inteligente. El ministro lo ha informado al Parlamento: todo prusiano sabe leer y escribir.

Y ¿qué fuerzas no se descubrirían en nosotros, arrojando los montones de luz de Victor Hugo sobre nuestros ocho millones de habitantes? Y como en nosotros en toda la América del Sur. No somos aún bastantes americanos: todo continente debe tener su expresión propia: tenemos una vida legada, y una literatura balbuciente. Hay en América hombres perfectos en la literatura europea; pero no tenemos un literato exclusivamente americano. Ha de haber un poeta que se cierna sobre las cumbres de los Alpes de nuestra sierra, de nuestros altivos Rocallosos; un historiador potente más digno de Bolívar que de Washington, porque la América es el exabrupto, la brotación, las revelaciones, la vehemencia, y Washington es el héroe de la calma; formidable, pero sosegado; sublime, pero tranquilo.

¿Qué no hará entre nosotros el nuevo sistema de enseñanza? Los indígenas nos traen un sistema nuevo de vida. Nosotros estudiamos lo que nos traen de Francia; pero ellas nos revelarán lo que tomen de la naturaleza. De esas cobrizas brotará nueva luz. La enseñanza va a revelarlos a sí mismos. No nos dará vergüenza que un indio venga a besarnos la mano: nos dará orgullo que se acerque a darnosla.

Esto no es un sueño; éste es el resultado positivo de la ley. ¿Con qué medios, se pregunta, se hará cumplir la obligación? Con la prisión o la multa.

El hábito crea una apariencia de justicia: no tienen los adelantos enemigo mayor que el hábito: una compasión es a veces un gran obstáculo.

-Y ¿cómo han de pagar la multa esos hombres del campo, que ganan tan poco?

-La pagarán, porque preferirán esto a dejar de trabajar algunos días; y como no querrán pagarla más, enviarán sus hijos a la escuela.

Se explota lo único sensible: el interés diario, el alimento diario. El indio los verá amenazados y hará lo que le manda la ley.¹⁹⁵

Revista Universal. México, octubre 26 de 1875.

A defesa do ensino obrigatório aparece como prioridade nacional, sendo mais importante que as reivindicações de liberdade de ensino; uma educação estabelecida pelo Estado, e que fosse não só disponibilizada, mas imposta a todos os indivíduos da nação, se não aos adultos, pelo menos aos futuros cidadãos. Apesar de defender a educação como meio de libertação dos povos americanos, não deixa de legitimar uma nova idéia absoluta ou, como o próprio Martí descreve, um novo “dogma”, algo inquestionável: “as matérias da razão”.

O ensino obrigatório, tendo como fundamento as matérias da razão voltadas às necessidades de aprendizado da população local, seria, na concepção de Martí, a nova luz que revelaria os indígenas a si mesmos. Martí parte do pressuposto de que os indígenas não tinham consciência do que eram, ou, ao menos, do que deveriam ser, aos olhos do pensador. O desejo de Martí de que o indígena se “descobrisse”, a nosso ver, mostra a intenção de que os indígenas se transformassem e, assim, conseqüentemente, se “revelassem”, como o próprio Martí os idealizava. Contudo, não resta dúvida de que, apesar da hierarquia e da inaceitação da cultura indígena “in natura”, diferente de outros pensadores, para os quais não havia possibilidade de “salvação” do indígena, em Martí, existe a possibilidade de equiparação entre civilizados e indígenas, por meio da educação,

¹⁹⁵ MARTÍ, 1975, v. XI, p. 351-361.

esperando o dia em que, por meio da educação indígena, “[...] não nos dará vergonha que um índio venha a beijar-nos a mão: nos dará orgulho que se acerque a nos dá-la”.

Nesse artigo, os anseios de Martí, em relação à educação indígena, parecem ter encontrado o apoio e a legitimidade almejada por ele, demonstrando grande entusiasmo ao definir que a educação obrigatória já não era um sonho e sim “um resultado positivo da lei”. Apesar de as pesquisas sobre Martí ressaltarem seu idealismo, essencialismo e romantismo ao falar de seu pensamento político, cabe ressaltar nossa defesa de que, na obra martiana, quando o autor se refere ao indígena, utilizando-se de termos como “prática política natural”, “governos criadores”, “repúblicas índias” o que, em prática, defendia era a idéia de um Estado responsável por grandes intervenções e modificações sociais, usando, para isso, os instrumentos de regulação e até de coação necessários. Apesar de defender, em outras ocasiões, que a educação dos indígenas — e de todas as camadas sociais que considerava como “ignorantes” — se daria por meio da ternura e do convencimento e que os próprios “ignorantes” se alegrariam diante da benéfica educação racional e civilizadora, não deixa de defender, nesse artigo, a coação da população indígena ante a possibilidade, que parece bem presente, de resistência do indígena à obrigatoriedade do ensino.

Prosseguindo, no parágrafo em que descreve os benefícios da educação do indígena, Martí responde aos leitores sobre a possibilidade de resistência dos pais

ao ensino obrigatório para seus filhos e concorda com a “tão positiva lei”, afirmando que as resistências seriam superadas com multas ou com a prisão. O “único sensível” ao indígena seria seu interesse diário, seu alimento diário, e era neste ponto que o governante, utilizando a lei, devia mostrar seu poder de ação. A resistência indígena, pelo menos ao que parece, não estava sendo vencida “pela ternura” ou pelo “carinho para com eles”, mas pela lei, pela coação e pela punição diante de seu descumprimento. A compaixão pelo indígena, identificado aqui também como homem do campo, era um hábito maléfico, um obstáculo ao desenvolvimento, pois a compaixão poderia criar um sentimento de legitimidade diante das reivindicações e costumes indígenas, tornando legítima sua resistência, o que Martí nega de forma enérgica: *“El hábito crea una apariencia de justicia: no tienen los adelantos enemigo mayor que el hábito: una compasión es a veces un gran obstáculo”*.

É interessante observar a relação temporal entre os dois artigos tratados, pois “Maestros Ambulantes”, datado de 1884, tem uma idéia idílica da relação entre o indígena (tratado como homem do campo ou ignorante) e o homem civilizado, ressaltando a alegria, a harmonia, o bem-estar mútuo, a felicidade em que se daria a relação entre professor e aluno. Não existe nesse discurso — que é, na verdade, a exposição de um projeto ainda não realizado, acompanhado da narrativa do que o autor supunha que fosse acontecer — qualquer espaço para pensar a possibilidade de resistência do elemento a ser “beneficiado” com os novos conhecimentos. Mesmo sendo um artigo escrito cerca de nove anos depois

da experiência de Martí no México, ou seja, mesmo Martí tendo conhecimento da resistência e dos conflitos que permeavam as relações entre população indígena e governo, ou população indígena e população civilizada, permanece, em “Maestros Ambulantes”, a retórica do indígena como “bom”, “ingênuo”, passando em branco qualquer possibilidade de resistência. Como, após viver a realidade crítica de resistência indígena no México, na Guatemala, e a própria tensão existente nos EUA como consequência dos maus-tratos sofridos pelos indígenas no sistema de reservas, poderia persistir, em Martí, essa idéia de “invasão doce” da cultura ocidental nas culturas nativas, como defendido por ele em “Maestros Ambulantes”?

Defendemos que o discurso martiano, em relação ao indígena, se caracteriza por uma necessidade de convencimento das populações já inseridas na cultura ocidental, dos benefícios da inserção do indígena nessas novas nacionalidades. Era necessário convencer os cidadãos argentinos, venezuelanos, guatemaltecos, mexicanos, norte-americanos da capacidade de aprendizado do indígena, de sua docilidade, de sua ingenuidade que, por sua vez, justificaria sua ignorância. Dessa forma, tentava convencer aqueles que tinham acesso à leitura de periódicos da necessidade de inserção do elemento indígena na sociedade nacional, retórica que Martí talvez utilizasse como forma de reduzir, entre seus leitores, a visão do indígena como um perigo que devia ser exterminado.

Em outro discurso, também durante sua passagem pelo México, Martí continua a manter a postura crítica em relação ao elemento indígena:

Y ve la actual generación mexicana como cosa nimia y fútil en cúmulo de males que estorban su rápido progreso, y que son ya elementos constituyentes de nuestra combatida nación. Han de pagar los hombres en trabajo y fuerza creadora lo que consumen: ¿trabajan todos los habitantes de la República? Es nuestra riqueza estable? Terminada la riqueza eventual minera, no sufrirá México alteraciones gravísimas, por no tener de antemano preparada su riqueza constante? ¿Son hombres todos los que viven en nuestros campos con forma humana? Pero habitúanse los ojos a mirar miserias; imaginase como irremediable el mal que invariablemente hemos visto humilde, esclavizado, arrastrado ante nosotros mismos, y el hombre por esencia individualista, no piensa que la vergüenza, no sabe cómo acongoja este ser vivo que anda y que está extendido sin embargo en el fondo de sí mismo como un muerto.

La educación de la raza indígena. El inmediato cultivo de los campos. Todavía está expuesto a ser esclavo el que mantiene esclavos a su lado. Alzanse remordimientos cuando pasa a nuestro lado un ser, en forma igual a nuestro ser, por nuestro descuido casi imbécil, dueño, sin embargo, de dormidas fuerzas que, despertadas por una mano afectuosa, dieran honra e hijo útil a la hermosa patria en que nació. ¿Cómo esas inteligencias no despiertan en medio de esta naturaleza poderosa donde convidan el cielo a las ternuras, los accidentes de la tierra a las grandezas, los apacibles y lo puro? Hállase uno a sí mismo en la contemplación de lo que lo circunda: ¿Por qué, pobre raza hermana, cruzas la tierra con los pies desnudos, duermes descuidada sobre el suelo, oprimes tu cerebro con la constante carga imbécil? ¡Oh, cómo duelen estas desgracias de los otros!¹⁹⁶

Revista Universal, México, 21 de julio de 1875.

Esse artigo tenta servir de alerta à população mexicana sobre o perigo do esquecimento do problema índio naquele país. A analogia feita entre o problema índio e um vulcão que, mesmo de forma invisível, começava a pôr-se em erupção, demonstra uma visão pouco idílica do indígena e até mesmo certo medo diante das futuras reações dessa população. No artigo, permanece o discurso de ausência de características humanas do elemento indígena e, de forma irônica e

¹⁹⁶ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 275.

como quem já sabe a resposta, Martí pergunta: “¿Son hombres todos los que viven en nuestros campos con forma humana?” A resposta martiana para o indígena parece ser a visão de indivíduos com formas humanas, mas que não podiam ser considerados homens verdadeiros. Faltavam-lhe atributos, como educação, trabalho, independência pessoal. A análise da condição do indígena o aproxima de um ser escravizado e morto em seu interior.

Martí sofre ao perceber o perigo indígena tratado como presságio do vulcão que começava a formar suas lavas e que entraria em erupção. Ainda que, naquele momento, esse processo se desse de forma invisível para a maioria da população, sofre ao perceber a condição do indígena, sofre por perceber a quase imbecilidade do indígena. Em seus discurso sobre o indígena mexicano, o papel que arroga a si mesmo e quer ver em outros homens é o de “mão afetuosa” que despertaria essas “dormidas fuerzas”.

Sobre o elemento indígena, surpreendido com sua condição de “homem dormido”, questiona, com certo grau de indignação, procurando saber “¿Cómo esas inteligencias no despiertan en medio de esta naturaleza poderosa donde convidan el cielo a las ternuras, los accidentes de la tierra a las grandezas, los apacibles y lo puro?”. Parecia inaceitável que o indígena continuasse vivendo nas mesmas condições, que, segundo Martí, não o deixavam se homem. Martí parece não conseguir compreender porque essa “pobre raça irmã” continuava vivendo com os “pés descalços”, “dormindo descuidada sobre o solo”, “oprimindo seu cérebro com

a constante carga imbecil”, por isso se compadece, se questiona, se contrista, sofre diante do que percebe como uma “visão da desgraça do outro”.

Nesse artigo, Martí expressa certo desprezo pela cultura e tradições indígenas, enfim, pela vida indígena em sua forma natural. Esse desprezo pelas características da cultura indígena reapareceu em outros discursos martianos, sob a forma do conceito de “tradicionalismo”.

Ainda em outros discursos de 1875, Martí reforça o “lastimável” estado do indígena no México, “raça morta” que precisava acordar de seu sono profundo. Nesse artigo, propõe os caminhos para a redenção do indígena:

No quiere el boletinista hablar de cosas tristes, por más que sea para él día oscuro el día en que ve vagando por las calles grupos acusadores de infelices indios, masa útil y viva, que se desdeña como estorbo enojoso y raza muerta. Y es que hacen dolorosísimo contraste la mañana, nacer del día, y el indio, perpetua e impotente crisálida de hombre. Todo despierta al amanecer, y el indio duerme: hace daño esta grave falta de armonía.

¿Qué ha de redimir a esos hombres? La enseñanza obligatoria. ¿Solamente la enseñanza obligatoria, cuyos beneficios no entienden y cuya obra es lenta? No la enseñanza solamente: la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido. En la constitución humana, es verdad que la redención empieza por la satisfacción del propio interés. Dense necesidades a estos seres: de la necesidad viene la aspiración, animadora de la vida.

Entristece menos al que escribe, y cansa menos al que lee, hablar de cosas más fútiles. Se tiene la amenaza sobre sí: ¿no es verdad que es bueno y prudente descuidar la amenaza? Se tiene en gran parte un pueblo de bestias: ¿no es verdad que es bueno, agradable y útil no pensar en que puede bajo el peso de estas bestias morir súbitamente ahogado?

La avalancha crece, y el valle está tranquilo. Los pastores prudentes deben huir el mal con que los amenaza la montaña.¹⁹⁷

¹⁹⁷ MARTÍ, 1975, v. VI, p. 327-328.

Martí considerava que o “problema indígena” era de difícil solução e, desde os primeiros anos de exílio, passa a exhibir suas dúvidas em relação ao assunto, ao passo que sugeria respostas, dentre as quais aparece a necessidade do ensino obrigatório. Contudo, o ensino obrigatório em si não seria o suficiente para redimir o indígena, pois, segundo Martí, o ensino obrigatório traria resultados lentos, o que era agravado pelo fato de o indígena não conseguir entender a sua importância. A redenção do indígena, obra de difícil resultado, necessitaria de trabalho missionário e, mais ainda, de boa remuneração ao trabalho indígena, pois seria a remuneração do indígena que criaria, nesse elemento, a vontade de participar da sociedade nacional mexicana por meio de novas necessidades que somente o trabalho remunerado poderia manter.

Essa metodologia aliava educação e trabalho, e a educação era utilizada para homogeneizar a população indígena, enquanto o trabalho, por meio da introdução da remuneração em dinheiro, criaria novas ambições. Os discursos de alerta, enfatizando o perigo representado pelo indígena, como os escritos em seus primeiros anos de exílio, foram se tornando mais amenos com o passar dos anos, abandonando a crítica declarada. Martí começa a enfatizar, em seus artigos, o indígena que queria, utilizando-se para isso de discursos cheios de metáforas e narrativas nem sempre reais, ressaltando as qualidades do indígena, como um ser “bom”, “quase infantil”, o homem inocente que aceita com alegria a “invasão doce” da civilização, que se encanta com a cultura branca, se apaixona pela tecnologia.

Se o indígena mexicano, nos anos de 1874-1875, era representado por expressões como “ser bestial”, “raça morta”, “quase imbecil”, o indígena dos artigos escritos uma década depois dá conta de uma visão mais idílica, como um elemento dependente da ajuda de seus antigos algozes.

Mesmo diante dessa mudança no tratamento do tema indígena, Martí manteve certa coerência em relação ao seu projeto de “redenção da raça índia”, declarando a defesa da educação voltada ao trabalho manual e a distribuição da população indígena em pequenas propriedades. Em artigo escrito para “La América”, de 1883, Martí empenha-se no convencimento dos leitores quanto à necessidade de uma revolução na educação, implantando um novo sistema educacional, baseado na educação agrícola:

En nuestros países ha de hacerse una revolución radical en la educación, si no se les quiere ver siempre, como aún se ve ahora a algunos, irregulares, atrofiados y deformes, como el monstruo de Horacio: colosal la cabeza, inmenso el corazón, arrastrando los pies flojos, secos y casi en hueso los brazos. Contra teología, Física; contra Retórica, Mecánica; contra preceptos de Lógica, -que el rigos, consistencia y trabazón de las artes enseña mejor que los degenerados y confusos textos de pensar de las escuelas, - preceptos agrícolas.¹⁹⁸
La América, Nueva York, noviembre de 1883.

A educação agrícola, fundamentada em métodos científicos, teria um grande potencial de inserir e transformar os indivíduos “irregulares”, “atrofiados” e “disformes” da sociedade, entre os quais, como demonstramos em outros artigos de Martí, incluía o indígena. Para Martí, a desarmonia de interesses e objetivos

¹⁹⁸ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 279.

dos indivíduos “irregulares” com o projeto de desenvolvimento nacional, em diferentes países da América Hispânica, era consequência da falta de um ofício, que levava o “Homem natural” a agir contra a sociedade em que estava inserido. A revolta, o crime e a desordem poderiam ser minimizados com políticas que possibilitassem uma educação prática. Na visão martiana, a falta de educação para o trabalho era a principal causa da degeneração social do indivíduo:

Se sabe un hecho que basta a decidir la contienda: de cada cien criminales encerrados en las cárceles, noventa no han recibido educación práctica. Y es natural: la tierra, llena de goces, enciende el apetito. Y el que no ha aprendido en una época que sólo paga bien los conocimientos prácticos, artes prácticas que le produzcan lo necesario para satisfacer sus apetitos, en tiempos suntuosos fácilmente excitados,- o lucha heroica e infructuosamente, y muere triste, si es honrado; o se descotrazona, y mata, si es débil, o busca modo de satisfacer sus deseos, si éstos son más fuertes que su concepto de virtud, en el fraude y en el crimen.¹⁹⁹

Em outro artigo, datado de 1885, Martí resume bem seu objetivo em relação à educação do indígena, ao declarar:

Que se eduque al indio en conformidad con sus necesidades y alcances; y se le convenza, y donde sea menester se le compela a aprender y a trabajar, a lo que acaso, envilecido por su actual género de vida de pupilo ocioso, se resista. Que el indio vuelva a su alma clara y suba a ciudadano.²⁰⁰

Com base nessas citações, podem-se extrair algumas conclusões bastante óbvias e, nem por isso, menos importantes. Em primeiro lugar, evidencia-se a utilização do conceito de educação como ferramenta a ser utilizada pelos Estados das diferentes pátrias *nuestramericanas* na redenção do indígena de sua existência

¹⁹⁹ MARTÍ, 1975, v. VIII, p. 278.

²⁰⁰ Ibidem, v. X, p. 321-330.

“dormida”. Por outro lado, ao especificar a educação prática e, principalmente, a educação agrícola, como principais objetivos de sua idéia de educação natural, parece claro que o fim último da educação entre essa população era a introdução de desejos e necessidades comuns aos cidadãos das novas repúblicas, quais sejam, o desejo de ganhos próprios, de propriedade, de consumo, sendo esses os aspectos responsáveis por gerar outras vontades, como conhecer mais sobre a cultura “civilizada” e participar politicamente. A educação e, principalmente, a educação agrícola, por meio dos ganhos e vantagens que proporcionariam aos indígenas, eram os meios propostos por Martí para atraí-los à sociedade nacional e elevá-los de bestas a cidadãos.

4. 3 A Redenção do Indígena

Em seus artigos sobre a Guatemala, Martí expressa grande euforia e admiração pelo que se estava realizando naquele país, em relação ao indígena. Martí se apresenta como um entusiasta da política guatemalteca e de seus resultados. Mesmo estando no México em 1878, Martí se debruça sobre os relatórios e declarações de governo, declarando:

[...] es una nación seria, trabajadora y próspera; es una comarca pacífica, encantadora y fértil; es una impaciente hermana que va, rumbo a la grandeza, con el cayado en una

mano y el libro en la otra. Aspira, aprende, llana. La sed es general; el agua es abundante.²⁰¹

A experiência guatemalteca se baseava, segundo Martí, na participação efetiva da sociedade para integrar o indígena na sociedade nacional: “El porvenir está en que todos lo desean. Todo hay que hacerlo; pero todos, despiertos del sueño, están preparados para ayudar. Los indios a las veces se resisten; pero se educará a los indios. Yo los amo, y todo por hacerlo haré”.²⁰² Para Martí, as leis implantadas naquele país tratavam das questões graves e importantes para seu desenvolvimento, as quais eram: “[...] las medidas conducentes a la transformación de los indígenas, la propagación de las luces, el fomento de la agricultura, el cumplimiento de las leyes hacendarías”.²⁰³

Parece que Martí encontra, na experiência guatemalteca, o que, em outros textos, definiu como a “redenção da raça índia”, narrando o bom trabalho dos funcionários do governo que, encarregados de realizar censos e relatórios das necessidades nas diferentes comunidades indígenas, ainda assumiam a função de convencimento do indígena, chamando-os a aceitar os projetos governamentais. A transformação do indígena em camponês revelava o que Martí, em outros discursos, apresentava como “política natural”, como política voltada às questões do País. Essa política, apesar de considerar as camadas populares e de, especificamente no caso da Guatemala narrada por Martí, ouvir, por meio de

²⁰¹ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

²⁰² Ibidem, v. VII, p. 156-158.

²⁰³ Ibidem, v. VII, p. 156-158.

relatórios locais, as vontades e as necessidades populares, expressa, ao final do processo, a vontade do governante:

Revelan los informes las ideas dominantes en la mente del Jefe del Estado, y de los espíritus enérgicos que le ayudan en su tarea. Notase cómo ha fructificado ya el empeño que el Gobierno pone en convencer a los pueblos de que las grandes necesidades de la República son el ensanche de la comarca cultivada, y la educación de los espíritus incultos. Atención preferente consagran los Jefes políticos a cuanto a Instrucción y Agricultura se refiere.²⁰⁴

O período tratado por Martí como “de propagação das luzes” diz respeito ao período de *Reformas liberais* (1871-1885), quando o governo, iniciado pela Revolução encabeçada por Miguel García Granados e Rufino Barrios, pretendeu pôr em prática reformas sociais que incorporassem a Guatemala ao progresso e modernidades que, segundo eles, haviam sido negados ao País durante as três décadas anteriores de governo conservador. Esse período teve como consequência o crescimento da monocultura e da dependência estrangeira.

Nesse período, para implementar a lavoura cafeeira, predominou o sistema de *mandamientos* pelo qual os povos indígenas deviam fornecer o número de homens necessários aos cafeicultores, quanto fosse importante para a empresa. Essa medida, segundo o governo, melhoraria a situação dos índios, tirando-os de seu estado de miséria ao criar-lhes necessidades e habituando-os ao trabalho. Nessa empreitada de “melhorar a situação do indígena” haviam algumas obrigações para os patrões, que raras vezes eram seguidas, como estabelecer escolas de primeiras letras dominical, noturna para os trabalhadores e diária para

²⁰⁴ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

as crianças, além de recomendar o “especial cuidado” ao castigar os indígenas fraudadores do trabalho.²⁰⁵

Não obstante as recomendações governamentais, relatos do período apontaram detalhes do sistema de *mandamientos*, mostrando que o recrutamento dos trabalhadores se dava com a ajuda da força e das autoridades locais, sempre solícitas, para capturar e castigar os trabalhadores “fraudulentos”. Os trabalhadores que se recusassem a cumprir seu trabalho podiam ser levados presos pelo proprietário, em prisões contruídas nas próprias propriedades ou nos povoados próximos e as antecipações de dinheiro eram, na verdade, um meio para que o indígena provesse seus próprios gastos durante o período trabalhado.

²⁰⁶ Contudo, nos textos de Martí sobre a Guatemala, esses “detalhes” do cotidiano indígena não aparecem. Como toda resistência era considerada negativa, prevalecendo a idéia do benefício do trabalho como forma de tratar o espírito “terco” do indígena, findas as possibilidades de adesão do indígena por meio do “convencimento”, ações mais “firmes” eram justificadas, pois “[...] das atitudes dos índios, só os que os tivesse estudado ligeiramente duvidariam”.²⁰⁷ Desse modo, satisfeito com os progressos conseguidos na Guatemala em relação ao indígena, Martí expõe seu desejo quanto à “redenção” dos nativos:

Muy difícil es el problema y mucha constancia, benevolencia y unánime prudencia necesita. Los ladinos han menester en esto tanta predicación como los indios. Debe aconsejárseles suavidad y calma: - y que, para asegurar mejor sus intereses,

²⁰⁵ Muñoz, Jorge Luján. **Breve história contemporânea de Guatemala**. 2. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Econômica. 2002. p. 185.

²⁰⁶ LIMA, Flavio Rojas. **Los índios de Guatemala**: el lado oculto de la historia. Madrid: MAPFRE, 1992. p. 219.

²⁰⁷ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

los sepan por algún tiempo contener. De las aptitudes de los indios, sólo el que los hubiera estudiado ligeramente dudaría. Bien es verdad que, con acento amargo, se quejan de ellos los Jefes políticos de Guatemala, Amatitlán y Huehuetenango, pero en estos informes mismos se lee cómo van ya cediendo los indios de Jalapa; cómo los de la Alta Olapa, en medio de sus rudos hábitos, revelan los conocimientos que ya tienen, y las cualidades de inteligencia y trabajo que en ellos se podrían utilizar. Educados los indios, crecería, con el buen acuerdo en el reparto de las tierras, el área cultivada; reunidos los esfuerzos individuales, aumentarían en importancia las poblaciones; y no habría que volver con tanta ansiedad los ojos a tierras extranjeras, en demanda de brazos y aptitudes, que con habilidad y blandura podríamos conseguir en nuestras tierras.²⁰⁸

Martí alerta para a necessidade de manter a política de benevolência com os indígenas por algum tempo, atitude que protegeria os interesses nacionais, uma vez que só o desconhecimento do indígena poderia fazer duvidar da possibilidade de sua reação repentina. Mesmo onde o “problema índio” estava sendo resolvido com sucesso, ainda persistia o perigo das atitudes do nativo, por isso Martí recomenda aos funcionários de governo muita constância, benevolência, prudência e calma.

Uma vez educados os indígenas que ainda resistiam, a repartição de suas terras em pequenas propriedades baseadas no trabalho individual se tornaria uma realidade e o esforço por produzir cresceria, aumentando, conseqüentemente, a área cultivada, podendo até mesmo resolver o problema de busca de mão-de-obra em outros países. O indígena, educado por meio do convencimento e da calma, aceitaria com maior facilidade os acordos propostos pelo governo para o repartimento das terras e modificação do modo de produção agrícola.

²⁰⁸ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

Martí vê com bons olhos o convencimento da população indígena de algumas regiões em abandonar suas plantações tradicionais, convencida pelos funcionários de governo a produzir produtos de maior aceitação no mercado:

Lógrase ya de muchos indios que vuelvan a la siembra del cacao, y sustituyan el rutinario maíz por el café rico. La Alta Verapaz, risueña y joven, ofrece al trabajo frutos óptimos; las más variadas producciones solicitan la explotación inteligente, la mansa condición de los naturales favorece este llamamiento de la tierra; la cercanía de los puertos auxilia a los hombres laboriosos, improvisadas fortunas son allí mudo ejemplo de las facilidades naturales; abundantísima flora seduce a los ánimos activos, y ofrece devolver con generosa usura a los que explotan sus secretos.²⁰⁹

Era necessário transformar o indígena em camponês, ensinando-o a produzir para o mercado e não somente para sua existência. O trabalho agrícola e a instrução sistematizada eram as únicas maneiras de redimir o indígena de sua condição de “povo dormido”, criando-lhe necessidades que, para Martí, o salvariam da delinqüência e do vício:

Y las más pobres aldeas muestran celo en la construcción de locales para escuelas, estas iglesias humildes, donde se aprende a conocer y amar la patria. Dato muy importante, no por cierto nuevo ofrecen estos informes en cuanto a la moralidad de los habitantes de la República sanos y sobrios, por los común, vese, sin embargo, que allí donde los hombres viven sin gran esfuerzo y sin estímulo, la embriaguez y la pereza merman las fuerzas del hombre; -y allí donde se trabaja, donde se lee, donde se abren caminos; donde - como en San Marcos - se desean máquinas, donde se aspira a mayor bien, allí la embriaguez, si existe, disminuye y la moralidad pública aumenta.

²⁰⁹ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

Crear, pues, necesidades, es un seguro medio de favorecer la moralidad, ocupando a los hombres, antes que en deshonestos o delincuentes vicios, en la manera de satisfacer aquella.²¹⁰

Com tais medidas do governo guatemalteco, Martí se sente com “vivos pensamientos de esperanza”. Porém, mesmo diante das reformas tão apreciadas por Martí, persiste, em seu texto, um sentimento de alerta diante do perigo representado por “ladinos e indígenas”, caso esses não fossem assimilados. O elemento indígena que, nos discursos sobre o passado, fora exaltado, aparece mais uma vez como o perigo ao progresso, caso não passasse a ter os mesmos interesses dos demais cidadãos. O destino nacional, em sua “natural vocação” agrícola, passava a depender da assimilação do indígena. Desse modo, Martí acaba o parágrafo defendendo e elogiando a transformação dos *ejidos* guatemaltecos que aparecem como “imóvel e improdutivo privilégio” das comunidades indígenas, em terras que poderiam ser repartidas aos indígenas ou colocadas à venda pelo Estado:

Leídos estos documentos en conjunto, dejan en quien lee vivos pensamientos de esperanza, por las fuerzas que revelan; de gratitud a los que patrióticamente las conducen. Véase por ellos, y de cuanto se deduce, que el Supremo Gobierno pone la activa mano en el establecimiento de graves reformas sociales, con urgencia reclamadas por el estado naciente del país.

Este pueblo por natural vocación, ha de ser un gran pueblo agrícola. No lo será si no es un pueblo instruido. No lo será, si - en vez de mantener en lucha los elementos que lo forman, - no se asimilan estrechamente, y obran, ladino e indígena, movidos por pensamientos comunes y semejantes intereses.

De aquí esos decretos que reparten tierras; esas leyes que aderezan para el cultivo las extensiones que antes fueron inmóvil e improdutivo privilegio de ejidos y comunidades.²¹¹

²¹⁰ Ibidem, v. VII, p. 156-158.

²¹¹ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

Sobre as reformas liberais do período de 1871-1885, uma das mais importantes foi a implementação da repartição das terras baldias, que também afetou as comunidades indígenas.

Com o crescimento do número de terras solicitadas por médios cafeicultores brancos e estrangeiros (que neste momento chegavam à Guatemala devido aos incentivos à imigração), crescia o requerimento de mão-de-obra, dentro do sistema de *mandamientos*, ampliando a quantidade de municípios indígenas que tinham que proporcioná-la. No mesmo período, iniciou-se um crescente processo de denúncias de terras baldias, por ladinos (negros e mestiços), que as solicitavam em propriedade individual. Em contrapartida, as comunidades indígenas faziam oposição a esses pedidos ou denúncias, em forma comunal, reivindicando que tais terras eram suas por se utilizarem delas “desde tempo imemorial”, mesmo não fazendo parte de seus *ejidos*, e, como não tinham títulos legais sobre elas, obtinham pouco sucesso em suas solicitações.²¹²

Segundo Peláez, o processo de repartimento das terras baldias não favoreceu o indígena, pois, desde os tempos coloniais, com exceção de alguns índios ricos que tinham terra própria, a maioria dos nativos trabalhava em terras comunais, as quais eram divididas em parcelas e distribuídas arbitrariamente pelas autoridades indígenas do povoado. O sistema de mudar parcelas, de fazer o indígena mudar de uma parcela a outra e a ausência de condições mínimas para o cultivo levavam

²¹² Muñoz, Jorge Luján. **Breve história contemporânea de Guatemala**. 2. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 187.

a um contexto em que, ainda que a terra fosse comunal, o trabalho nelas era individual em forma desalentadora, não dando lugar nem ao interesse que poderia surgir no caso de uma parcela própria, nem oferecia as vantagens do trabalho coletivo, com verdadeira cooperação.²¹³

Segundo Lima, em certos aspectos, os liberais na Guatemala foram, em sua política com o indígena, menos progressistas ainda que os conservadores, visto que estes, sob a influência da Igreja, haviam proibido ou procuravam proibir os confiscos das terras dos indígenas. O sistema de “mandamento” dos liberais resultou, muitas vezes, no desalojamento dos indígenas de suas terras, fazendo-os depender cada vez mais de empregos nas propriedades cafeicultoras. Com o governo liberal de 1871-1885, revogam-se proibições dos conservadores, como a da venda de licores em povoados predominantemente indígenas e, em certas épocas, os liberais fomentaram o estabelecimento de vendas de licores, obrigando as comunidades indígenas a pagar multa pelo privilégio de serem abstêmicas.²¹⁴

Nos discursos martianos, todavia, prevaleceu a visão positiva da política liberal guatemalteca, com a exaltação da “obra palpável” do governo em instruir o indígena:

Enseñar a leer y enseñar a cultivar son en el Gobierno mente fija: y tal es la mente de los Jefes político. Siembran, reparten, propagan las excelencias del café, hacen maestros - en espera de maestros mejores - a los secretarios de los pueblos, atraen y convencen a los indios. Bien hacen en secundar con tanto celo estas salvadoras miras. (...) En lo que al Gobierno toca, más

²¹³ PELÁEZ, Severo Martínez. **La patria del criollo**: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 180-181.

²¹⁴ LIMA, 1992, p. 219.

que a retóricos encomios y celebraciones vagas, deben satisfacerle estos resultados reales de su visible afán por el engrandecimiento material y preparación de la República. Nobles y justos goces hay para él en esta obra palpable, en este concierto halagador de escuelas que se abren, de haciendas que se fundan, de vías que lo ensalzan, de niños que se instruyen, de labriegos e indígenas que leen.²¹⁵

Vivendo em Guatemala durante os anos de 1877 e 1878, convidado pelo presidente Rufino Barros, Martí participou intensamente da política liberal do período, estando à frente do projeto educacional desse governo. Martí era freqüentador da casa de Miguel García Granados, antecessor de Barrios e, durante todo o período em que viveu no País, esteve em concordância com a política dos liberais.

Notamos, nas reflexões sobre a Guatemala, a síntese do processo de transformação do indígena defendido por Martí. Esse processo trazia questões materiais, pois tinha, como parte de suas propostas, a transformação do uso e da propriedade da terra, defendendo o fim do trabalho e da propriedade comunal e propondo o trabalho individual em pequenas propriedades. A cultura indígena também seria “tratada” com a modificação dos valores tradicionais indígenas, principalmente no tocante à sua maneira de interagir com o meio em que vivia. No âmbito econômico, prevalecia o ideal de transformar o indígena em produtor, voltando seus pensamentos para o mercado nacional e até mesmo internacional e, no âmbito político, pretendia submeter ou, recorrendo aos seus artigos, “conceder-lhes” os valores civilizados, por meio de uma educação voltada também a inculcar valores morais.

²¹⁵ MARTÍ, 1975, v. VII, p. 156-158.

Anos mais tarde, em seus artigos sobre a Guatemala e o México, observando a questão indígena nos Estados Unidos, Martí reafirmará sua crença de redenção do indígena por meio da agricultura e da educação, estando de acordo com as idéias dos “Amigos dos Índios”, grupo de intelectuais que pensava a questão indígena nos EUA. Concordando com suas propostas, exaltando-os como “Nobres homens”, Martí sustenta serem benéficas as idéias, como o registro das terras indígenas, sua repartição em lotes individuais de terra com tamanho estipulado pelo governo, cabendo, ainda, ao governo a venda da parte “sobrante” dessas terras, já que, como afirma Martí, eram muitas e mais que a quantidade necessária ao indígena. Essas terras poderiam ser compradas por qualquer cidadão, sendo o dinheiro reembolsado pelo Estado, e, segundo Martí, conseqüentemente, pelos indígenas, já que o Estado seria o responsável pelos benefícios a essas comunidades:

Y para que así se conviertan en hombres útiles ellos, y en país próspero y pacífico las comarcas que no son hoy más que costosísimas cárceles; -cámbiese, dijo la convención, todo el sistema de enseñanza actual y torpe; -sustitúyase el trabajo de las tierras en común, que ni estimula ni deja ver el premio, por el repartimiento de la tierra en propiedad a cada familia, inalienable por repartimiento años, en relación a las clases de terreno y la extensión de cada casa:-compre el gobierno a buen precio las tierras que no sean repartidas, y como se las ha de pagar a sí mismo, por ser él el tutor de los indios que venden, reserve el importe de estas tierras para la educación industrial y mejora de los indios, y abra las comarcas compradas a la colonización; [...] obténgase de las tribus la revocación de los tratados que las han traído a su estado miserable;-admítase a ciudadanía todas las tribus que acepten el repartimiento individual de sus tierras, y los indios que abandonen las tribus que no les acepten, para acomodarse a los usos de la civilización; cése de arrancar a los indios de las tierras de sus mayores, y de acumularlos en centros

aumerosos bajo la vigilancia intereada de empleados
ofensivos y rapaces.²¹⁶

Em outro artigo sobre os indígenas norte-americanos, Martí enaltece a figura de Lamar, secretário de Estado que propõe soluções para o “problema índio”:

Lamar es de las águilas: y su informe ha sido tan cauto, tan claro, tan apegado a lo real, tan conforme a los problemas prácticos que estudia, que ya no se oye decir, por esta vez, que Lamar es inhábil para el puesto porque lee versos, o los hace, y usa el cabello largo, y sabe del hombre antiguo y de monedas, y se suele quedar,-¡pensando precisamente en los rufianes políticos!-con las manos cruzadas, mirando chisporrotear en la chimenea, los leños encendidos!²¹⁷

Dito isso vamos apresentar as propostas de Lamar, que Martí via como benéficas:

Divídase en haciendas personales parte de la tierra que hoy posea por contrato cada tribu: compre el gobierno a los indios a buen precio y reservela para su adelanto, la tierra sobrante: prohibase a los indios, por un plazo que baste para que entiendan el valor de su propiedad, que enajenen o hipotequen su tierra, o que la arrienden a cualquiera que no sea un indio de su propia tribu.²¹⁸

Martí lamenta a resistência de algumas tribos em aceitar os “benefícios” propostos por Lamar, recusando-se a viver como pequenos proprietários de terras e agricultores, tendo a preocupação de registrar que, nos EUA, esses exemplos de resistências são exceções entre tribos já civilizadas. Nesse artigo, Martí representa a resistência indígena como “excessiva vingança índia” vinda de

²¹⁶ MARTÍ, 1975, v. X, p. 321-330.

²¹⁷ MARTÍ, 1975, v. X, p. 371.

²¹⁸ Ibidem, v. X, p. 371.

“fanáticos” em ações exageradas e características de homens ainda muito próximos da natureza:

Si hay en algunas comarcas, como la de los pintes, como la de los apaches, un centenar de indios tercos y nómades que se resisten a ser mudados de lugar y a vivir sometidos a la gente, ésta no es razón para que se trate como vasijas de barro a las cinco tribus civilizadas, los cherokees, los choctaws, los chickasaws, los creeks y los bravos seminolas de la Florida: los apaches son la forma excesiva de la venganza india: ¿qué idea justa no tiene sus fanáticos? ¿qué justicia no engendra exageraciones? ¿a qué extrañar en hombres cercanos aún a la naturaleza, pecados inherentes a la naturaleza humana?²¹⁹

Há, em Martí, um distanciamento entre o indígena desejado e o indígena real. A vida na tribo, a sociedade baseada na utilização da terra comunal ou a cultura nômade ocupam poucas linhas nos discursos martianos sobre o indígena, seja sobre o indígena norte-americano, seja sobre o indígena *nuestramericano*. As poucas linhas que tratam dos aspectos das sociedades indígenas são utilizadas para a negação desses princípios. Porém, o indígena desejado estava sendo “moldado” pelo convencimento na Guatemala e já começava a aparecer nos EUA, no que Martí chamava de “tribos civilizadas”.

Nota-se, na retórica martiana, a formação de um modelo de redenção do indígena abalizado na implantação de um verdadeiro paradigma agroeducacional que, por sua vez, se fundamentava na estigmatização do indígena como teimoso e tradicionalista e de sua agricultura como atrasada e improdutiva.

²¹⁹ MARTÍ, 1975, v. X, p. 371.

A profundidade das transformações sugeridas nos artigos martianos que tratam do indígena se encontra na tentativa de substituição de valores basilares da cultura dessas comunidades, como a propriedade comunal da terra, as culturas agrícolas nativas, a utilização do tempo livre, a resistência à cultura ocidental, apresentados como defeitos que poderiam ser transformados em “nobres qualidades”, tentando cristalizar novos valores, como a propriedade da terra e a mercantilização da produção. Ao mesmo tempo, encontramos em Martí a afirmação paralela da transformação de instituições, legislação e modo de vida do indígena por meio do Estado, apresentando, em seus discursos, as diretrizes que, segundo Martí, deveriam ser seguidas por todas as repúblicas hispano-americanas onde o indígena fosse uma realidade. O “convencimento” defendido por Martí na prática situava a ação do Estado na obrigatoriedade da educação indígena, com punições para os resistentes, nulidade da condição de cidadão para os indígenas que se recusassem a aceitar os acordos propostos pelo Estado para o repartimento da terra, prisão em casos de reações violentas e outras formas de repressão.

Conclusões

Ao final deste trabalho, que buscou analisar o papel do indígena nos discursos de José Martí, tendo como delimitação temática o papel do indígena no ideário martiano de construção das nacionalidades hispano-americanas, podemos concluir que os discursos martianos, em relação à consolidação dessas repúblicas, teve no elemento indígena um agente social determinante para o seu desenvolvimento e um forte símbolo de identidade.

Ao tratarmos da construção das nacionalidade hispano-americanas e do papel do indígena neste projeto, tentamos, primeiramente, esclarecer questões freqüentes do debate sobre os fatores que motivaram o pensamento nacional na América Hispânica, onde conceitos, como “pátria” e “nação”, assumiram diversas nuances, com interpretações, utilizações e significados que passaram por variações nos discursos de diferentes autores.

Em Martí, a defesa da pátria devia ser o principal objetivo do Homem e todo sacrifício era justificável em sua defesa. Contudo, no pensamento martiano, esse amor pela pátria – que também podia aparecer em seus discursos, tendo como sinônimo os termos nação ou república – não deixava espaço ao egoísmo ou ao desejo de domínio sobre outras pátrias, num pensamento em que a unidade e a autonomia da pátria só seriam reais quando todas as pátrias pudessem compartilhar aspectos intrínsecos à sua existência, como a liberdade, o respeito, o desenvolvimento de suas potencialidades, a manutenção de aspectos peculiares de sua política e cultura, num pensamento em que cada pátria, como unidade autônoma, estaria conectada às demais, pelo desejo comum de garantir a autonomia e a liberdade de cada uma.

A interdependência entre o desenvolvimento de cada república como uma unidade autônoma era fundamental no pensamento martiano, visto que Martí acreditava ser impossível que Cuba, ou qualquer outra pátria da América Hispânica, pudesse se desenvolver ou resolver suas questões sociais de maneira isolada. Esse discurso toma cores mais fortes nos últimos anos de sua vida, quando, diante do perigo representado pelo nascente imperialismo norte-americano, passa a defender a necessidade de uma consciência hispano-americana, de uma pátria *nuestramericana*, não como forma de eliminar ou substituir a autonomia política de cada república, mas como meio de sua garantia.

Neste pensamento de nacionalidades autônomas em constante interação, o próprio Martí, sem abrir mão de sua condição de líder independentista cubano, tratou questões que considerava urgentes para o crescimento das diferentes repúblicas de *Nuestra América*. Em seus discursos, destacou a importância de propostas que buscassem solucionar a questão indígena, visto que, mesmo sendo elemento ausente em Cuba, em outras repúblicas o “problema índio” mostrava-se como questão de “difícil solução”.

Esse aspecto do discurso martiano fez com que Martí passasse a refletir sobre quais seriam as formas de inserção política do indígena nessas repúblicas, buscando torná-lo cidadão, originando discursos em que Martí apresenta traços de sua objetividade diante da necessidade de transformação do indígena. A objetividade que marca as propostas em relação ao indígena das repúblicas da segunda metade do Séc. XIX é intercalada pela subjetividade e simbolismo presentes em suas descrições sobre o indígena do passado e até mesmo sobre o indígena dos últimos anos do Séc. XIX que, segundo Martí, começava a ser transformado por projetos políticos que estavam fazendo nascer nações “compactas” e “adiantadas” na América Hispânica.

Seu pensamento nacional caracterizou-se por um conjunto de propostas que tentava dar respostas ao enigma hispano-americano representado pela confusa realidade social de repúblicas que, nascidas na primeira metade do Séc. XIX, não haviam conseguido consolidar seus projetos nacionais baseados nos ideais de progresso, cidadania e cultura nacional homogênea.

Nesse aspecto, Martí empenhou-se em solucionar o “problema índio”, visto que, dentro do projeto de formação de nacionalidades fundamentadas no ideal de cidadania e do crescimento individual, o indígena parecia ser a principal barreira para o crescimento.

O aspecto peculiar do pensamento nacional martiano esteve em tentar conciliar o desejo de homogeneização da cultura nacional e a manutenção de elementos autóctones da cultura indígena produzindo discursos marcados pela ambigüidade, complexidade e, às vezes, até pela contradição entre estes aspectos.

Martí pensou um projeto para o desenvolvimento de nações hispano-americanas em que o Estado deveria ser construído tendo como referência aspectos culturais já existentes nessas comunidades, num pensamento em que a defesa da cultura autóctone e de um *espírito nuestramericano* não excluíram a importância do Estado, sintetizando esses elementos em sua proposta de “governos naturais” para “repúblicas naturais”.

Seus discursos sobre o desenvolvimento das repúblicas hispano-americanas pregaram a inserção do indígena na sociedade nacional como cidadão, por meio de um programa de governo que desenvolvesse no indígena o desejo de participação social, de trabalho, de propriedade privada, de crescimento individual. Essas características seriam introduzidas na cultura indígena por meio de uma

educação adaptada às suas necessidades e, nesse caso, Martí considerava a educação agrícola como a mais apropriada.

O indígena aparece nesses discursos como o elemento que teve seu processo de desenvolvimento interrompido pela violência da conquista, sendo necessária a retomada de seu crescimento, o que se daria com a ajuda dos descendentes daqueles que, no passado, haviam sido os seus algozes. Nesse sentido, a cultura indígena do Séc. XIX acabava sendo o resultado de um momento temporário, de uma catástrofe que devia ser superada, visto que, em Martí, a história das diferentes civilizações, apesar dos traços peculiares de cada região, teria como fim último e comum o desenvolvimento dos indivíduos que, no pensamento martiano, era sinônimo de aceitação dos preceitos da vida moderna e republicana. Em Martí, está presente uma hierarquia de evolução das diferentes culturas, nas quais os indígenas correspondiam a povos infantis, paralisados em seu desenvolvimento natural pela violência da colonização, que voltariam a se desenvolver com a ajuda de homens já desenvolvidos.

Percebe-se também uma inversão dessa hierarquia de valoração, quando Martí trata de descrever o passado indígena. Seus discursos de exaltação do passado glorioso de alguns dos povos indígenas e da superioridade das cidades e cultura desses povos, em frente ao colonizador violento, servem para enfatizar a catástrofe indígena e proclamar a necessidade de seu ressarcimento, com sua transformação de elemento quase bestial à condição de cidadão. Em seus discursos sobre o passado indígena, reafirma seu pensamento de destino único

dos diferentes povos e da existência de diferentes posições na caminhada rumo ao desenvolvimento, visto que, mesmo entre os povos indígenas, uns se encontravam em seu momento de nascimento e outros já caracterizavam povos crescidos, mesmo comparados com o colonizador.

Desse modo, os discursos de Martí estabelecem um limite muito tênue entre a crítica do elemento indígena e a crença na capacidade do indígena para a superação da “catástrofe índia”, quando o indígena passaria a “gozar” as alegrias da vida nacional e moderna. Conceitos, como trabalho e propriedade, ganham *status* de sentimentos inerentes a todos os indivíduos e, nesse sentido, qualquer possibilidade de relativização em relação aos parâmetros modernos de sociedade e sua aplicação positiva às comunidades indígenas era descartada.

Num período em que alguns pensadores chegavam a defender o extermínio do indígena, Martí pensou ser um dos “amigos dos índios”, defendendo sua “transformação” benéfica. Propôs defender o indígena e, nesse afã, passou a falar por ele, tirando-lhe a voz numa retórica do “índio mudo”.

Em sua apresentação do “problema índio”, Martí oscilou entre a apresentação da gravidade das conseqüências da colonização no caráter do indígena e narrativas em que a relação entre o indígena e o elemento “culto” mostravam o forte sentimento de bondade do segundo em “redimir” o primeiro de sua triste condição, em cenas imaginárias, nas quais prevalecia a alegria do indígena diante da possibilidade de contato e participação no mundo civilizado. Diferente de muitos

pensadores de seu tempo, que, com o transcorrer dos anos, passavam de revolucionários a conservadores, perdendo as esperanças de que a América Indígena obtivesse uma resposta,²²⁰ percebemos, em Martí, um caminho discursivo inverso. Nos primeiros anos de seu exílio, seus textos abordavam o indígena como triste ser que, por seu espírito servil, causava vergonha aos homens livres. Nesses primeiros textos, a indignação e a crítica eram a principal forma de expressar o seu sentimento em relação aos povos “dormidos”.

Com o passar dos anos, Martí começou a se concentrar em demonstrar as causas da “condição vil”, do “espírito aldeão” e da teimosia do indígena, justificando-os como conseqüências da violência do processo de colonização, conclamando todos os indivíduos livres e os políticos das “repúblicas índias” à elaboração de políticas que dessem conta de inserir o indígena nas diferentes repúblicas, onde sua presença era predominante, alegando que, na América Hispânica, o futuro dos diferentes países dependia do *sacodimiento* do indígena, de seu despertar para a vida nacional.

Martí passa, então, a prever o triste destino dos países que continuassem a excluir o elemento indígena e inclui narrativas da realidade das repúblicas imaginadas por ele, em que a participação do indígena na sociedade aparece em situações cotidianas aparentemente tão reais que retiravam dos leitores qualquer possibilidade de dúvida quanto ao seu aspecto positivo, o mesmo acontecendo nas

²²⁰ PRADO, Maria Ligia Coelho. Esperança radical e desencanto conservador na Independência da América Espanhola. **História**. São Paulo: UNESP, v. 22, nº. 2, p. 15-31, 2003.

narrativas das políticas indigenistas postas em prática em países como a Guatemala e, em alguns casos, nos EUA, onde, mesmo não estando presente nos locais e acontecimentos narrados, prevalece uma minuciosa descrição da feliz aceitação do progresso, da cultura ocidental pelo indígena e do homem ocidental como seu piedoso e bondoso redentor.

Nessa fase, predominam os elogios aos resultados de políticas indigenistas das quais Martí não era testemunha, a afirmação do início de um período de “Redenção do indígena”, a escrita do “problema índio” como parte de um passado recente que estava sendo vencido de forma gradual, como descrito em seu discurso *“Nuestra América”*.

Nos últimos anos de sua vida, nos quais se dedicará à luta independentista cubana e à divulgação da necessidade de união e autoconhecimento entre os povos da América Hispânica, tendo como necessidade comprovar discursivamente a autenticidade e a força de uma identidade *nuestramericana*, Martí passa a proclamar o início da solução do “problema índio” e do surgimento de uma identidade autóctone, caracterizada por sua forte ligação com as características indígenas.

Em seu desejo de conciliar um ideal de repúblicas baseadas em “raízes indígenas”, com o desejo de progresso e unidade nacional, Martí pensou ser possível unir a diversidade cultural de nacionalidades formadas por indígenas, mestiços, negros e *criollos* sob os princípios das nacionalidades modernas sem

que se perdem os traços originais de cada elemento, criando, assim, discursos ambíguos, pouco lineares e, às vezes, irrealis, principalmente em relação ao indígena.

REFERÊNCIAS

A) FONTES:

MARTÍ, José. **Obras completas**. 2. ed. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

BOLIVAR, Simon. **Escritos políticos**. Tradução de Jaques Mario Brand, Josely Vianna Baptista. Campinas: UNICAMP, 1992.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: civilização ou barbárie. Petrópolis: Vozes, 1997.

B) BIBLIOGRAFIA

ABAD, Diana. La evolución ideológica de José Martí, en el período de 1869 a 1871. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, Centro de Estudios Martianos, Habana, n.14, p. 109-119, 1991.

ACEVEDO, Edberto Oscar. Integración, disgregación y unión nacional durante el siglo XIX Hispanoamericano. **Investigaciones y ensayos** (Academia Nacional de la Historia), Buenos Aires, n. 36, jul./ dic. 1987.

AGRAMONTE, Roberto D. **Martí y su concepción de la sociedad**. Puerto Rico: Editora de La Universidad de Porto Rico. 1984.

ALMANZA, Rafael. Algunos elementos vivos del pensamiento económico de José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 11, p. 106-115, 1988.

ÁLVAREZ. Luis Álvarez. La oratoria martiana hasta 1880. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**. La Habana: Centro de Estudios martianos, n. 15, p. 117-143, 1992.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática. 1989.

ARMAS, Ramón de. José Martí: visión de España. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana, Centro de Estudios Martianos, n. 9, p. 251-268, 1986.

_____. De Facundo a Nuestra América en el Martí Revolucionario de Ezequiel Martínez Estrada. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana, Centro de Estudios Martianos, n. 18, p. 225 - 249, 1995.

ARAGON, Uva de (Org.). **Repensando a Martí**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca: Florida Internacional University, 1988.

BARÓ. Dionisio Poey. Acerca del pensamiento antirracista de José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios martianos, n. 16, p. 170-176, 1993.

BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina: da Independência a 1870**. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial SP; Brasília, DF: Funag, 2000. v. 3.

BLANCARTE. Roberto (Comp.). **Cultura e identidad nacional**. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica, S.A., 1994.

BLOOM. Salomón F. **El mundo de las naciones: El problema nacional en Marx**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A. 1975.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Edusp, 1996.

BOTANA, Natalio R. **La tradición republicana**: Alberdi, Sarmiento e las concepciones políticas de su tiempo. Buenos Aires: Sudamericana, 1984.

BRADING, David A. **Orbe indiano**: de la monarquía católica a la república criolla 1492-1867. Tradução de Juan José Utrilla. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica, 1991.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 6. ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

BULTE, Julio Fernandez. La organización del estado en Nuestra América. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 14, p. 189 - 200, 1991.

CAMACHO, Jorge. **Etnografía, política y poder**: José Martí y los indígenas norteamericanos. c2006. Disponível em: <<http://www.kacike.org/Camacho.html>>. Acesso em: 15 dez. 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 375-399.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. **O projeto utópico de Nuestra América de Jose Martí**. 1995 Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1995.

_____. Um confronto entre Norbert Elias e as idéias americanistas de José Martí. In: ALMEIDA, Jaime de (Org.). **Caminhos da História da América no Brasil**: tendências e contornos de um campo historiográfico. Brasília: ANPHAC, 1998.

_____. **América para a humanidade**: o americanismo universalista de José Martí. Goiânia: Editora UFG. 2003.

CESAR, José A. Beguez. **Martí y el krausismo**. La Habana: Compañía Editora de Libros y Folletos, 1944.

CHATTERJEE, Phartha. El Nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (comp.). **La invención de la**

nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 123- 164.

CHARTIER, Roger. **História cultural:** entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHONG, Natividad Gutiérrez. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas:** los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. México: Plaza y Valdes Editores, 2001.

COLLIER, Simon. Nationality, nationalism, and supranationalism in the writings of Simón Bolívar. **Hispanic American Historical Review** - HAHR, v. 63, n. 1, p. 37-64, 1983.

DAVIS, Horace B. Para uma teoria marxista do nacionalismo. Tradução de Waltersir Dutra. Rio de Janeiro: Zharar Editores, 1979.

DELANNOI, Gil. O nacionalismo e a catálise ideológica. In: CORDELLIER, Serge (Coord.). **Nações e nacionalismos.** Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ETTE, Ottmar. "La polisemia prohibida: la recepción de José Martí como sismógrafo de la vida política y cultural". **Cuadernos Americanos**, México, n. 32, mar./abr. 1992.

_____. En torno ao caráter "intocable" de José Martí. **Cuadernos Americanos Nueva Época**, Universidad Nacional Autónoma de México, año IX, v. 4, n. 52, p. 56 - 66, jul./ago. 1995.

FALCON, Francisco. História das Idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FAVRE, Henri. **El indigenismo.** México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1998.

FERNANDEZ BULTE, Julio. La organización del estado en Nuestra América. **Anuario del Centro de Estudios Marianos**, La Habana: Centro de Estudios Marianos, n.14, 1991.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia.** 5. ed. São Paulo: Ática, 1997.

FLORESCANO, Henrique (Comp.). **EL patrimonio cultural de México.** México: Fondo de Cultura Económica. 1993.

FRAGINALS, Manuel Moreno. **Cuba, Espanha, Cuba: Uma história comum.** São Paulo: Edusc, 2005.

GALLO, Gaspar Jorge García. El humanismo martiano. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PENSAMIENTO POLÍTICO Y ANTIMPERIALISMO EN JOSÉ MARTÍ, 1989, La Habana. **Memórias...** La Habana: Editorial de Ciencia Sociales, 1989. p. 117 - 133.

GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e democracia.** Tradução de Valmireh Chacon e outros. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

_____. **Nações e nacionalismos.** Tradução de Inês Vaz Pinto. Lisboa: Gradiva, 1993.

GIL, Antonio Carlos Amador. **Tecendo os fios da Nação: soberania e identidade nacional no processo de construção do Estado.** Vitória: IHGES, 2001.

GIORGIS, Liliana. José Martí: un planteo sobre la mediación ideológica. In: GULDBERG, Horacio Cerutti; LAPUENTE, Manuel Rodríguez (Comp.). **Arturo Andrés Roig: filósofo e historiador de las ideas.** México: Universidad de Guadalajara, 1989. p. 167 - 175.

_____. **José Martí y la utopia de un humanismo social.** Santiago: SOLAR Estudios Latinoamericanos, 1993.

_____. El utopismo etico-político de José Martí. **Revista Interamericana de Bibliografía**, Washington: Organización de Estados Americanos (OEA), v. 44, n. 3, 1994.

_____. José Martí y el 'sueño de América' en las páginas de La Nación y otros escritos. **Cuadernos Americanos Nueva Época:** Universidad Nacional Autónoma de México, año IX, v. 3, n. 51, p. 207 - 220, mayo/jun. 1995.

_____. José Martí y el proyecto latinoamericano de un humanismo social. In: Andrés Roig, Arturo (Org.). **Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América.** San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1995. p. 173 - 188.

GONZÁLEZ, Ignacio Delgado. El hombre americano en el pensamiento de José Martí. **Analogía:** Revista de Filosofía, Ciudad del México, 1994.

GONZALEZ, Pablo Guadarrama. Humanismo práctico y desalienación en José Martí. In: Ette, Otmar; HEIDENREICH, Titus (Ed.). **José Martí 1895 - 1995:** literatura, política, filosofía, estética. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1994. p. 29 - 42.

GOUTMAN, Ana Adela. José Martí a ras del suelo. **Cuadernos Americanos Nueva Época**. Universidad Nacional Autónoma de México, año IX, v. 4, n. 51, p. 104 - 119, jul./ago. 1995.

GROS, Christian. El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo. In: KÖNIG, Hans- Joachin (Ed.). **EL indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana**: pasado y presente. Frankfurt/ Main: Vervuet; Madrid: Ibero-Americana, 1998.

GUIBERNAU, Monteserrat. **Nacionalismos**: o estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

GULDBERG, Horacio Cerutti. **Presagio y tónica del descubrimiento**. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HERDER, Johann Gottfried Von. Genio nacional y medio ambiente. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación**: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 27- 52.

HERRERA, Guilherme Castro. Naturaleza, sociedades y culturas em José Martí. **Cuadernos Americanos**, México, n. 51, enero/mayo, 1995.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismos desde 1780**. Tradução de Maria Cecília Paoli e Anna Maria Quirino. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

IANNI, Otávio. **O labirinto latino-americano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

IANNI, Otávio. **Imperialismo na América Latina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1998.

IBARRA, Jorge. José Martí y el socialismo. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**. La Habana: Centro de Estudios martianos, n. 8, p. 93-116. 1985

_____. **José Martí**: dirigente político e ideologo revolucionario. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1980.

INFIESTA, Ramón. **El pensamiento político de Martí**. La Habana: Universidad de La Habana, 1952.

KIRK, John. "From 'inadaptado sublime' to 'líder revolucionario': some further thoughts on the presentation of José Martí". **Latin American Research Review**, [S.I.], v. 15, n. 3, 1980.

KÖNIG, Hans - Joachim. ¿ Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿ Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indígena en hispanoamérica. In: KÖNIG, Hans - Joachim (ed.). **El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente**. Frankfurt/Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998. p. 13 - 27.

LAMORE, Jean. Acerca de la idea de patria en José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 13, 1990.

LE RIVEREND, Julio. Martí: ética y acción revolucionaria. **Anuario Martiano**. La Habana: Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba, n. 2, p.123-144, 1970.

LEON, Carmen Suarez. **José Martí y Víctor Hugo en el fiel de las modernidades**. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello: Editora José Martí, 1997.

LIZARO, Félix. **Posibilidades filosóficas en Martí**. La Habana: Molina y Cia., 1935.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da análise do discurso**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MARRUS, Fina García. **Temas martianos**: tercera serie. La Habana: Centro de Estudios Martianos: Ediciones Artex, 1995.

MATESANZ, José Antonio. El exilio Florido: José Martí en México. **Cuadernos Americanos**, México: Universidad Nacional Autónoma de México, n. 3, p. 73-82, 1995.

MELIS, Antonio. Martí y el indio americano. **Islas**, n. 114, enero-abr., 1997.

MORALES, Salvador. **Ideología y luchas revolucionarias de José Martí**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

MOYA, A. Morales. La ideología de la ilustración Española. **Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)**. n.59. p.65-105, enero-marzo, 1988.

MUNÓZ, Izidro Sepulvedaz. Nacionalismo y Transnacionalidad em José Martí. In: ALEMANY, Carmem; MUÑOZ, Ramiro; ROVIRA, José Carlos. **Jose Martí: história y literatura ante el fin del siglo XIX**. (Actas del Coloquio Internacional celebrado en

Alicante en marzo de 1995). Alicante: Universidad de Alicante, La Habana: Casa de las Américas, 1997.

MURUCI, Fábio. **Os homens já se entendem em Babel**: mito e história da América em Oliveira Lima, José Enrique Rodó e José Martí. 2004. Tese (Doutoramento em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. p. 157.

NAVARRO, José Canton. Influencia del medio social norteamericano en el pensamiento de José Martí. **Anuario Martiano**. La Habana: Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba, n. 6, p. 22 - 38, 1976.

_____. Rasgos del pensamiento democrático y revolucionario de José Martí. **3º Anuario Del Centro de Estudios Martianos**. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 1980.

_____. **Algunas ideas de José Martí en relación con la clase obrera y el socialismo**. La Habana: Centro de Estudios Martianos y Editora Política, 1981.

OPATRANY, Josef. El problema de la nación americana en José Martí. In: ETTE, Otmar; HEYDENREICH, Titus (Ed.). **José Martí 1895- 1995**: literatura, política, filosofía, estética. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1994. p. 57-66.

PABLO RODRIGUEZ, Pedro. La idea de La liberación nacional en José Martí. **Anuario Martiano**, La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, Departamento Colección Cubana, Consejo Nacional de Cultural, n. 4, p. 169-213, 1972.

_____. José Martí y el conocimiento de la especificidad latinoamericana. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n 7, p. 103 - 126, 1977.

_____. Como la plata en las raíces de los Andes. El sentido de la unidad continental en el latinoamericanismo de José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 3, p. 322 - 334, 1980.

PAGDEN, Anthony. **Spanish imperialism and the political imagination**: Studies in European Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830. London: Yale University Press. 1990.

PAREKH, Bhikhu. El etnocentrismo del discurso nacionalista. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación**: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000.

PAZ, Ibrahim Hidalgo. PATRIA: Órgano del patriotismo virtuoso y fundador. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**. La Habana: Centro de Estudios Martianos, n 5, p. 247- 262, 1982.

PELÁEZ, Severo Martínez. **La patria del criollo**: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

PEREZ, José H Garrido. O Sarmiento o Martí: en la encrucijada ideológica de la América latina. **Anuario del Centro de Estudios martianos**. La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 17, p. 310- 326, 1994.

PRADO, Maria Lígia Coelho. **América Latina no século XIX**: tramas, telas e textos. São Paulo: Edusp; Bauru: Edusc, 1999.

PUPO PUPO, Rigoberto. El hombre y la subjetividad humana en Martí. **Revista Cubana de Ciencias Sociales**, La Habana: Editorial Academia, n. 29, p. 19-36, 1994.

QUIJADA, Mónica. ¿ Qué Nación? Dinámicas y Dicotomías de la nación en el Imaginario Hispanoamericano. In: GUERRA. François - Xavier (Org.). **Ibero - América, Siglo XIX**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 287-315.

RAMOS, Julio. **Desencuentros de la modernidad en América Latina**: literatura y política en el siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

RENAN, Ernest. ¿ Qué es una Nación?. In: FERNANDEZ BRAVO, Álvaro (Comp.). **La invención de la nación**: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 53-65.

RETAMAR, Roberto Fernandez (Org.). **José Martí**: nossa América. Tradução de Maria de Almeida Trajber. São Paulo: HUCITEC, 1983.

_____. **José Martí**: semblanza biográfica y cronología mínima. La Habana: Editora Política, 1983.

_____. **Pensamiento de Nuestra América**: autorreflexiones y propuestas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

_____. **Martí y la revolución de Nuestra América**. Prólogo a Jose Martí: Política de Nuestra América. 5. ed. México: Sglo XXI, 1987. p. 9 - 34.

RIVEREND, Julio Le. José Martí: Estilo Y Política. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**. Habana: Centro de Estudios Martianos, 1994. p.26-80.

RIVEREND, Julio Le. José Martí: ética y acción revolucionaria. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**. La Habana: Centro de Estudios Martianos, n 2, p. 123 - 144, 1970.

ROBINSON, David J. A linguagem e o significado de lugar na América Latina. **Revista de História**, São Paulo, n. 21, p. 67-110, ago./dez.,1989.

RODRÍGUEZ, Pedro Pablo. José Martí y el conocimiento de la especificidad latinoamericana. **Anuario Martiano**, Habana: Ministerio de Cultura, n. 7, p.103-123, 1977.

RONDA VARONA, Adalberto. La esencia filosófica de la pensamiento democrático-revolucionario de José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 3, p. 378-391, 1980.

_____. Acerca de la filiación filosófica de José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 6, p. 43 - 81. 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Coleção os pensadores**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A., 1973.

RUGGIERO, Romano. Algunas consideraciones Alrededor de Nación, Estado (Y Libertad) En Europa América Centro – Meridional. In: RUGGIERO, Romano. **América Latina Dallo Estado Coloniale Allo Stato Nazione (1750-1940)**. Milão: [s.n.], 1987.

SAINT-PIERRE, Hector Luis. **A política armada**: fundamentos da guerra revolucionária. São Paulo: UNESP, 2000.

SALOMON, Noel. José Martí e la toma de conciencia latinoamericana. **4º Anuário Martiano**, Habana: Biblioteca Nacional José Martí, 1972.

_____. Em torno al idealismo de José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 1, p. 41 - 58, 1978.

SHÍSHKINA, V. I. El democratismo revolucionários de José Martí. **2º Anuario Del Centro de Estudios Martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, 1979.

SHÍSHKINA, V. I. El democratismo revolucionários de José Martí y su significación internacional. **3º Anuario Del Centro de Estudios Martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, 1980.

SMITH, Anthony. O nacionalismo e os historiadores. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 185-208.

TAMAYO, Luiz Pavón. Ideas de José Martí en Relación con la clase obrera y el socialismo. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 5, p. 327-333. 1982.

TEJA, Ada Maria. El origen de la nacionalidad y su toma de conciencia en la obra de José Martí: semantización de Cuba y España. **14º Anuario Del Centro de Estudios Martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, 1991.

TERNOVOI, Oleg. Pensar es servir a la humanidad. **Anuario Martiano**. La Habana: Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba. n. 6, p. 55-94, 1976.

_____. Martí: la república con todos y para el bien de todos”. **3º Anuario Del Centro de Estudios Martianos**, Habana: Centro de Estudios Martianos, p. 340-343, 1980.

VALENZUELA, Gustavo Escobar. Simon Bolívar: “hombre solar” visto por José Martí. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 8, p. 201-215, 1987.

VERANES, Pedro N. Gonzalez. **¿Quién fue el progenitor espiritual de Martí?** La Habana: Editorial Luz - Hilo, 1941.

VIANNA, Luiz Werneck. **A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

VITIER, Cintio. **Temas martianos**. La Habana: Centro de Estudios Martianos, n. 6, p. 143 - 158, 1993.

_____. El Padre Félix Varela como precursor del ideario martiano. **Anuario del Centro de Estudios Martianos**, La Habana: Centro de Estudios martianos, n. 12, p. 26 - 37, 1989.

_____. La irrupción americana en la obra de Martí. **Temas martianos**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, n. 6, p. 143 - 158, 1982.

ZEA, L.; Magallón, M (Comp.). **Latinoamerica encrucijada de culturas**. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México, D.F: Tierra Firme, 2000.

ZEA, Leopoldo (Comp.). **Fuentes de la cultura latinoamericana**. México, D.F: Fondo de Cultura Economica. 1993. v.1.

_____. El pensamiento de José Martí. **Cuadernos Americanos Nueva Época**, Universidad Nacional Autónoma de México, afio IX, v. 3, n. 51, mayo./jun, 1995.