

# Ayrampu

revista de  
humanidades  
y ciencias sociales

01



# Ayrampu

revista de  
investigación  
científica

01



Ángela Luna  
**Directora**

Luis Sihuacollo  
**Dirección Editorial**

Yamira Figueroa  
**Dirección de Comunicaciones**



Mel Aguilar  
**Diseño y diagramación**

---

Octubre, 2021  
Año 1, Número 1  
ISSN 2790-0525  
Lima (Perú)

**Teléfono** +51 983 545 580  
revista.ayrampu@gmail.com

**Redes sociales:**

 Revista Ayrampu  
 revistaayrampu

**Portada**

Marcel Veloachaga. José Martí (Detalle) 2013.  
Serigrafía,  
23 x 19 cm.

La revista es accesible en formato electrónico en la dirección [www.ayrampu.org](http://www.ayrampu.org)

# Consejo científico

---

Emb. Dr. **Rómulo Acurio** (Perú).

Dr. **Fernando Armas** (Perú).

Dr. **Rafael Bautista Segales** (Bolivia)

Dr. **Carlos Bojórquez** (México).

Dr. **Alfonso Castrillón** (Perú).

Mg. **Paloma Celis - Carbajal** (Estados Unidos).

Mg. **Antonio Coello** (Perú).

Dra. **Katya Colmenares** (México).

Dr. **Zenón Depaz** (Perú).

P.S. **Patricia Díaz Cano** (Perú).

Dra. **Caroline Garriott** (Estados Unidos).

Mtra. **Elizabeth González** (Perú).

Dr. **Juan P. González** (Argentina).

Dr. **Pablo Guadarrama** (Cuba).

Mg. **Sara Beatriz Guardia** (Perú).

Dr. **Renzo Honores** (Perú).

Mg. **Roxana Huaman** (Perú).

Mg. **Isabel Juárez** (México)

Dr. **Gerardo Lara** (México).

Dr. **Miguel León** (Estados Unidos).

Mg. **Rodriggo Leopoldino Cavalcanti** (Brasil).

Dr. **Marco Martos** (Perú).

Dra. **Cecilia Méndez** (Estados Unidos).

Mtro. **Alejandro Neyra** (Perú).

Mg. **Sofía Pachas** (Perú).

Dr. **Rubén Quiroz** (Perú).

Dr. **José Ragas** (Chile).

Mg. **María J. Ramírez** (México).

Dra. **Adriana Rodríguez** (Argentina).

Dr. **Pedro Pablo Rodríguez** (Cuba).

Mg. **Joel Rojas** (Perú).

Dra. **Miriam Salas** (Perú).

Dr. **Osmar Sánchez Aguilera** (México).

Dr. **Elías Toledo** (Perú).

Mg. **Jaime Vargas Luna**(Perú).

Dr. **Adrian Vila** (Argentina)

Dr. **Fernando Villegas** (Perú).

Dra. **Marina Zuloaga** (Perú).

# Índice

---

## Presentación

### Obituario

- Adiós a Iván Schulman. Entre el pesar y la gratitud 4  
Marlene Vázquez Pérez

### Dossier

- La inmortalidad de José Martí 8  
Pablo Guadarrama González
- El humor, la ironía, la parodia y otros recursos afines  
en las *Escenas norteamericanas* de José Martí 12  
Marlene Vázquez Pérez
- Las Escenas norteamericanas*: protagonismo de la traducción 30  
Carmen Suárez León
- Entre la elucubración canónica y la verdad:  
un viaje hacia los originales de *Polvo de alas de mariposa* de José Martí 39  
Caridad Atencio
- Un satélite olvidado en órbita 49  
(O una nota a pie de página en la historia de la recepción martiana)  
Osmar Sánchez Aguilera
- La Estatua de la Libertad desde la perspectiva narrativa de José Martí 63  
Mauricio Núñez Rodríguez
- En busca de “la república equitativa y libre en las Antillas” 71  
José A. Bedía Pulido
- “Dolor infinito”: del *Presidio político* a la Filosofía de Relación 76  
Rodrigo Leopoldino Cavalcanti

|  |     |
|--|-----|
| Comparación entre los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos.<br>Aportes para una filosofía antiimperialista y anticolonialista<br>Óscar Ponce  | 88  |
| Política, ética y estética: ejes fundamentales del pensamiento de José Martí<br>Gerardo Hernández  | 103 |
| Apuntes sobre José Martí en el Perú<br>Luis Sihuacollo   | 128 |
| <b>Miscelánea</b>  |     |
| <i>Muro-Pandemia</i> . Sobre un nuevo régimen de muros<br>Alberto Pacheco Benites  | 146 |
| Cuba: el triunfo de la Revolución<br>Gabriela Azevêdo  | 167 |
| El Estado y la construcción de las políticas de Gestión del Riesgo de Desastres en el Perú:<br>aproximación de su estudio a través del impacto del Niño Costero 2017<br>Kelber Jonatan Sánchez Ortiz | 184 |
| Pedro Zubieta y el curato de Chiquián<br>Raúl Adanaqué Velásquez   | 200 |
| <b>Arte y literatura</b>   |     |
| Como para que las leyesen los colibríes<br>Juanjo Fernández  | 215 |
| Carnicería<br>María José Montezuma   | 221 |
| Este invierno volveré<br>Fernando Armas Asín   | 222 |
| Poema para Víctor Jara<br>Fernando Valdez  | 225 |
| Clavelina<br>Roy Dávatoc   | 226 |
| <b>Entrevista</b>  |     |
| Salud y enfermedad en la historia del Perú. Entrevista a Jorge Lossio<br>Jorge Arroyo  | 230 |

## **Reseñas**

Extranjeros integrados: portugueses en la Lima virreinal, 1570-1680, de Gleydi Sullón  
David Mogrovejo 240

Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos  
de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII, de Cristina Masferrer 244  
Angy Chambilla Cuya

Glaciares, cambio climático y desastres naturales.  
Ciencia y sociedad en el Perú, de Mark Carey 247  
José Salazar Tantalean

Profesionales afroperuan@s en Lima: un drama anunciado, de Liuba Kogan 251  
Andrea Arroyo Pachas

La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano.  
Jerarquías sociales, prensa y sistema judicial durante el siglo XIX, de Pablo Whipple 254  
Isabel Quispe Tacuse

## **Repositorio**

El Centro de Estudios Martianos (Cuba) 258  
CEM

El Archivo Colonial del Archivo General de la Nación (Perú) 261  
Celia Soto Molina

**Autores** 266

# Presentación

---

Nace *Ayrampu* a despecho de aquel adagio desalentador que asegura que las revistas, en el Perú, llegan a la vida con una lápida bajo el brazo. Y nace, además, bajo el signo de la crisis sanitaria mundial y del confinamiento, en el momento preciso en que las sociedades latinoamericanas pasan revista de sus ideas y propician cambios a favor de la igualdad, el respeto y la tolerancia. Su gestación, pues, no debe interpretarse como un acto de indiferencia respecto de la realidad, sino como la expresión honesta y decidida de querer hacer a pesar de las dificultades que imponen las circunstancias.

Su nombre alude a la modesta planta silvestre, de espinas y pencas aplanadas que crece en la Cordillera de los Andes, cuyas propiedades medicinales y nutritivas son de uso común entre los habitantes de la Costa, Sierra y Selva peruana. Los que fundamos la revista queremos reflejar, simbólicamente, su sencillez y utilidad en el contenido de cada número, los cuales abordarán distintos aspectos y problemas que palpitan en el continente.

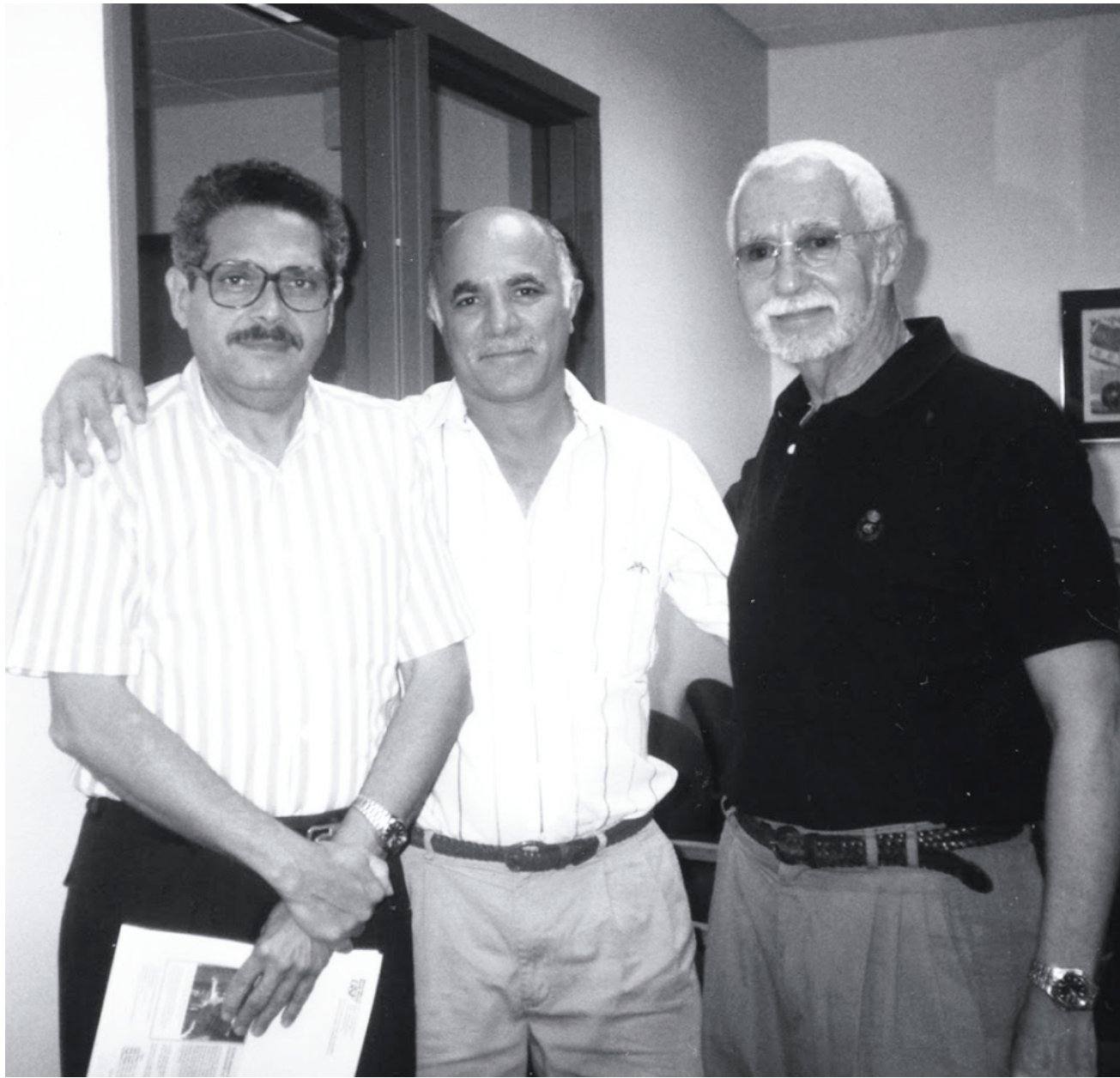
A José Martí va dedicado nuestro primer *dossier*. Su figura limpia y natural bastaría para justificarlo, pero queremos esbozar una razón apremiante: Martí, “hombre completo” -como lo llamó Ventura García Calderón-, e “integral libertador” -a juicio de

Ciro Alegría-, es al mismo tiempo el poeta, político, orador, escritor, catedrático, agente consular, periodista, traductor y crítico de arte (entre muchas otras facetas) que suele ser apenas recordado -al menos fuera de Cuba- por el convencionalismo ritual de las efemérides. Hace falta conocerlo mejor para evitar que su imagen asuma el aspecto impenetrable y estático del mármol. Pero conocer a Martí no significa ceñirnos a una última e incontrovertible doctrina, pues él mismo procuró apartarse de cualquier dogmatismo y afirmó que “la libertad es la religión definitiva”. Esa es la lección de Martí, y esa es la consigna de *Ayrampu*.

Nuestra revista, de periodicidad anual, comprenderá siete secciones constantes: obituario, dossier, miscelánea, arte y literatura, entrevistas, reseñas y repositorio. Cada una de ellas, avivada con los aportes originales de nuestros colaboradores, intentará ofrecer un punto de encuentro para las diferentes investigaciones en materia de humanidades y ciencias sociales que actualmente se desarrollan en toda la región.

Así, la aparición de *Ayrampu* en la escena continental será para beneficio de los lectores, quienes por auténtico interés, afán de erudición, atracción ocasional o simple curiosidad, recorrerán sus páginas y juzgarán su valor.

# *Obituario*



**Portada Obituario**

De izquierda a derecha:

Pedro Pablo Rodríguez, Gabriel Cartaya e Ivan Schulman

(Foto: Gabriel Cartaya)

# Adiós a Ivan A. Schulman. Entre el pesar y la gratitud

---

Marlene Vázquez Pérez

No es posible hablar de los estudios literarios hispánicos sin mencionar el nombre de Iván A. Schulman. Este neoyorquino singular, nacido el 4 de octubre de 1931 en la urbe nortea, y fallecido el 3 de agosto de 2020 en Puerto Rico, se vinculó muy joven a la literatura de nuestro continente, y llegó a identificarse de tal modo con ese acervo cultural, que escribió en español muchos de sus libros y artículos.

Conocedor como pocos del Modernismo, no se conformó con la senda abierta por otros estudiosos, y dejó claro, como uno de sus aportes centrales, el carácter fundador de la obra de José Martí y Manuel Gutiérrez Nájera para el primer movimiento de las letras nustramericanas.

Los que nos hemos dedicado a investigar la vida y la obra del prócer cubano no podemos prescindir de la obra de Schulman. Su primer libro, *Símbolo y color en la obra de José Martí* (Madrid, 1960) ha acompañado a varias generaciones de graduados de Letras desde las aulas universitarias hasta los ejercicios de posgrado y el trabajo investigativo y docente, pues resulta un texto clave a la hora de adentrarnos en la riquísima urdimbre poética

de la palabra martiana. Esa producción no se detendría jamás a lo largo de su vida, y a ese le sucedieron muchos textos memorables entre libros y artículos, los cuales han sido editados y reeditados una y otra vez por las más prestigiosas editoriales.

Paralelamente a la escritura, Schulman desarrolló una intensa y extensa labor de enseñanza en varias universidades de su país de origen y de nuestra América. Fomentó entre sus alumnos el amor por nuestra literatura y difundió entre ellos su devoción por la obra martiana, con la misma pasión con que lo haría un cubano. Así, tendió puentes interculturales entre el mundo hispánico y el anglosajón, siempre con respeto y a favor del entendimiento mutuo, y sin desconocer en ningún momento el carácter profundamente antiimperialista de la obra martiana.

Muchas veces tuvimos el privilegio de saludarlo y escucharlo en el Centro de Estudios Martianos, cuando a su paso por la institución se reunía e intercambiaba con el colectivo académico, o impartía alguna conferencia. Donó a nuestra Biblioteca fondos valiosos, como los microfilmes

de gran cantidad de números de *La Revista Ilustrada de Nueva York* y la colección completa de *The Sun*. Colaboró frecuentemente en tareas de investigación concretas, cuando se le hacían encargos de búsquedas para la edición crítica de las Obras completas de José Martí. Agradezco especialmente su generosidad en la localización del texto en inglés del artículo “A protectionist view of Cuban annexation” (publicado en *The Evening Post*, de Nueva York, el jueves 21 de marzo de 1889), el cual dio origen a la carta de Martí al director de *The Evening Post* conocida como “Vindicación de Cuba”.

Recibió con entusiasmo la idea de publicar bajo nuestro sello editorial su libro *Vigencias: Martí y el Modernismo*, aparecido en el año 2005, un texto de hondo calado en los mecanismos expresivos, comunicativos e ideológicos de las Escenas norteamericanas. Quien llegó a Cuba con toda formalidad, como investigador y profesor, en visita de trabajo hace ya varias décadas, pronto se convirtió en alguien entrañable y cercano, y su obra estuvo amparada por el respeto que produce la sabiduría genuina, pero, sobre todo, por los afectos sinceros presentes en la amistad.

Con pesar y gratitud le tributamos hoy esta despedida, a sabiendas de que su palabra permanecerá entre nosotros por su obra valiosa, con la que cumplió ampliamente el mandato martiano:



*“Cada hombre trae en sí el deber de añadir, de domar, de revelar. Son culpables las vidas empleadas en la repetición cómoda de las verdades descubiertas”.*

Descanse en paz.

---

*Dossier*



**Portada Dossier**

Marcel Velaochaga. José Martí. 2020.

Serigrafía

23 cm. x 19 cm.

# La inmortalidad de José Martí

---

Pablo Guadarrama González

En 1876 José Martí escribió: “La muerte no es verdad cuando se ha cumplido bien la obra de la vida; truécase en polvo el cráneo pensador; pero viven perpetuamente y fructifican los pensamientos que en él se elaboraron”. No imaginaba entonces que esta enjundiosa idea sería muy válida en su caso, pues luego de caer en combate el 19 de mayo de 1895, su pensamiento y ejemplo de vida pasarían a la inmortalidad.

Ya en aquella época su prestigio intelectual era reconocido en América y Europa; sin embargo, su labor política no tanto. Fue a partir de ese momento de inflexión, desde la vida a la inmortalidad, cuando ambas comenzaron a divulgarse con mayor intensidad.

Su prosa y su verso, que se confundían –al ser la primera una especie de protoplasma del segundo, según palabras de Lezama Lima–, eran altamente estimados por intelectuales de diferentes latitudes. Incluso, quienes fueron objeto de su aguda crítica, como Domingo Faustino Sarmiento, lo enaltecieron.

Durante algún tiempo, la censura colonial española imperante en su isla natal trató inútilmente de opacar el impacto de su verbo;

pero este, como agua entre los dedos, se infiltró en lo más profundo de los cubanos, tanto residentes en suelo patrio como en el exilio, y logró reanimar la convicción independentista que autonomistas y anexionistas habían intentado debilitar.

Su carismática personalidad logró unir en un esfuerzo común a conservadores, liberales, socialistas, e incluso anarquistas, con el objetivo no sólo de alcanzar la libertad de Cuba y Puerto Rico, para completar la labor de los próceres independentistas, sino también rescatar la dignidad de todos los pueblos de Nuestra América, ya vejada por el poderoso vecino norteamericano.

Todo parece indicar que a inicios del siglo xx el pensamiento martiano era más conocido y divulgado en varios países latinoamericanos que en Cuba. Era lógico que ni las autoridades estadounidenses que inicialmente habían ocupado la isla usurpando su soberanía, a la caída de la metrópoli española, ni la mayoría de los gobernantes cubanos que asumieron el poder plegados ante el poder yanqui, vieran con agrado que se divulgara el pensamiento patriótico latinoamericanista y antimperialista que destilaba su humanismo práctico.

Esa es la razón que explica cierto silencio cómplice en relación con la promoción de su ideario, hasta que lo impulsó una nueva generación política e intelectual durante la llamada década crítica de los años veinte. Ésta hizo aflorar la necesidad de su divulgación, como plantearía Julio Antonio Mella, quien aspiraba a escribir un libro sobre el Héroe Nacional cubano. Para mantener vivo su emancipador ejemplo en simbólica conexión con la generación independentista, Mella primero invitaría al filósofo Enrique José Varona –quien había asumido en New York la edición del periódico independentista *Patria*, cuando Martí se incorporó a la lucha insurrecta en los campos de batalla– a acompañarle en la fundación de la combativa Federación Estudiantil Universitaria, y luego, en 1925, junto a Carlos Baliño –quien había acompañado al apóstol en la labor gestora del Partido Revolucionario Cubano– fundaría el Partido Comunista de Cuba.

Aunque con anterioridad algunos intelectuales, como Medardo Vitier, le habían otorgado atención al estudio del pensamiento martiano, es a partir del proceso revolucionario, que concluye con el derrocamiento de la dictadura de Gerardo Machado en 1933, cuando se abre en Cuba una nueva época de mayor estudio y divulgación de las ideas de José Martí. En esa labor destacarían Jorge Mañach, Juan Marinello y Emilio Roig de Leuchsenring, entre otros.

La sentencia según la cual los pensamientos viven perpetuamente y fructifican, especialmente cuando son expresión de intelectuales orgánicos

que con autenticidad ponen su pluma y su praxis al servicio de sus respectivos pueblos, se puso de manifiesto en los jóvenes de la generación del centenario de su nacimiento, cuya mayoría no eran intelectuales, sino obreros y empleados. Cuando, dirigidos por Fidel Castro, atacaron el 26 de julio de 1953 el cuartel Moncada, bastión de la dictadura de Fulgencio Batista en Santiago de Cuba, estaban inspirados en el ejemplo de José Martí; de ahí que lo declarasen el autor intelectual de aquella gesta.

La mayor parte de aquellos combatientes, así como los que posteriormente continuaron su lucha en la Sierra Maestra hasta lograr el triunfo revolucionario el 1o de enero de 1959, no conocían suficientemente las ideas socialistas o marxistas, pero sí tenían muy presentes las ideas esenciales del Héroe Nacional cubano. Estaban plenamente convencidos de que “Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra”. Pero a la vez los impulsaba el criterio según el cual “(...) para quien conoció la dicha de pelear por el honor de su país, no hay muerte mayor que estar en pie mientras dura la vergüenza patria”. Y precisamente ofrendaron sus vidas para rescatarla.

La eticidad martiana permeó incluso a algunos miembros del ejército de la dictadura. Tal es el ejemplo del capitán Sarría, quien luego de capturar a Fidel Castro tras los sucesos del Moncada se negó a cumplir la orden de asesinarlo, y en digna y viril postura expresó que “las ideas no se matan”. Por ello lo presentó a la estación de policía para iniciar el debido proceso penal.

No cabe duda de que el triunfo de la Revolución cubana constituyó un pivote esencial para la profundización y promoción de la obra martiana, como lo evidencia la labor del Centro de Estudios Martianos, la edición crítica de sus obras e innumerables estudios sobre su pensamiento, más allá de las fronteras de este país e incluso del continente. Pero esto sólo ha sido posible porque el pueblo cubano ha permanecido firme en su decisión de mantener su soberanía, manipulada durante la república neocolonial, y enfrentar la hostilidad de los gobernantes del vecino poderoso.


Fidel Castro tuvo siempre muy presente la idea de José Martí según la cual “Nada es un hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote si no se hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y le sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña”. Por esa razón, tras su desaparición física ambos son enaltecidos por el pueblo cubano.

Los pueblos latinoamericanos –al igual que otros del orbe que han sabido luchar por su dignidad y soberanía manteniendo vivo el ejemplo de líderes como Gandhi, Mandela, Martín Luther King, Ho Chi Minh, Mao Tse Tung, etc.– cultivan la memoria de Bolívar, San Martín, O’Higgins, Sucre, Morelos, Hidalgo y Martí, entre otros, pues saben muy bien que “(...) el espíritu de los muertos pasa a alentar el alma de los vivos” y que “(...) el respeto a los muertos meritorios mantiene el mérito entre los vivos”.

Por esa razón, resulta de sumo agrado que una revista como Ayrampu dedique un dossier como el presente a quien debe ser considerado no sólo un cubano, sino un latinoamericano universal. Una prueba de ello es que sus trabajos, cual mina inagotable –según Gabriela Mistral– han sido traducidos a numerosos idiomas y han nutrido el ideario y la praxis de numerosas personalidades, entre las cuales se destacan algunos peruanos como José Carlos Mariátegui, Antenor Orrego, Cesar Vallejo y Víctor Raúl Haya de la Torre. Independientemente de que en la actualidad se pueda disentir de la postura de algunos de ellos, lo cierto es que la impronta del ideario martiano les nutrió, y en distinto grado han desempeñado un significativo papel en la vida cultural y política peruana y latinoamericana.

En los tiempos actuales, cuando se aprecia con beneplácito el reconocimiento del valor de las culturas de los pueblos originarios, adquiere mayor vigencia la siguiente propuesta de Martí: “La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia”. En modo alguno esta idea debe interpretarse como una subestimación del valor de la cultura grecolatina o de otras civilizaciones como las orientales, las cuales estimó en alto grado. Solo deseaba puntualizar que era imprescindible estudiar y justipreciar la riqueza de la historia y la cultura de los pueblos de Nuestra América desde sus expresiones ancestrales hasta la actualidad.

Estaba plenamente consciente de que “Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para

conocerse, como quienes van a pelear juntos”. Por tanto, todo lo que se haga para promover el estudio de la obra martiana, como los artículos de reconocidos conocedores de la misma que publica este dossier de Ayrampu, favorecerá el enriquecimiento del humanismo práctico, el latinoamericanismo y el antiimperialismo, con el válido objetivo de que las nuevas generaciones sientan orgullo por las contribuciones a la cultura universal que desde las entrañas de Nuestra América logró realizar José Martí. Y en ello radica su inmortalidad. 



# El humor, la ironía, la parodia y otros recursos afines en las *Escenas norteamericanas* de José Martí

---

Marlene Vázquez Pérez

*Fecha de recepción:* 23/05/2020

*Fecha de aceptación:* 27/06/2020

## *Resumen*

Se trata de abordar las Escenas norteamericanas bajo las nociones de humor, ironía y parodia. La crítica martiana enjuicia la vida y las costumbres de la sociedad norteamericana, ridiculizando reiteradamente las conductas ostentosas y la falta de discreción. Tales crónicas no sólo reparan en la información impresa, sino que incorporan la oralidad y la variedad de voces que coexistieron en los Estados Unidos durante las últimas décadas del siglo XIX.

## *Palabras clave:*

Humor, ironía, parodia, José Martí, escenas norteamericanas.

## *Abstract*

It is about approaching the North American Scenes under the notions of humor, irony and parody. Martí's criticism judges the life and customs of North American society, repeatedly ridiculing ostentatious behavior and lack of discretion. Such chronicles not only look at printed information, but also incorporate orality and the variety of voices that coexisted in the United States during the last decades of the 19th century.

## *Keywords*

Humor, irony, parody, Jose Marti, North American scenes.

La colaboración de Martí con *La Opinión Nacional*, de Caracas, se inició con los textos relativos al Centenario de Calderón. A partir del 5 de septiembre de 1881 comenzó a publicar, en el periódico venezolano, crónicas de temas relativos a Estados Unidos, con las que inaugura un amplio corpus textual que se extenderá en el futuro cercano a otros rotativos del continente, y que él mismo denominaría *Escenas norteamericanas*.

El ejercicio periodístico del cubano no es ajeno al cultivo del humor y la ironía. Ciertamente es que esta no es de sus facetas más evidentes, pero funciona con singular eficacia, de acuerdo a su estrategia comunicativa, cada vez que lo emplea en aras de criticar conductas o acontecimientos que no deben convertirse en modelos a seguir. En las crónicas que escribió desde Nueva York para *El Partido Liberal* (México), *La Nación* (Buenos Aires), *La Opinión Pública* (Montevideo), entre otros diarios notables del continente, aparecen estos recursos con cierta frecuencia.

En esta zona de su obra, signada por la diversidad temática y la originalidad expresiva, el humor y la ironía encuentran un caldo de cultivo muy singular, y contribuyen a enriquecer de manera muy especial el entramado de esa prosa fundadora del Modernismo hispanoamericano.

Indudablemente, Martí había comprendido la utilidad social del humorismo, como demuestra su lectura y comentario elogioso del libro de Mark Twain *Un yanqui de Connecticut en la corte del Rey Arturo*. Aunque la crónica en que

da cuenta de ello fue publicada en *La Nación* en marzo de 1890<sup>1</sup>, cuando ya llevaba casi una década colaborando con el rotativo argentino, diversas páginas suyas anteriores a la fecha evidenciaban con cuánta fortuna hacía uso de la ironía y el humor con diferentes modulaciones, para criticar y hasta caricaturizar determinados hechos y personajes.

Podemos encontrar el matiz irónico en situaciones diversas. Lo mismo se refiere a hechos menudos, de la vida cotidiana, que a grandes figuras de la política o a momentos relevantes de la historia de los Estados Unidos. Pone igualmente en tela de juicio la conducta disipada del nuevo rico, que la ignorancia de un gran personaje con nombre propio en la vida pública norteaña, entre otros asuntos de interés.

Hasta donde sabemos, existe un solo texto suyo de contenido verdaderamente humorístico, el titulado “*Zigzags neoyorquinos*”, publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, el 18 de diciembre de 1884. Con él reconoce el mérito de otro periodista cubano, Rafael María Merchán (1844-1905), a quien se debe, según declara el propio Martí, la paternidad del término. Este intelectual, radicado en Colombia, tenía una sección cronística de la vida bogotana bajo ese título en uno de los diarios más importantes de ese país. Allí fue secretario particular del presidente Rafael Núñez, miembro honorario

<sup>1</sup> Véase Martí, José. (1963-1973). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial Nacional de Cuba. En adelante se citará esta edición como OC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos: OC, XIII: 451-462.



Washington-Square, Ciudad de Nueva York. Biblioteca del Congreso de Estados Unidos.

de la Academia Colombiana de la Lengua, secretario del Ateneo, colaborador de *La Reforma*, *Repertorio Colombiano*, *La Estrella de Panamá*, *El Estudio*, *El Promotor* (de Barranquilla) y *El Hispanoamericano* (de Panamá), así como redactor del periódico *La Luz* (1881-1884). Su quehacer periodístico le sirve

de inspiración a Martí para el caso concreto de esta breve y singular crónica. En este texto salta Martí de un asunto a otro, con la ligereza del vuelo irregular, como indica el título de la misma. Abre el caleidoscopio de ese día un desfile electoral, y el cronista se permite ahondar en las supuestas profundidades psicológicas de

los políticos ocasionales que asisten al mismo, y a sus aspiraciones futuras:

Sienten que el laurel vendría bien sobre sus sienes, y en el fondo de su alma deploran el que esa vulgar necesidad de procurarse “el pan nuestro de cada día” les impida llenar su misión de héroes, para la cual se sintieron nacidos cuando marchaban en desigual formación por las calles de la ciudad, atronando los aires con sus vítores y marcando el paso –con absoluta independencia de sus camaradas– al son de la música, si destemplada cuasi marcial, de la banda alemana que mediante unos cuantos *green-backs* se dejó seducir hasta el punto de abandonar su puesto de siempre en la cervecería de costumbre, por los azares y peligros de una procesión eleccionaria. Y no pueden seguir su vocación, y en vez de ser héroes es preciso tornar al taller. ¡Cómo está de injusticias lleno el mundo! (OCEC, XVII: 255)<sup>2</sup>.

La mayor parte del texto está dedicada a las actividades recreativas, dentro de las cuales el teatro se llevaba entonces las palmas. A diferencia de otras crónicas suyas dedicadas a la crítica teatral, en las que se detiene a valorar el desempeño de determinados actores, actrices, cantantes de ópera o compañías de comediantes o de teatro musical, aquí trata de ser más

generalizador, y por tanto le confiere especial interés al público, sin el cual la representación no tiene razón de ser. Público que dicta las pautas de un facilismo escénico conducente al éxito seguro, a merced del indispensable *happy end*:

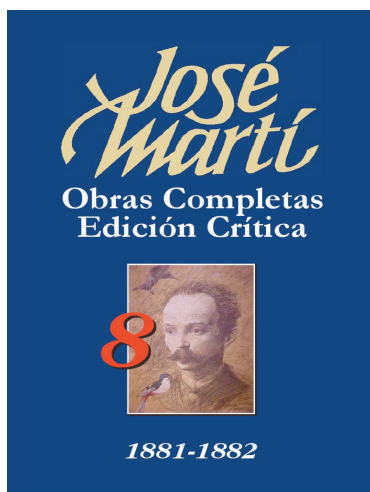
Y afortunadamente el público neoyorquino en materia de teatro es bonachón, primitivo en sus gustos y fácil de entretener. Unas escenas violentas al principio, un criminal atroz, un ser de virtud inmaculada; fortuna, dicha, prosperidad y buen éxito para el primero hasta la penúltima escena del último acto, y amargura, desgracia y desengaños para el segundo, hasta dicha penúltima escena, ahí de cualquier manera no importa cómo, aun violando toda apariencia de verosimilitud, en el momento crítico en que ya sucumbe la virtud, se cambia la corriente, la inocencia triunfa, el crimen es castigado, uno, dos o más matrimonios, según los que se puedan hacer con el número de personas que haya en las tablas, y cae el telón en medio de aplausos generales, y los buenos *bourgeois* neoyorquinos se retiran satisfechos a su hogar (OCEC, XVII: 255-256).

El desenlace se construye a partir de la hipérbole, que le permite exagerar a voluntad para conseguir el efecto burlesco deseado, mezclando indistintamente lo sagrado y lo profano:

Poco importa cómo se llegue al fin, pues el público traga entero lo que se dice y

<sup>2</sup> Citamos el artículo “Zigzags neoyorquinos” de las *Obras completas. Edición Crítica* de José Martí. Sólo cuando se especifique, se citará esta edición como OCEC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

el encanto se aumenta si hay hombres vestidos con camisas rojas y botas altas, que constantemente tienen en la mano un inmenso cuchillo, que por dácame esas pajas despachan a un prójimo para la eternidad, prójimo que el autor se reserva el derecho –*tous droits réservés*, dicen los libros franceses, y éste acaso sea uno de ellos– de volver a la vida, como hizo Cristo con Lázaro, sin que al público se le ocurra hacer la más leve objeción, ni poner en duda el poder milagroso del dramaturgo para resucitar muertos, cuando así le convenga para el citado triunfo de la virtud. Probablemente es tanta su alegría de volverlo a ver, que pasan por alto una cosa tan insignificante como una resurrección (OCEC, XVII: 256).



José Martí, Obras Completas. Edición Crítica.  
La Habana, 2003.

Indudablemente, ese tono burlesco pone en solfa la escasa cultura escénica del neoyorquino común, que gusta del entretenimiento simple y la diversión fácil. Un hombre como Martí, que aspiraba al disfrute espiritual y estético que proporciona el verdadero arte, no podía concordar con esas inclinaciones burdas.

En otras ocasiones, alude a la doble moral del público que asiste a representaciones de clásicos de la escena, falsamente escandalizado por la audacia de la puesta. Así ocurre a principios de 1889, cuando la polémica actriz Cora Brown Potter asumió el papel de Cleopatra en la tragedia de Shakespeare:

¡Por donde va la Brown Potter con su cuerpo menudo y su cabeza triunfante, va Cachemira! No pudo triunfar hasta ahora esta mujer osada, que teniendo marido trabajador y niños lindos, se ha echado a las tablas para lucir la beldad y comprarse lujos, que al fin han ablandado para ella, que viene del Sur, a esta gente del Norte provincial y recelosa, mas siempre indulgente para quien muestra alguna condición en grado sumo, aun cuando sea el *descaro* que necesita, la que pudo ser madre feliz, para pintar a Cleopatra<sup>3</sup> *tan a lo vivo en la escena del áspid, que dio al público, con los vuelcos de la agonía, lo que debió ser pasto privado de la culebra.*

*Mucho abanico a los ojos; pero el teatro lleno (OC, XII: 121-122).*

<sup>3</sup> Personaje de la tragedia *Antonio y Cleopatra* de Shakespeare.

Cora U. Brown Potter (1857- 1936), quien fuera una de las más destacadas actrices estadounidenses del siglo XIX, se había casado con James Brown Potter en Nueva York, en 1877, mucho antes de subir a las tablas. Sus primeras experiencias escénicas fueron como declamadora en fiestas de la alta sociedad neoyorquina, y a partir de su éxito allí, decidió elegir el teatro como profesión definitiva. Ello significó la ruptura con su familia, debido a la incomprensión de la época, lo cual se nota incluso en las líneas que le dedica Martí, quien llega a definir su audacia interpretativa como “descaro”. En 1886 partió a Londres, donde contó con una multitud de admiradores, entre los que se encontraba el Príncipe de Gales. Fue amiga del poeta Robert Browning, y a él dedicó su libro *My Recitations*. En 1898 se unió a la compañía de Herbert Beerbohm, en la que interpretó papeles protagónicos con gran éxito, entre los que sobresalen heroínas de Shakespeare como Julieta y Cleopatra.

El duro criterio martiano afecta tanto a la actriz, a la que ve como vanidosa y ostentadora, como al público, que finge gran espanto al ver el pecho de la intérprete, pero que colma el teatro cada noche, movido por la curiosidad morbosa.

Tal vez el rechazo de Martí hacia la artista esté dado porque advirtió en ella, más que genuina vocación dramática, vanidad, egocentrismo y pasión por el lujo. No debe pasarse por alto que el cubano ridiculiza reiteradamente las conductas ostentosas y la falta de discreción. Si estas vienen acompañadas del mal gusto y la altanería del nuevo rico, peor aún. Para quien la sencillez en

el comportamiento, en el decir, en el vestir, era gala del carácter y complemento de la elegancia genuina, el lujo excesivo venía a ser ofensivo.

Un ejemplo notable en ese sentido, por su certera mirada irónica, es el siguiente, en el que describe el atavío de los asistentes al baile conmemorativo del Centenario de la primera jura presidencial de George Washington:

(...) damas afligidas aunque no lo querían parecer, con el peso de tanta joya, y rubíes como nueces por pendientes, ceñidos de tres brillantes como avellanas, más otros tres gruesos de broche en cada hombro, tres carreras de ellos en la gargantilla, a ambos lados del busto, mirando a los hombros, dos grandes hojas de los más finos, como cerrando una flor: que este era el traje de una señora Neilson, y el de la de Astor un jardín de piedras, lo mismo que la mantilla de un caballo del shah (OC, XII: 216).

Obsérvese su capacidad para poner en ridículo la vanidad femenina y el apego al lujo más relumbrón de algunas damas encopetadas de la alta sociedad neoyorquina, lo que consigue con el uso reiterado de la hipérbole. El lector no puede dejar de sonreír cuando piensa que está hablando de Caroline S. Astor, la misma que dictó las normas de la elegancia y la etiqueta en la New York de la *Gilded Age*, desde la autoridad que le confería la fabulosa fortuna familiar. La capacidad de su salón de baile, cuatrocientas personas, sirvió al autoproclamado árbitro de la sociedad neoyorquina Samuel Ward Mc Allister



Puente de Brooklyn, Ciudad de Nueva York, 1880. Getty Images.

como límite del número de personas “nobles” de la ciudad, establecido en la polémica lista conocida como *The Four Hundred*. Al conocer este precedente, resulta aún más insólita y divertida la comparación de su atuendo festivo con los arreos ceremoniales de un caballo.

Pero estas asociaciones insólitas, donde pone Martí en ridículo la vanidad humana, alcanza

también a los representantes de la política, que se pavonean de su éxito financiero y sus prebendas mal habidas:

Ayer iban por las calles, asombrando por su semejanza, un político de barrio muy pomposo y boyante, y un mulo de Texas: en el teatro nuevo de Broadway, cuyo cielo raso es como el cielo de veras, entró

ayer, hozando como un cerdo, un orgiasta famoso, que tiene millones y harén, —un cerdo rosado, con frac y plastrón, y tres botones de oro (OC, XII: 116).

La analogía aquí con animales tenidos como símbolos de la absoluta falta de inteligencia y distinción, como el mulo, o de bajeza moral, como el cerdo, no puede ser más risible. Rebase lo irónico para llegar a lo grotesco, pero dicho con una fineza extraordinaria, lo cual hace más efectiva la crítica social implícita.

Otros ejemplos aislados también pudieran traerse a colación, como el pasaje en que al reseñar una cena del día de Acción de Gracias dice, ironizando sobre la falta de distinción de los nuevos ricos: “El pavo está en la mesa, en la fuente de plata, — y alrededor, sentado en las sillas...”. Y más adelante, en la misma crónica: “Los vinos son miel, y uno tiene perfumes, como los de Grecia. *Los criados los saben servir*. Los señores no los saben beber. Sorben juntos sobre una lonja de oso, el Chambertin y el Lachryma” (OC, XII: 105-106).

El empleo de esa sinécdoque afortunada y mordaz, logra concentrar de manera muy efectiva la presunción y simpleza de los personajes, al equiparlos con el ave que constituye el centro del banquete, tenida en varias culturas como síntesis de esos defectos del carácter.

Otras veces encontraremos una relación muy especial entre el humor y la ironía y las fuentes orales que intervienen de una manera u otra en el texto cronístico. Más de una vez se ha dicho

que Martí nutría sus crónicas a partir de sus vivencias como testigo de determinados hechos y de lo publicado en la prensa norteamericana, pero no podemos desdeñar la oralidad de la gran urbe, y la capacidad del excelente narrador para incorporar a su texto periodístico la pluralidad de voces que lo circundaba en sus andares cotidianos. Cuando en 1889 escribe su reseña del libro de Max O’Reil, *Jonathan and his continent*, dedicado a comentar las impresiones del viajero francés sobre los Estados Unidos, alaba en el texto el estilo vivo, el anecdotario de corte humorístico, la crítica bonachona, la prosa fluida que hace grata la lectura, el tono conversacional, entre otros aciertos. En el anecdotario, el cubano nota una ausencia, y la suple con su aporte personal, pues se trata, a su juicio, de un olvido que no debe pasarse por alto:

Pero cuando habla de este beatífico desdén del norteamericano por el resto del mundo se le olvida una anécdota: —“Niño: ¿quién fue el primer hombre?—Washington, señor.—Está bien, está muy bien: ¿pero no ha oído V. hablar de Adán?—Oh, sí, señor: pero Adán era extranjero” (OC, XII: 157).

Con esa humorada procedente del acervo popular intercala su propio punto de vista respecto al chovinismo yanqui, no menos riesgoso para los pueblos de nuestra América por su ligereza aparente. Detrás de la salida jocosa, de la ironía con que califica como “beatífico” el menosprecio hacia los demás pueblos, hay, entonces, toda una lección de naturaleza cultural y política.

Las campañas electorales, plenas de enfrentamientos entre los partidos y grupos sociales influyentes, también son vistas bajo este prisma en más de una ocasión. Un ejemplo notable lo podemos encontrar en una crónica de 1889, en la que refiere, entre otros muchos asuntos, la fuerza que ha adquirido un nutrido grupo de veteranos de la Guerra Civil, comandados por el general William T. Sherman, que reclama para sí privilegios insólitos, sustentados en los sacrificios que hicieron durante la Guerra de Secesión. De ellos cuenta lo siguiente:

(...) votan juntos por el candidato que les ofrece verlos como a clase ungida, que tiene derecho a que la razón le remoje la barba y le lleve la sopa a la boca: *hasta a las botas que llevaron a la campaña se les ha de dar pensión, y al zapatero que se las hizo, y a la lezna con que las cosió*, porque han tomado estos barateros a miedo y a obligación el cariño excesivo con que ve el país a los que, por salvarlo los más, iban a meter la bayoneta en el pecho de los que defendían del Norte celoso sus solares nativos (OC, XII: 329).

Se nota inmediatamente el empleo acertado de la hipérbole, uno de los recursos poéticos más frecuentes en aquellos textos martianos de matiz humorístico. Gracias a ello, los exhéroes de la Guerra de Secesión se convierten en una suerte de mercenarios. Obsérvese que el adjetivo 'barateros' que Martí les aplica viene a ser, en el contexto, algo así como 'tramposos' y 'estafadores',

una acepción casi en desuso, y no la tradicional que se aplica a aquel que compra mercancías a bajo precio.

Y la arrogancia del otrora paladín de Atlanta y amigo dilecto de Grant es puesta una vez más en entredicho por Martí cuando refiere sus preocupaciones por la política altanera respecto a Nuestra América que la prensa y ciertos hombres prominentes aconsejan al flamante Presidente Benjamin Harrison:

Pero del país (...) sólo se escribe para empujarlo al gobierno imperial, a la casa ajena, a la conquista. Que eche un brazo de mar a mar. Que tienda la zarpa por el norte. Que tenga las alas abiertas, para cuando caigan las islas del golfo. Eso aconseja [John J.] Ingalls, el presidente del Senado; eso [John] Sherman, Secretario de Estado posible; eso el otro [William T.] Sherman, *que sabe –"¡ah, sí, ya sé!"–, que La Plata está al sur del Ecuador* (OC, XII: 133).

Nuevamente aflora la ironía, con esa frase entrecomillada, que funciona como interjección, y resalta la declaración asombrada del personaje. Devela así la ignorancia y el desdén que se tiene en el Norte hacia toda región situada fuera de sus fronteras. Sherman parece aquí una especie de *alter ego* del niño que fuera interrogado por su maestro respecto a la identidad del primer hombre, en la anécdota ya citada.

Cuando trata de dar a sus lectores una idea sobre la multitud que rebosa las calles y hoteles

de la ciudad la víspera de la ceremonia de toma de posesión del presidente Benjamin Harrison, escribe:

Un pan, un peso; una banqueta en la cocina, cinco: “mi cuarto,—dice un cómico jorobado,—lo estoy partiendo con veintidós amigos íntimos”.

¡Y el champaña que bebe, y la ensalada de pollo que come, el príncipe Harry, el hijo del periodista New, con sus amigotes de sombrero a la nuca, en el cuarto de al lado! ¡Y Armour, el gran porquero da Chicago, que tiene él sólo un piso de hotel, a una mina por día! Allá fuera, por entre líos de negros, acurrucados en los quicios, halla el cuerpo la procesión de míseros, con los paraguas inútiles a rastras. Uno duerme de espaldas a un pedestal y muda de lado cuando cambia el viento. Otro, al favor de la noche, se encucilla contra las patas traseras del caballo de una estatua (OC, XII: 169).

Es tan absurdo el fragmento anterior, que desde las primeras líneas la ironía inicial va provocando la sonrisa, mezclada a poco con cierto malestar, que se va acentuando en la medida en que avanza la lectura. Es irracional la relación de “amistad íntima”, mencionada por el cómico, con el exiguuo espacio que comparten esas veintidós personas. Ello excluye la intimidad como concepto y como hecho, más bien propicia la promiscuidad, la ausencia total de privacidad. Son tan enormes las diferencias sociales, que mientras el próspe-

ro comerciante Philip Armour (1832-1901), dueño de una gran compañía empacadora de carne de cerdo, puede disponer para sí de todo un piso en un hotel de lujo, otros duermen a la intemperie o se ven obligados a evacuar en público sus necesidades, amparados por la oscuridad de la noche, como bien sugiere ese final escatológico.

También alude desde una perspectiva irónica a la volubilidad y el servilismo de la prensa nortehña, siempre presta a halagar el poder y la riqueza, términos que en los Estados Unidos casi siempre se convierten en sinónimos. Por esta razón, las opiniones de los diarios suelen ser de una relatividad pasmosa, y es frecuente que pasen de detractores a admiradores y viceversa, en dependencia del lugar que ocupe el personaje objeto de su atención. Luego de la toma de posesión del Presidente Benjamin Harrison en 1889, ciertos periódicos que habían cuestionado su competencia como líder en el pasado, disfrazaron sus ataques para convertirlos en elogios oportunistas, y el cronista Martí da cuenta del cambio:

(...) de lo que se habla ahora es de Harrison, que ya no es el general improvisado, ni el relator vulgar, ni el senador silencioso que cita en pocas líneas la Enciclopedia, sino “hombre que habla con su silencio”, “esfinge que lleva en su cerebro el porvenir”, “hijo de estirpe real”, como en su abolengo ya le han descubierto, entre otras cosas por la mucha semejanza de ambas narices, a la misma princesa Pocahontas, la Malinche del Norte (OC, XII: 132).

Obsérvese la analogía final entre Pocahontas y Malinche, para informar con ella a los lectores hispánicos respecto a esas mujeres que tuvieron un trato deferente con los extranjeros, y se han convertido, en cierto modo, en símbolos de la traición. Tener a traidores en la genealogía no ennoblece a nadie, mucho menos a un hombre de tal prominencia política y poder. De ahí que las lecturas al respecto sean más amplias de lo aparente.

El tono irónico domina casi toda la crónica, y no se aplaca al presentar a los lectores latinoamericanos a la esposa del presidente:

Y la esposa de Harrison, a quien en tiempos de Garfield trató poco menos que como a criada la mujer de Blaine, hoy no abre un diario en que no le quiten años, y la describan como en la flor de la edad, y la declaren, porque pintó un plato, gran pintora, y porque recibe cortésmente en casa, espejo de cortesía, y porque escribe cartas a la esposa de Cleveland, informándose a ruego de esta de los quehaceres de la Casa Blanca, fácil, ejemplar, admirable escritora. Con un traje de seda colorada recibió días pasados a sus muchos amigos, como que la Casa es una procesión, y es de amigos el aire, y no se puede andar de los presentes, y ha bajado como medio dedo la piedra del umbral. ¡Y los que más visitan, son los enviados anhelosos del marido de aquella que trató poco menos que como a criada a la dueña de casa! (OC, XII: 132).

Es de notar la falsedad que tiene lugar entre bambalinas, pues la esposa de Blaine, altanera en otra época, modifica el trato a la flamante primera dama, entre otras razones porque su marido aspiraba a la secretaría de estado, cargo que finalmente ejercería bajo la presidencia de Harrison. De ahí el desfile de pedigüños, en busca de prebendas personales y las vehementes muestras de “amistad” que mal ocultan el verdadero interés.

Ciertamente, Caroline L. Harrison, (1832-1892), primera esposa del Presidente, recibió una educación esmerada, pues se graduó en música, arte y literatura en el Oxford Female Institute en 1852. En varios momentos de su vida ejerció como profesora de música, tanto en escuelas de niñas como en el propio centro en que estudió. También cultivó las artes plásticas, en especial la pintura y la cerámica, y diseñó toda la porcelana usada en la Casa Blanca durante el mandato presidencial de su esposo. Por tanto, no son falsas sus cualidades y sensibilidad artística, pero lo que molesta al hombre sincero que escribe esos textos es la exageración servil de sus dotes y de su juventud en fuga, ya que rebasaba con creces la quinta década de vida, y todo ello se debe al afán de los magnates de la prensa por congraciarse con el nuevo mandatario.

En otra de sus crónicas de este propio año 1889, Martí da cuenta de la hipocresía y doble moral del Presidente y su esposa, que desafían las prohibiciones de la religión que practican en aras de conservar el poder:

El *Herald* dice que Harrison irá por fin al baile de inauguración, aunque su Iglesia Metodista, de que él es gran pilar, prohíbe el baile como pecado mayor y prostitución disimulada, pero ¡París bien vale una misa! : eso sí, la señora de Harrison irá también, mas *no con descote, con descote no*, sino de vestido alto ; “a lo María Estuardo será bien,—dice un pastor burlón de una secta rival,—porque ¡es el vestido más alto que se conoce!”: lo cual tiene de mal humor a la compañera del Presidente, que no quiere que *los noticieros descortesés la persigan, lápiz en mano*, por los corredores del hotel, a la puerta de su coche, en la visita a la amiga, por los mostradores de las tiendas, ni que publiquen las docenas de piezas privadas que está comprando estos días, “una docena con tres vuelos y dos con seis vuelos, entredós y encaje” ni que la comparen con Catalina de Alejandría, de ojos de almendra, ni con la de ojos de nuez, que aun muertos enamoran, con María Estuardo (OC, XII: 142).

El cronista culto no solo pone en tela de juicio la veleidat de la pareja, sino que se apropia muy felizmente de esa frase atribuida a Enrique IV de Francia, cuando se convirtió al catolicismo para conservar el poder. El final del fragmento citado alcanza tintes de humor negro, pues se vale de la referencia a la decapitación de María Estuardo, ocurrida en 1587, para situar los límites del descote alto. Aunque ocasional, este recurso se nota de manera especial por el empleo eficaz de esa

anadiplosis<sup>4</sup> formidable: “mas *no con descote, con descote no*”. También es notable el tono irónico del resto del fragmento, al poner de relieve el mal talante de la dama, que aparentemente se sacrifica yendo al baile, para cumplir con las exigencias de la política, pero que compra gran cantidad de ostentosas piezas de ropa interior en las tiendas de moda, contradiciendo así su supuesta austeridad, mientras trata de escapar infructuosamente de esos antecesores de los actuales *paparazzis* y reporteros sensacionalistas.

Pero la ironía, como vía para criticar vicios sociales, adopta diferentes matices en otras zonas de las Escenas norteamericanas. En ese propio año 1889, en una crónica para *La Opinión Pública*, de Montevideo, relatará prolijamente, a partir de lo publicado en la prensa norteaña, la ejecución de cuatro acusados a morir en la horca en Nueva York, por haber asesinado a sus esposas o amantes. El caso no es novedad en la urbe, como reconoce Martí, donde los crímenes y sentencias de este tipo son frecuentes. Lo inusual se da en que se ha escrito más de lo acostumbrado porque el alcaide que presidió la ejecución protagoniza un sonado caso de divorcio, devenido escándalo, ya que el que vela por el cumplimiento de la ley, es también un delincuente. Veamos como relata el cubano aquellos hechos:

(...) el alcaide mayor, que presidió la ejecución, está acusado y convicto de haberle hecho dar por el tribunal a su mujer una

<sup>4</sup> También llamada epanalepsis. Repetición, al comienzo de una oración o verso, de la última palabra de la oración o verso inmediatamente anterior.

sentencia de divorcio, por adulterio del alcaide, cuando lo cierto es que ni la esposa lo pidió, ni firmó la acusación que está firmada por ella, ni estuvo ante el ponente del caso, ni llevó de abogado al que aparece como consejero suyo: lo único que hay de real en el legajo es la firma del juez, y el engaño de la esposa que a los treinta y ocho años de consorcio le pesa al marido, sacado del honor por una de estas voraces de oficio, que le fingía amor mortal por sus bigotes teñidos y su abdomen, cuando lo que buscaba en él era el portamonedas repleto del alcaide, hombre aquí de muchos emolumentos, por más que tenga que partirlos con la sociedad demócrata de Tammany, que es quien con su máquina de votos pone en los empleos a sus hechuras, y luego les cobra el alquiler (OC, XII: 326-327).

Ridiculiza al alcaide, embaucado por una aventurera ambiciosa, quien llega al punto de creer en la veracidad de un amor apasionado cuando ya la juventud se le ha ido y ha perdido todo atractivo físico. O sencillamente, finge que toma por amor lo que no lo es, porque para él lo más importante, por encima del deber, los sentimientos y el honor, es el goce carnal. Al decir de Martí, estamos en presencia de "(...) una polian-dria melosa que le ha recalentado las primaveras a un barbón obeso" (OC, XII: 328).

Sucede con este personaje neoyorquino lo mismo que a un magnate californiano, rendido ante los encantos de una mujer joven e inescrupulo-

sa, con cuyo caso se inicia esta misma crónica: "(...) Sharon, que era de estos millonarios de casualidad, que no saben que la riqueza tiene su obligación y su decoro, y que la vejez es corona que no se ha de echar por tierra en sacudidas de cerdo" (OC, XII: 324).

Aquí la ironía se acentúa, se torna más acre, para dar paso al grotesco, insistiendo en el lado ridículo, caricaturesco, pero emparentado con lo desagradable. Aunque nos estamos refiriendo a estos ejemplos puntuales, el grotesco es un recurso muy frecuente en su periodismo neoyorquino, y contribuye a delinear y enriquecer ese gran fresco verbal de la vida cotidiana estadounidense que son las Escenas norteamericanas (Leyva, 2015: 159 y ss.).

Donde la ironía alcanza tintes verdaderamente delirantes, es cuando se refiere al mal gusto y la ostentación del nuevo rico, que contradicen el apego a la sencillez propio del cronista. En una crónica de 1890, dedicada a diversos asuntos, reseña la boda regia de la hija de James Graham Fair (1831-1894), minero y político estadounidense de origen irlandés. Emigró a Estados Unidos en 1843 y se trasladó a California en 1849, atraído por la llamada fiebre del oro, y allí se dedicó a la explotación aurífera hasta 1860, cuando se estableció en la ciudad de Virginia, Nevada. Hizo una gran fortuna en la explotación de oro y plata, e invirtió sus ganancias en otros negocios muy lucrativos en la costa del Pacífico. Fue elegido senador demócrata de los Estados Unidos, por Nevada, entre 1881 y 1887.

Esos antecedentes familiares explican la devoción al lujo que siente la joven recién casada. Así describe el cubano a la pareja, a partir de la información obtenida de la prensa estadounidense, plena de sensacionalismo, cursilería y exageración:

De una costa a otra (...) hablaron a un tiempo del matrimonio los diarios todos, lo mismo el periodiquejo de Sitton (...) hasta el *Herald* de Nueva York, que publica los retratos de los novios; él, hombre segundón, de estos que gastan lo que otros acumulan, y despilfarran en pijamas y cinturones de pelota lo que el padre ganó bregando brazo a brazo con el mar, y poblándolo de buques;—ella, por de contado, una maravilla. Enciclopedia es ella; y arte andante; y Victoria sin alas, y aun con alas; y esplendor humano; y filosofía. Los diarios dicen que no hay que hablarle de música, porque a los veinte años que tiene, “toca el piano tan bien como la guitarra, y el banjo mucho mejor que la mandolina”. Pinta ¿cómo no?-mejor que María Artkischeff: pinta platos y panderetas; y un jarrón pintó el año pasado, con un girasol. En trabajos de aguja es industriosísima, y muy inventora, como que ni los “soles” de las indias maracaiberas son más finos que los encajes de Teresa Fair. “Su educación -dice su madre- es completa: nada, baila, monta, guía, juega a los bolos y al *lawntennis*. No hay cabellos más oscuros, ni más sedosos, ni más opulentos, ni ojos de más largas pestañas. La sonrisa, un pecado. El cutis, un beso. Y narran toda su historia, de cuando fue a Eu-

ropa a tomar credenciales, y volvió *pizpireta* y *bruñida*, con casaquín de hombre y cuello de puntas altas, y el sombrero de paja caído a la oreja izquierda; y de cuando salió al mundo en rica ceremonia, vestida la madre de esmeraldas y rubíes, y ella de heliotropos, con la cena de veinte caldos firmes, y los manteles de tisú, y el sorbete de violeta en canastillos dorados (OC, XII: 429).

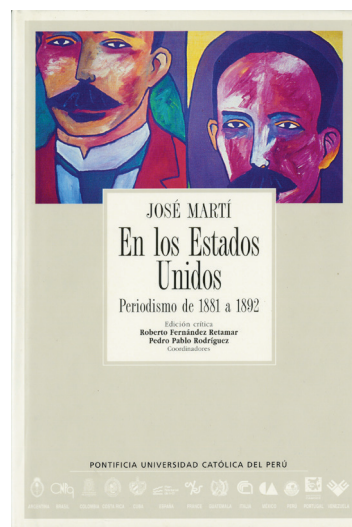
La habitual efectividad martiana en el uso de los adjetivos es notoria en el fragmento citado. Ocurre así con los consignados en cursivas, pues *pizpireta*, si bien alude a la alegría y vivacidad, también significa coquetería, vanidad, presunción, superficialidad. Además, *bruñir* no es solo sacar lustre a los metales, espejos, etc., también significa, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, “maquillar el rostro con diversos ingredientes”, acepción coloquial poco usada hoy día. Quiere esto decir que esa joven *pizpireta* y *bruñida* nunca será de fiar, porque además de vana, es hipócrita, no muestra su verdadera faz.

Vale la pena citar un extenso fragmento, que da cuenta de la mirada irónica de Martí hacia el vestuario de los contrayentes y sus allegados, además de su modo tan especial para recrear la recepción del texto en inglés, procedente de la prensa estadounidense, por parte del público lector:

Llena estaba la avenida de los palacios en San Francisco la noche de la boda. La muchedumbre, peleando por ver, llenaba las bocacalles. Pasaban coches: setecien-

tos coches. “¡Ni cuando se casó Sharon, el que se pone brillantes en los calzoncillos, hubo tanta riqueza! ¡Estos Fair han querido que todo el mundo hable de ellos!” “¡Pues más de lo que hablan: que el dinero sabe Satanás como les creció: que la madre no deja entrar al senador a la casa, y ha puesto por caso que entre el día de la boda, a dar la hija a Olrichs, pero que luego no esté en el mismo salón donde esté ella!” “¡Y Mrs. Mackay, la hija del barbero, esa que anda ahora ribeteándose el abrigo con plumón de cóndor, le ha mandado un brillante como un huevo!” “¡Este mundo lacayo, como dice mi hombre!” “¡La mujer de Flood, el tabernero, el que le vendía a mi marido el *whisky* a chorro de barril, le ha regalado una flor de diamantones!” “¡Y la madre le regala una diadema de rosas de brillantes!” “Aquí, a la luz del farol: vea como dice el papel que está vestida esta noche la madre: túnica princesa ¡por supuesto! de color perla gris, con realces de plata, y la saya de perlas, desde la cintura a los falsos, y a lo largo, mucho encaje, dice aquí que mucho, y de lo más caro de Venecia!” “Gracias al sastre de París, que la novia no va a ir cargada de pedrería, como el *turco que vende los rosarios*: sino que lleva vestido de seda crema, todo cubierto de punta de Alençon, con velo de la punta, más fino que el aire”; “¡el traje lindo, madre, es el que le han hecho para navegar, de una lana blanca, que dicen del Tíbet, con casaquita y gorra de marino, y muchos botones de nácar!” “¡Sí, tienen un barrio suyo; y van a

pasar la boda de palacio en palacio, allá en el otro mar!” “¡Con los cinco millones que le da Fair se pasea largo!” “¡Pero si dicen que no le da nada!” Los carruajes, enredados, ya no pueden andar. Asoaman por las portezuelas caras impacientes, guantes blancos, abanicos de pluma. Los amos de solitario al pecho y bota de becerro quieren bajar a ver quién les estorba el paso. Juran y votan, de vuelta al carruaje. “¡Oh, papá!” dicen las hijas, en traje francés, escondiendo la cara en el abanico redondo del Japón, o de encaje nuevo de Burano, o del plumaje del pájaro amarillo de Tahití. A un carruaje, que lleva el servicio de librea, le han pegado a la espalda un cartel que dice: “Soy quien soy” y debajo, como escudo de armas, *un peón que levanta una caja de azúcar*. El señorío va entrando a la casa poco a poco, bajo un toldo de rosas (OC, XII: 429-430).



José Martí. *En los Estados Unidos: periodismo de 1881-1892*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2003.

El tono no puede ser más burlesco, pues se pone en solfa no solo al nuevo rico, presuntuoso y afecto al lujo más ofensivo y relumbrón, sino también a la prensa, lacaya del interés que la paga, que exagera o inventa virtudes, y solo dirá lo que se espera en esos casos: adulaciones a diestra y siniestra. Es curioso el modo en que Martí, con su capacidad asociativa, se mofa de los periódicos que comparan a la joven, tan apta para el deporte, algo inusual en la época, con Niké, deidad de la mitología griega que personifica a la Victoria, la cual fuera representada artísticamente en muchas ocasiones, casi siempre alada, como la célebre *Victoria de Samotracia*, conservada en el Louvre.

La habilidad para construir esos diálogos ficticios, como si fueran escuchados al paso, es notable. Martí estaba en Nueva York, no en San Francisco, por tanto no fue testigo directo de los hechos que narra. La información obtenida de la prensa -gracias a ese proceso de lectura crítico-creativa, traducción veloz para su propio consumo y reescritura-, es reordenada y colocada entonces en boca de esa muchedumbre que asiste, ora deslumbrada, ora descontenta, ora despectiva, a la boda fastuosa. En ese cruce de perspectivas diversas aflora la crítica mordaz a los comportamientos ridículos, se bucea en las rencillas familiares, en las entretelas de la política, que hizo senador a un hombre sin luces para ello, el padre de la muchacha, únicamente por los millones de dólares que poseía. Lo indigno, lo escandaloso, que se pretende ocultar con la riqueza, acaba por abrirse paso y corre de boca en boca. Aunque las esposas de Mackay y Flood hicieran entonces regalos pasmosos, tanto por

el costo como por lo exagerado de sus dimensiones, la gente común no olvidaba los orígenes humildes que ellas se esforzaban en disimular con sus prodigalidades, como si fueran motivo de vergüenza. Con este proceder Martí incorpora al texto cronístico las fuentes orales, el especial sentido del humor de la muchedumbre, el chisme callejero, con lo cual el texto adquiere un dinamismo y una gracia poco comunes.

La urdimbre dialógica de esta crónica lleva a pensar en otro texto de Martí que alude a la pluralidad de voces de la gran ciudad. Valora en él un libro donde también el humor desempeña un papel fundamental. Me refiero nuevamente, ahora desde otra perspectiva, a su crónica "Jonathan y su continente", publicada en 1889, en la que reseña el libro homónimo del francés Max O'Rell. De ese volumen alabó el lenguaje ágil, expresivo, a su decir, de "(...) esa gracia del diálogo de las grandes ciudades compuesto de retazos de la chispa de todos, que pasan a lugares comunes y hacen como una inteligencia flotante, como un genio local que parece talento exclusivo del que habla, cuando no es más que mariposa pública y flor del genio común, que va volando de labios en labios. Del pueblo y de la vida vienen las palabras que perduran" (OC, XII: 158).

Puede el cubano ofrecer tantos detalles sobre la boda más lujosa que haya visto San Francisco y el origen de los implicados en ella porque conoció muy bien la historia de esas fortunas súbitas, salidas de la explotación minera. Apenas un año antes redactó una magnífica crónica para *La Nación*, de Buenos Aires, fechada el 1 de abril de 1889,

sobre varios asuntos. Entre ellos destaca el breve boceto de James Flood, que acababa de morir. Junto a él emergen, dentro de la narración, sus compañeros de aventuras en vida: sus cofrades Fair, Mackay y O'Brien<sup>5</sup>. Durante la Fiebre del Oro, todos llegaron a ser fabulosamente ricos, aunque habían iniciado sus andanzas en suelo estadounidense como inmigrantes pobres, que huyeron de la miseria reinante en la Irlanda natal. Sin embargo, esas fortunas de leyenda no bastaron a asegurarles la felicidad. Flood murió, al decir de Martí, "(...) más que de enfermedad, de la zozobra de ver su gran riqueza puesta en especulaciones, en peligro de ruina" (OC, XII: 197). Fair, a pesar de haberle regalado millones a su hija, no fue invitado a la boda, de lo cual hablaron ampliamente público y prensa, y solo asistió para entregarla al novio en el momento de la ceremonia.

Y la desposada, que Martí retrata en el apogeo del glamur y la frivolidad, llevó en verdad una existencia solitaria, plagada de hipocresía, pues aunque aparentó siempre ser una esposa feliz y devota, en la práctica ella y su marido vivieron separados la mayor parte de su vida conyugal, terminada con la muerte de él en 1906.

Theresa Fair, aquella que derrochaba encaje, seda y pedrería en el vestuario, terminó siendo una de las sucesoras de Caroline S. Astor en su calidad de árbitro de la etiqueta en la alta sociedad estadounidense<sup>6</sup>. Curiosamente, Martí las ridiculiza a ambas a partir del mismo detalle: el

fausto excesivo en el atuendo, que no es elegancia genuina. Esa viene del alma, de la personalidad sincera, de la autenticidad, se realza con la sencillez, y no hay riqueza en el mundo que pueda comprarla.

Pero a veces la ironía es sobrepasada en estas crónicas para dar paso a la parodia, mucho más directa y descarnada. Claro que se trata de una descripción sujeta a la realidad, pero la representación de esta es tan convincente por el tono jocoso, que lo que debía ser un hecho solemne, mueve a risa. Así ocurre con dos crónicas del propio año 1889, sobre las celebraciones del Centenario de la primera jura presidencial de George Washington. La descripción del desfile en que se pretendió representar sin éxito momentos trascendentales de la historia de los Estados Unidos no puede ser más ridícula. Lo que debió ser representación respetuosa quedó convertida en

(...) pasos mezquinos de historia mal hecha que acogía la gente a carcajadas, con carros de anuncio que provocaban mejor la cólera que el aplauso; con Franklins que iban comiendo un sandwich en la mesa de la Jura de la Constitución, y Washingtons que recibían como pelotas las manzanas, las naranjas, las botellas de cervezas que les tiraban de las aceras el gentío<sup>7</sup>.

Así relata, para *El Partido Liberal*, de México, su inconformidad con este hecho, que denota la


<sup>5</sup> Véase "Cartas de Martí" (OC, XII: 192-199).

<sup>6</sup> Theresa Fair compartió su liderazgo con Mammie Fish y Alva Belmont.

<sup>7</sup> Publicado en *El Partido Liberal*, el 2 de mayo de 1889. No está en OC. Se encuentra en proceso de edición para el tomo 32 de las OCEC.

falta de educación y sensibilidad de un pueblo que no toma en serio su propia tradición. En su opinión, la historia patria era sagrada, y como tal había que respetarla y transmitirla a las nuevas generaciones.

Cuando retoma el mismo asunto para *La Nación*, de Buenos Aires, es mucho más sintético, pero la perspectiva es la misma. Se refiere a “(...) sus alegorías pobres con Washington y Franklin de alquiler, que iban en el cuadro de la Declaración o en el de la Renuncia del Mando con la peluca sobre la mesa o cogiendo como pelotas las manzanas” (OC, XII: 223).

Como puede observarse, este modo de hacer revela ángulos nuevos en el periodismo martiano y en su manera peculiar de acercarse a la realidad cotidiana del país norteño. Un mundo plural, con tal simultaneidad de acontecimientos que lo obligaba a atender en las mismas páginas a un sinfín de asuntos diversos entre sí, a veces tan distantes unos de otros como un baile o una ejecución, por solo citar los extremos. Detenerse a valorar estos asuntos explica por sí solo la enorme riqueza que contienen sus *Escenas norteamericanas*, y arroja luz sobre la especial relación de José Martí con la cultura, la política y la historia de los Estados Unidos. 

## Bibliografía

- Leyva, David. (2015). *La sinuosa imagen grotesca en José Martí*. Santa Clara: Sed de Belleza Editores.
- Martí, José. (1963-1973). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Martí, José. (1983-2019). *Obras completas. Edición Crítica*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

# Las Escenas norteamericanas: protagonismo de la traducción

---

Carmen Suárez León

*Fecha de recepción:* 23/05/2020

*Fecha de aceptación:* 25/06/2020

## *Resumen*

José Martí desbordó los límites de la decodificación y recodificación entre dos lenguas para realizar, como cronista de la vida moderna, una intensa labor de mediador intercultural. Las *Escenas norteamericanas* pueden considerarse como el paradigma de esas técnicas de interpretación, en donde ver, oír y leer fueron las operaciones que precedían a la escritura.

## *Palabras clave:*

José Martí, escenas norteamericanas, traducción, interpretación, New York.

## *Abstract*

José Martí went beyond the limits of decoding and recoding between two languages to carry out, as a chronicler of modern life, an intense work as an intercultural mediator. The North American Scenes can be considered as the paradigm of these interpretation techniques, where seeing, hearing and reading were the operations that preceded writing.

## *Keywords*

Jose Martí, North American scenes, translation, interpretation, New York.

En uno de sus ensayos sobre Rubén Darío, Rodrigo Caresani escribe:

Pero si los estudios transatlánticos y la literatura mundial parecen haber acaparado buena parte de la reflexión contemporánea sobre el modernismo –sin que por ello sus presupuestos quedaran exentos de un profundo escrutinio- la “tarea del traductor” modernista se mantiene como un territorio escasamente explorado.

Afirmar hoy que el modernismo latinoamericano constituye la última empresa a gran escala de renovación por traducción en las letras hispanoamericanas nos coloca ante un clisé reclamado por las más diversas tradiciones que se han enfrentado a esta estética (2015: 2-3).

Cierto es que no pocos autores han insistido sobre la vocación traductora de la mayor parte de los poetas y escritores modernistas, hasta el punto de considerarla una de las operaciones fundamentales de la estética modernista, sin la cual eran imposibles las tareas de renovación y apropiación estética y cultural que modernizaría las letras latinoamericanas, y colocaría al lenguaje mismo en capacidad de servir a un pensamiento crítico de la compleja modernidad que se instalaba en nuestros países. Los poetas traductores del modernismo crearon con su intensa actividad translingüística y sus numerosas manipulaciones intersemióticas, redes intelectuales inéditas hasta ese momento entre nosotros. Como que se trataba de una compleja labor de inter-

pretación crítica de los códigos culturales de la modernidad, que iba más allá de lo verbal para colocarse en el campo de las transposiciones entre diversas formas de representación.

José Martí, uno de los fundadores del modernismo, se formó en el seno de lo que en la historia de la literatura cubana se llamó segunda generación romántica, y publicó niño aún, en 1869, su poema dramático “Abdala”. Tradujo un texto de Víctor Hugo en 1875, y en 1882 salió de las prensas su poemario *Ismaelillo*, joya literaria colocada en el umbral del modernismo, naturalmente nacida de aquellos versos rebeldes y extraños que venía practicando desde sus veinticinco años, en 1878. En *Ismaelillo* el castellano se renueva espléndidamente y el romance de metro octosílabo florece con sonoridades sorprendentes y giros desusados. El poeta cubano será desde muy temprano un caso de translingüismo crónico, pues rebasó ampliamente los límites de la decodificación y recodificación entre dos lenguas, para realizar, como cronista de la vida moderna, una intensa labor de mediador intercultural donde practicó formas diversas de trasposos e interpretación crítica asumida conscientemente, con muy claros fines culturales, políticos y sociales.

Esta actividad traductora e intercultural puede encontrarse en muchas zonas de su obra; es uno de los ejes de su estrategia poética, pero las *Escenas norteamericanas* pueden considerarse el paradigma de esas técnicas de interpretación y recodificación crítica aplicadas a la observación y el testimonio escrito de la

sociedad norteamericana y de Nueva York, la ciudad moderna por excelencia.

El 19 de diciembre de 1882, Martí escribe a Bartolomé Mitre y Vedia, director del periódico *La Nación*, de Buenos Aires:

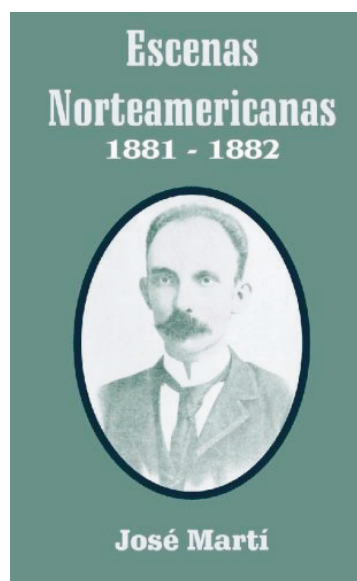
Mi método para las escenas de Nueva York que durante un año he venido escribiendo, hasta tres meses hace que cesé en ellas, ha sido poner los ojos limpios de prejuicios en todos los campos, y el oído a los diversos vientos, y luego, de bien henchido el juicio de todos los pareceres distintos e impresiones, dejarlos hervir, y dar de sí la esencia; (...) y de no adelantar suposición que los diarios, debates del Congreso y conversaciones corrientes no hayan de antemano adelantado<sup>1</sup>.

De modo que ver, oír y leer serán las operaciones que precedan a la escritura de sus crónicas, pero se trata de la lectura de un mundo que se expresa en otra lengua: leerá y oírán en inglés y contemplará un mundo organizado desde ese idioma; ha de interpretar lo extranjero, de ofrecer una imagen crítica de una cultura otra. El punto de partida será siempre una traducción implícita de lo que Martí lee o escucha en lengua inglesa. Cualquiera que sea el texto que lea, verbal o no verbal, debe leerlo e interpretarlo desde ese universo otro en el que se encuentra insertado. Cuando leemos sus crónicas, encontramos que en muchas ocasiones

<sup>1</sup> Ver Martí, José. (1983-2019). *Obras completas. Edición crítica*. Tomo 17. La Habana: Centro de Estudios Martianos. En adelante se citará esta edición como OCEC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos: OCEC, XVII: 354.

abandona el hilo de su escritura para hacer una reflexión lingüística de carácter traduccional y explicarle al lector cómo traduce una palabra, o cómo la crea porque no hay ninguna en español que se ajuste a la que se usa en inglés.

En muchas de sus crónicas Martí traduce fragmentos completos de discursos de personalidades norteamericanas, muchas de ellas políticas. También puede tratarse de un reo como el asesino del presidente Garfield, o de alguien que comenta algo en plena calle y él, periodista, lo recoge; o toma un verso o un pasaje de una obra literaria ajena para insertarlos en su texto en forma de citas declaradas que se separan entrecomilladas de su propia escritura y cuya procedencia conocemos.



José Martí. *Escenas Norteamericanas* (1881 - 1882), 2004.

Un ejemplo de estas citas declaradas se encuentra en el manejo de la traducción que realiza Martí en la serie de artículos que escribe sobre el caso Cutting, tan bien estudiado desde el punto de vista de la historia por Rodolfo Sarracino en su libro *José Martí y el caso Cutting*. Aquí se trata de informar detalladamente sobre un serio incidente fronterizo entre México y los Estados Unidos, ocurrido a mediados de 1886. El lenguaje se hará transparente, se pondrá en función de la noticia y de la delicada interpretación del reportero, así que Martí nombrará los periódicos que lee y los citará con el mayor apego posible al original: no habrá análogos lingüísticos posibles, ni regodeos transtextuales, cada quien estará en su lugar, y el periodista se distancia. Su lenguaje será tan hermoso y preciso como siempre, pero la explotación poética del lenguaje será mínima.

He aquí lo que ayer mismo imprimió el *Herald*: “En caso de que se vieran los Estados Unidos compelidos a reducir a México a la fuerza al cumplimiento de sus deberes internacionales, ya veríamos que la tarea era mucho más difícil de lo que aparentemente se supone”.

**[Should the United States be compelled to whip Mexico into compliance with her international obligations, would find the task a much more difficult one than people appear to suppose]<sup>2</sup>.**

---

<sup>2</sup> “Mexico’s fighting strength. Able to keep in the field about a quarter million men. An efficient organization. Good materials for soldiers artillery of the best. Not easy to whip”. Publicado en *Herald*, New York, Monday 2, 1886, p. 5.

Yerran muchos de nuestros militares y políticos [opinando] que México no puede hoy resistirnos, porque el general Scott tomó en otro tiempo la ciudad de México con doce mil hombres.

**[...that General Scott captured the City of Mexico with a field force of about twelve thousand men]<sup>3</sup>.**

“Cuando el ejército americano ocupó a México, sólo tuvo que habérselas con un dictador tiránico, corrompido y enteramente impopular: el general Santa Anna. Tan disgustados estaban los mexicanos con el gobierno ruinoso de aquel déspota, que la mayoría de ellos vio a las tropas invasoras más como amigos y redentores que como a enemigos de la patria. Enteramente han cambiado los tiempos. México se ha fraguado en buena lid una constitución federal. Derrotó al ejército de la invasión francesa, que contaba unos cuarenta y ocho mil hombres. Abatió la conspiración monárquica que intentó establecer un imperio dentro de sus límites, y en los últimos diez o quince años ha realizado verdaderas maravillas en el aseguramiento de sus instituciones políticas y la organización de un ejército hábil y bien equipado”.

**[When the American army occupied Mexico it had only to deal with the thoroughly unpopular, corrupt and**

---

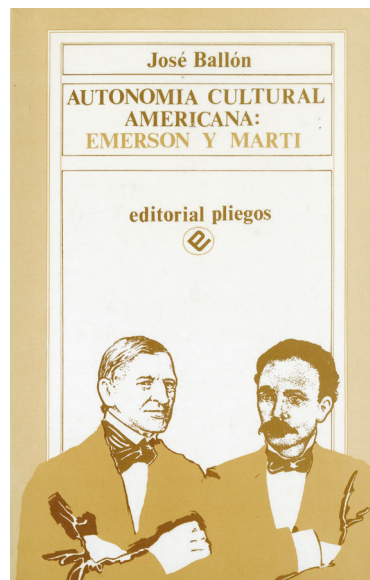
<sup>3</sup> *Ibidem*.

**tyrannical Dictator General Antonio Lopez de Santa Ana. So very much disgusted were the Mexicans with the ruinous rule of this despot that the majority of then looked upon the Invading Americans rather in the light of friends and deliverers from bondage than of national enemies. This condition is now changed altogether. Mexico has fought his way to a federal constitution. She defeated the French invading army of about forty eight thousand men. She speedily put down the monarchical conspiracy to establish an empire during the last ten or fifteen years in consolidating her political institutions and in organizing a most efficient, well equipped army]**<sup>4</sup>.

El periodista ha escrito en su carta programa a Mitre y Vedia que su método es una “manera de zurcir”, aludiendo con esta metáfora doméstica a ese tejido que se elabora cosiendo partes diversas, uniendo con sus puntadas pedazos que se convierten en una sola tela; en ese entramado podemos discernir citas del periódico o fragmentos de otras obras que integra a la crónica sin declararlos, a veces a modo de homenaje, mimetizándose con el autor admirado por medio de la escritura.

Un ejemplo paradigmático es, por ejemplo, esta manera de presentar al gran poeta norteamericano a partir de sus propios versos, traducidos y entrecomillados, pero sin declarar la procedencia exacta de la cita, y engarzados sintácticamente a su texto:

<sup>4</sup> *Ibidem*.



José Ballón. *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*. Madrid: Editorial Pliegos, 1986.

Así parece Whitman, con su «persona natural», con su «naturaleza sin freno en original energía»,<sup>5</sup> con sus «miríadas de mancebos hermosos y gigantes»,<sup>6</sup> con su creencia en que «el más breve retoño demuestra que en realidad no hay muerte»,<sup>7</sup> con el recuento formidable de pueblos y razas en su «Saludo al mundo»,<sup>8</sup> con su determinación de «callar mientras los demás

<sup>5</sup> Los investigadores Lourdes Ocampo Andina y Pedro Pablo Rodríguez establecieron que la edición citada por Martí corresponde a Whitman, W. (1881). *Leaves of Grass*, Seventh Edition. Boston: Osgood. *Song of Myself* (1881: 29). “Nature without check with original energy”.

<sup>6</sup> *Songs of Parting*, “So long” (Whitman, 1881: 381). “I announce myriads of youths, beautiful, gigantic, sweet-blooded”.

<sup>7</sup> *Song of Myself* (34). “The smallest sprout shows there is really no death”.

<sup>8</sup> *Salut au Monde!*

discuten, e ir a bañarse y a admirarse a sí mismo, conociendo la perfecta propiedad y armonía de las cosas»: <sup>9</sup> así parece Whitman, «el que no dice estas poesías por un peso», <sup>10</sup> el que «está satisfecho, y ve, baila, canta y ríe», <sup>11</sup> el que «no tiene cátedra, ni púlpito, ni escuela», <sup>12</sup> cuando se le compara a esos poetas y filósofos canijos, filósofos de un detalle o de un solo aspecto, poetas de aguamiel, de patrón, de libro, figurines filosóficos o literarios! <sup>13</sup>

Para seguir con las metáforas domésticas, diría que Martí incrusta en el tejido verbal citas no declaradas como recurso recurrente en sus crónicas, hasta llegar a exquisitas manipulaciones intertextuales. El caso paradigmático en donde despliega ese recurso a manera de homenaje con un poeta admiradísimo, es su crónica dedicada a la muerte de Ralph Waldo Emerson, del 19 de mayo de 1882 (OCEC, IX: 308-239). La crítica se ha detenido con frecuencia en ella y contamos con el estudio pormenorizado que ha hecho

<sup>9</sup> *Song of Myself* (31). "Knowing the perfect fitness and equanimity of things, while they discuss I am silent, and go bathe and admire myself".

<sup>10</sup> *Song of Myself* (75). "I do not say this things for a dollar or to fill up the time while I wait for a boat".

<sup>11</sup> *Song of Myself* (31). "I am satisfied —I see, dance, laugh, sing".

<sup>12</sup> *Song of Myself* (73). "I have no chair, no church, no philosophy".

<sup>13</sup> Estas citas en el texto y al texto han sido tomadas de "Correspondencia Particular de *El Partido Liberal*. El poeta Walt Whitman. —Fiesta literaria en New York. —Vejez patriarcal de Whitman. —Su elogio a Lincoln y el canto a su muerte. —Carácter extraordinario de la poesía y lenguaje de Whitman. —Novedad de su obra poética. —Su filosofía, su adoración del cuerpo humano, su felicidad, su método poético. —La poesía en los pueblos libres. —Sentido religioso de la libertad. —Desnudeces y profundidad del libro prohibido de Whitman". Nueva York, 17 de mayo de 1887. (OCEC, XXV: 275-276).

José Ballón en su estudio monográfico sobre Emerson y Martí. Sobre este fenómeno de translingüismo escribe el profesor peruano:

(...) si se explora el texto de Martí con mayor detención es posible observar que las alusiones a la obra de Emerson son más frecuentes; que los fragmentos ingleses transfundidos por Martí son más numerosos, y que se han ido castellanizando mediante procesos diversos: la cita directa utilizando el entrecomillado; la paráfrasis; el desarrollo análogo de ideas por el que Martí adopta una sentencia de Emerson y la reformula de modo particular en otro contexto; la adopción no ya de unas líneas, sino de un marco escénico para fijar una situación concreta (Ballón, 1986: 36).

El crítico, entre los ejemplos de esos continuos trasposos de José Martí, anota uno hermoso: "De pronto, Martí se detiene a admirar una gema del ensayo *Nature*: "What is a farm but a mute gospel?" Y nos comunica lo que ve con sus castellanos ojos: "Una hacienda es un evangelio" (1986: 46).

Pero se pueden dar casos insólitos en sus *Esceñas*, en que la cita es una especie de "traducción imaginada", porque no se traduce de un texto escrito o donde interviene exclusivamente lo oral, lo que se traslada es lo interpretado al "observar" la escena real de la cual parece haber sido testigo el periodista. Podemos citar un ejemplo sorprendente, al describir una reunión de los anarquistas en el Clarendon Hall de Nueva York:

“Santo es el mismo crimen cuando nace de una semilla de justicia. El horror de los medios no basta en los delitos de carácter público a sofocar la simpatía que inspira la humanidad de la intención. El verdadero culpable de un delito no es el que lo comete, sino el que provoca a cometerlo”; eso parecía decir ayer a los que la observaban de cerca la reunión de los anarquistas en New York (OCEC, XXIV: 273).

Aprecio que este recurso martiano le permite poner tal vez en boca de observadores anglófonos lo que es su conclusión definitiva del caso de los anarquistas de Chicago, que Martí ha venido describiendo y analizando para *La Nación* durante meses; comenzó con juicios condenatorios contra la acción violenta, pero el análisis detenido del proceso, lo lleva a ese juicio final, donde llega a la raíz del problema. Elabora la traducción de un original que no existe, que aparentemente deduce de lo que contempla y escucha en una reunión, y la presenta como cita textual. Es una manera inteligente de burlar la censura que le impone su propia declaración en la carta a Mitre y Vedia, en la que se ha comprometido a “no adelantar suposición que los diarios, debates del Congreso y conversaciones corrientes, no hayan de antemano adelantado”.

Sin embargo, ni los escritores modernistas en general, ni José Martí, permanecen dentro de los límites de la traducción interlingüística. Casi todos son poetas y críticos de arte, y tanto en la poesía como en sus evaluaciones artísticas harán un amplio uso de una forma de traducción

intersemiótica para traducir de los códigos visuales de la pintura, de la música o del teatro u otros espectáculos afines. El recurso a la écfrasis, como representación lingüística de un objeto no verbal de carácter artístico, es antiguo y muy debatido actualmente (Agudelo, 2011). Lo cierto es que la escritura ecfrástica de José Martí se puede encontrar tanto en la poesía como en sus críticas de arte, y sobre todo dentro de las *Escenas norteamericanas*, pues, como es sabido, este cruce de códigos artísticos forma parte de la poética modernista. Pero aún, y más allá de los límites de la crítica de arte, Martí practica esa traducción cuando nos construye análogos lingüísticos de los monumentos de la ciudad de Nueva York. Puede citarse el caso ejemplar de la Estatua de la Libertad:

(...) —por sobre las iglesias de todos los credos, y por sobre las obras todas de los hombres, se levanta de las entrañas de una estrella *La Libertad iluminando al mundo*, sin león y sin espada. Está hecha de todo el arte del universo: como está hecha la libertad de todos los padecimientos de los hombres.


De Moisés tiene las tablas de la ley; de la Minerva el brazo levantado; del Apolo la llama de la antorcha; de la Esfinge el misterio de la paz; del cristianismo la diadema aérea. Como los montes de las profundidades de la tierra, ha surgido esta estatua, «inmensidad de idea en una inmensidad de forma», de la valiente inspiración del alma humana.

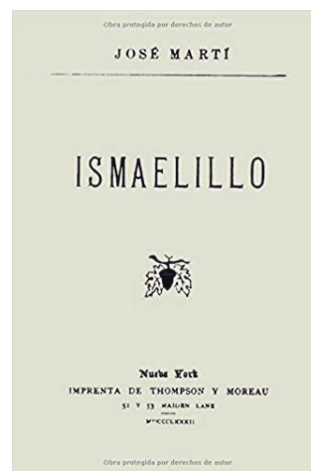
El alma humana es paz, luz y pureza, sencilla en los vestidos, buscando el cielo por su natural morada. Los cintos le queman; desdeña las coronas que esconden la frente; ama la desnudez, símbolo de la naturaleza; para en la luz, de donde fue nacida.

La túnica y el *péplum* le convienen, para abrigarse del desamor y el deseo impuro: le sienta la tristeza, que desaparecerá solo de sus ojos cuando todos los hombres se amen: va bien en pies desnudos, como quien solo en el corazón siente la vida; hecha del fuego de sus pensamientos, brota la diadema naturalmente de sus sienas; y tal como remata en cumbre el monte, toda la estatua, en lo alto de la antorcha, se condensa en luz (OCEC, XXIV: 320).

La enorme potencia visual de las *Escenas norteamericanas* debe mucho a este tipo de escritura, porque Martí, que ha dicho que “La vida es un extraordinario producto artístico” (OCEC, XIX: 28), produce textos de una extraordinaria riqueza sensorial; la imagen coloreada, el sonido, las texturas y los olores urbanos de la ciudad de Nueva York invaden nuestros sentidos a través del texto verbal, y todo en movimiento. Lo mismo sucede con cualquier otro sitio de la sociedad norteamericana; las tiradas de análisis e interpretación conceptual, con ser tantas y tan densas a veces, cargadas de una doctrina explosiva, se nos presentan abrazadas a la visión del suceso que las desencadena, maravillosamente ilustradas en escenarios contruidos con un lenguaje que parte siempre

de la lectura y la traducción interlingüística o intersemiótica de los textos de una cultura extranjera, cuya interpretación crítica constituye su programa editorial dirigido al lector hispanoamericano.

Me gustaría que el lector pudiera aprehender en estas páginas esa multiplicidad de trasposos, efectuados sobre el lenguaje de las *Escenas norteamericanas* por el poeta José Martí, del mundo y la escritura del país en que vive, al que estudia profundamente e interpreta críticamente y que van desde la traducción, digamos formal, hasta los tipos más inusitados de manipulaciones textuales. Los recursos de la poética tradicional, los más modernos tropos utilizados y reinventados por los poetas franceses, la lengua coloquial, todo ello le sirve para describir en español, con maestría suprema, la gran vitrina anglófona de la modernidad. 



José Martí. *Ismaelillo*. Nueva York, 1882.

## Bibliografía

Agudelo, Pedro. (2011). “Los ojos de la palabra. La construcción del concepto de écfrasis, de la retórica antigua a la crítica literaria”, en *Lingüística y Literatura*, (60), pp.75-92.

Ballón, José. (1986). *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*. Madrid: Editorial Pliegos.

Caresani, Rodrigo. (2015). “Viaje y traducción en el fin de siglo latinoamericano: Rubén Darío y su rara navegación de biblioteca”, en *Letral. Revista electrónica de estudios transatlánticos de literatura*, (14), pp. 1-16.

Martí, José. (1983-2019). *Obras completas. Edición crítica*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

Sarracino, Rodolfo. (2008). *José Martí y el caso Cutting*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

# Entre la elucubración canónica y la verdad: un viaje hacia los originales de *Polvo de alas de mariposa* de José Martí

---

Caridad Atencio

*Fecha de recepción:* 24/04/2020

*Fecha de aceptación:* 25/06/2020

## *Resumen*

El génesis de *Polvo de alas de mariposa* coincide con un período de agostamiento del romanticismo, que abarca la década de 1870 a 1880, en el que Martí “vuelve los ojos ahondadores al cimiento de la gran poesía hispánica”, como lo prueba la riqueza métrica y rítmica del poemario. Ha sido catalogada por Luis Álvarez como la cuarta colección poética de Martí, la misma que ofrece un estilo y un tono unitarios, además de un carácter autónomo y logrado en la mayoría de sus poemas.

## *Palabras clave:*

José Martí, *Polvo de alas de mariposa*, poesía, manuscrito, Luis Álvarez.

## *Abstract*

The genesis of *Polvo de alas de mariposa* coincides with a period of fading of romanticism, which spans the decade from 1870 to 1880, in which Martí “turns his deepening eyes to the foundation of great Hispanic poetry”, as evidenced by the rich metric and rhythmic of poetry. It has been cataloged by Luis Álvarez as the fourth poetic collection of Martí, the same one that offers a unitary style and tone, as well as an autonomous and successful character in most of his poems.

## *Keywords*

Jose Martí, *Polvo de alas de mariposa*, Poetry, manuscript, Luis Alvarez.

Un camino a seguir, una esencia a revelar en el conocimiento de la poesía de José Martí ha venido a constituirse, con el paso de los años y el crecimiento de la bibliografía sobre su lírica, *Polvo de alas de mariposa*, colección en la que, al decir de los hacedores de la edición crítica correspondiente a 1985, "ocurre, en tono menor una situación análoga a la de los *Versos libres*: existe un índice manuscrito, pero son muchos más los versos estilísticamente correspondientes a ese título" (Martí, 1985:9). Su génesis coincide con un período de agostamiento del romanticismo, que abarca la década de 1870 a 1880, en el que Martí "vuelve los ojos ahondadores al cimiento de la gran poesía hispánica" (Augier, 1982: 35), como lo prueba la riqueza métrica y rítmica del poemario. Catalogada con acierto por el acucioso ensayista Luis Álvarez como la cuarta colección poética<sup>1</sup>, cuyo índice elaboró Martí, en una zona

<sup>1</sup> Luis Álvarez ha sido el primero en llamar la atención de la valía y carácter autónomo del poemario. Reconoce al conjunto como poemario, insiste en llamarlo colección, siguiendo la pauta que le brinda la "Nota editorial" de la Poesía completa. Edición crítica, de 1985. Caracteriza las singularidades de este cuaderno en relación con otras agrupaciones líricas martianas y fundamenta la necesidad de estudiar *Polvo de alas de mariposa* y asumirlo como una unidad independiente:

"*Polvo de alas de mariposa*, por el solo hecho de haber sido en algún momento encarada por Martí como unidad poemática, es también imprescindible, con independencia del tono lírico predominante en ella, y aun de la consideración de que sus versos sean de una estatura cualitativamente distinta, o, para decirlo llanamente, valorada como inferior en significación y trascendencia (1990: 22).

Propone una nueva ubicación del libro dentro de la *Poesía completa* de Martí, y lo coloca a continuación de los *Versos*

de su obra con cuya publicidad se mostró más cuidadoso<sup>2</sup>, se distingue en ella la existencia de

*sencillos*, en su calidad de colección unitaria, precediendo a todos los poemas sueltos o circunstanciales de Martí. Se detiene en los pormenores de la gestación del poemario en la que juega un papel muy importante el "Cuaderno de apuntes 6" que recoge una parte de aquellos textos, y profundiza en los nexos estilísticos en cuanto a métrica entre el poemario y la serie "La pena como un guardián". La caracterización métrica del conjunto ocupa buena parte del estudio donde se clasifican los textos en tres modalidades estróficas, es decir: madrigales, pавanas y epigramas. Álvarez también es el responsable de la edición de *Polvo de alas de mariposa* en forma de libro- según él la primera del cuarto poemario martiano en su plena independencia y perfil específico – que data de 1994, y de su prólogo, que, aunque está basado en el ensayo aquí comentado, profundiza en otros aspectos iguales de importantes, tales como la procedencia del título del libro, la idea del verso natural y su manifestación en esta colección, y algunos elementos que comparte dicha entrega con otros poemarios martianos. Hace referencia a la autenticidad de estos versos y a la diferencia respecto al yo romántico, y su condición de fruto novedoso del Modernismo.

<sup>2</sup> Osmar Sánchez Aguilera refiere una razón que bien puede erigirse como fundamento de la necesidad de mi objeto de estudio:

Una evidencia más: la imagen establecida de Martí, moldeada primero por él mismo, ha solido sobreponerse a la lectura de sus textos, dando como resultado no pocas veces la reducción de estos a confirmación ilustradora de aquella imagen, la que él quiso legar, la que entendió más necesaria a sus objetivos centrales de vida. Aprovechando una metáfora de ascendencia astronómica, ese fenómeno podría representarse como un planeta con tanta fuerza gravitacional que termina por atraer a su propia órbita o hacer una extensión suya a cuanto cuerpo textual se le aproxime.

De ahí que toda nueva lectura de Martí lo sea también, (e incluso tenga que serlo) de los modos de lectura que se han ejercido sobre su obra. Imposible acercarse a esa obra sin tener que ver, en un mismo acto, con los modos de lectura que han contribuido a fijarla como tal. (2011: 29-30).

un estilo y un tono unitarios y la preeminencia de un tema o varios temas sobre otros, así como el carácter autónomo y logrado de la mayoría de estos poemas, de los cuales pretendemos dar fundamento en este ensayo. El tono es diferente al resto de sus libros poéticos, y poderosamente lírico como deliberadamente coloquial, por lo que puede hablarse del carácter experimental de esta colección, fruto de un período transicional<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> El carácter experimental de la colección viene dado también por su brevedad, como apunta Luis Álvarez, pues son “poemas mínimos, que oscilan en general entre cuatro y doce versos. En ellos se presentan diversas combinaciones métricas” (1990: 27). En el libro, Martí une versos de arte menor y arte mayor; a diferencia del resto de sus poemarios, esto explica que el tono de la estrofa, la segmentación y el ritmo del cuaderno sea distinto. Lo que explica Álvarez cuando afirma en el prólogo al poemario:

La primera cuestión es de carácter eminentemente rítmico, en lo que se refiere a la estructuración métrica. Martí fue muy preciso en lo que pudiérase llamar la peculiarización métrica de las otras tres colecciones. Como se sabe, *Ismaelillo* se asienta especialmente sobre heptasílabos y pentasílabos. A su vez, los *Versos sencillos* conceden predominio extraordinario al octosílabo. Por último, los *Versos libres* se concentran en el endecasílabo. Esta separación entre los versos de arte menor y los versos de arte mayor, en un poeta tan audaz y creativo como Martí, podía estar pendiente de una orquestación de metros diversos: y es eso justamente lo que marca las estructuras rítmicas de *Polvo de alas de mariposa*, donde se reúnen, en una sucesión rigurosamente gradual, trisílabos, tetrasílabos, pentasílabos, hexasílabos, heptasílabos, octosílabos, enneasílabos, decasílabos, dodecasílabos y alejandrinos. El poeta crea, entonces, un poemario de impalpable sinfonismo, de osada libertad versal. Pero ello se produce sin anarquía: el despliegue melódico resulta represado con mano firme en una colección donde, de manera sorprendente, el poeta vierte su voz en tres tipos (y solo tres) de composición lírica: el epigrama, el madrigal y la pavana, como si quisiera mantener un acertado equilibrio entre la extrema di-

El estudio de este poemario encuentra uno de sus fundamentos en la idea que expresa que el pensamiento de Martí no se puede entender sin su poesía, pues “la poesía de José Martí es, precisamente el testimonio de que su autor no sólo es un poeta brillante y excepcional, sino también un profundo pensador utopista, cuya herramienta para pensar era el ‘pensamiento poético’, concepto creado por él mismo” (Guirin, 2010: 8). Al asumir tal objeto de estudio retomamos los presupuestos esbozados por Luis Álvarez cuando afirma que:

Urge, entonces, una nueva lectura de ese libro: filológica, primero, con el fin de recuperar su integridad posible; axiológica, luego, para aquilatar la entraña de su diapason peculiar, de su riqueza estética interior, enlazada con las de *Ismaelillo*, *Versos libres* y *Versos sencillos*, pero también diferenciada de la entonación de estas colecciones (1994: 9).

Si bien en el cuerpo del acápite se refiere el caso de varios poemas que la edición crítica de 1985 da como textos independientes y en los originales aparecen seguidos, con pruebas de ser no 8 textos, sino sólo 4, el resto de los poemas sí ofrecen pruebas de eficacia poética y literaria de ser textos independientes y terminados con realce y vuelo particular. Esta

versidad métrica y una consciente y victoriosa organización de los ritmos de este tipo en una triada de modos de entonación temática (...) Esto convierte al poemario en especialísimo no solo en el conjunto de la poesía martiana, sino también en el panorama de la creación lírica de su tiempo (1994: 8).

característica es la que me decidió a estudiar y citar los poemas por la edición de Luis Álvarez, correspondiente al año 1994, donde aparecen las estrofas independientes, una en cada página<sup>4</sup>. En la edición crítica de la poesía publicada en 2007 los textos aparecen la mayoría de las veces unos a continuación de otros, repetidos con todas sus versiones, ya sean manuscritas o mecanuscritas, con separaciones que indican en unos casos independencia y a un tiempo falta de papel, y en otros, contigüidad, lo que no ha sido apreciado por algunos críticos y editores. El carácter autónomo y logrado de la mayoría de estos poemas es el que me llevó a trabajar con la edición que publica Luis Álvarez en 1994. Por otra parte, la riqueza filológica de que viene dando prueba el análisis es un elemento a tomar muy en cuenta cuando pensamos en la legitimidad de la existencia del poemario *Polvo de alas de mariposa*.

Un estudio de tal envergadura no puede asumirse cabalmente si no recurrimos, con celo y detenimiento, al cotejo de los originales. Por nuestras indagaciones pudimos comprobar que, en los documentos que atesora la Oficina de Asuntos Históricos, los poemas aparecen unos a continuación de otros, a veces manuscritos y generalmente mecanografiados, sin el orden que muestran en la edición crítica de la Poesía de José Martí, publicada en 1985, que es el que retoma Luis Álvarez en la primera impresión en forma de libro independiente del poemario en 1994; pero

<sup>4</sup> Esta edición reproduce la edición crítica llevada a cabo, en 1985, por un equipo integrado por Cintio Vitier, Fina García Marruz y Emilio de Armas.

esto responde, sin duda, al posible índice del poemario que Martí dejó en dos hojas manuscritas, consultadas también en los originales. Los escritos a mano son legibles en su mayoría. Hay textos que tienen una versión manuscrita y otra mecanuscrita, e incluso tachados con dos o tres barras por Martí, lo que indica el grado variable de su inviabilidad hacia ellos<sup>5</sup>. Igualmente se da el caso de poemas que aparecen recogidos en las ediciones de *Polvo de alas de mariposa* de los cuales no se han podido encontrar originales.

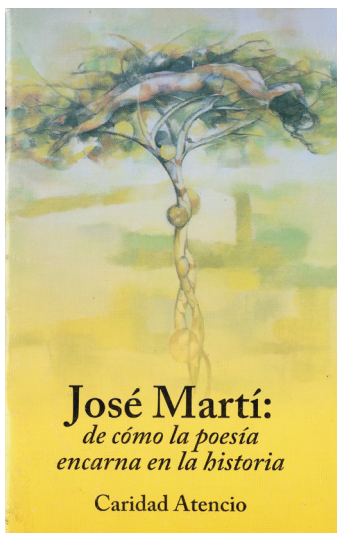
---

<sup>5</sup> Los poemas que tienen una versión mecanuscrita son: “Dirán, puede ser que digan”, “Digo que cuando salto”, “De enfermos no me digas”, “Ya cruza los mares”, “El ancla está levada”, “Aunque pases, pasa”, “Logré sus miradas”, “Mis pensamientos”, “En chispas como el fuego”, “Señor la claridad que te pedía”, “Pastores risueños”, “Tocad a su puerta”, “Ayer, al darme al sueño como en nube”, “Que de qué madera”, “¿Qué me pides? Lagrimas?”, “Dicen que Nubia es tierra de leones”, “Murmurando versos”, “Cuando viene el verso”, “En los diarios que leo”, “Cuanto pudo ser ha sido”, “Vete, bien puedes irte”, “Tiene el cielo la vía láctea”, “Lo que al labio saco”, “De estos versillos”, “Al compás de los versos de Meleo”, “Todas las fieras se han dado cita”, “De un padre que tuve”, “Airados me preguntan”, “Escribe:”, “Y tú, pobre mujer que sacudiste”, “Papel podrá faltarme”, “Surjo! -La noche llega: a mí la rima”, “Como entre malezas león dormido”, unido a “Toma este hierro, -y a la moza infame”, “Naturaleza mi desdicha sabe”, “Oigo el fuego silbando, y me parece” y “La tierra -oigo decir- toda la tierra”. Tienen más de una versión mecanuscrita: “Que piense? No pienso” (3 versiones), “Que mis versos vuelan” (2 versiones) y “Venid, que os llene de clavel y de violas” (2 versiones). Los que aparecen manuscritos son: “No leas en libros ajenos”, “Magnífica doncella”, “Yo tengo en mi oficina”, “Pues digo que el ajeno”, “Me casé? Yo me casé”, “Cuando le digo adiós” y “De mis versos ¿qué me queda?”. De ellos tienen 2 versiones: “¿Mi cráneo? Dices que saber te holgara” y “Como una enredadera”. Por último, poseen una versión manuscrita y otra mecanuscrita: “Me han dicho que la estrella”, “Oh ven, oh ven: tú dejas en mi vida”, “Pinta! No puedo pintar”, “De levantarme acabo”, “Hay en el cielo, como el mar paisajes” y “Mañana, como un monte que derrumba”.

Un caso curioso en este examen lo constituye el poema “Que mis versos vuelan”, que posee dos versiones mecanuscritas, una de las cuales está fragmentada, y sus dos primeras líneas aparecen dos veces en dos hojas. En una de ellas hallamos a continuación un verso de los endecasílabos hirsutos, específicamente del poema “La noche es la propicia”, junto a una reflexión personal del escritor sobre lo necesario de la autenticidad cuando se escribe poesía:

La casta soledad madre del verso  
 Ahogado en mi interior–  
 Decir en verso (poner en verso)  
 lo q’ no brota en verso,  
 es prostituir el verso”.

Hallazgo que pudiera servir como fundamento a la idea de que este poemario se escribió al unísono, no sólo del *Ismaelillo*, sino también de



Caridad Atencio. *José Martí: de cómo la poesía encarna en la historia*. La Habana, 2014

los *Versos libres*, teniendo en cuenta, más allá de las fechas aproximadas, que “es un hecho que por cada cuaderno que Martí publicó (o, según él, se resignó a publicar) uno o dos quedaron engavetados como proyecto. Por uno que expuso, semi escondió uno o dos” (Sánchez, 2007: 70). Por otra parte, es más conocida la coincidencia en el momento de concepción de los poemas de *Ismaelillo* y de *Polvo de alas de mariposa*, pues manuscritos de ambos están recogidos en el “Cuaderno de apuntes 6”, que corresponde aproximadamente a 1881<sup>6</sup>. Pueden hallarse allí: “Dicen que Nubia es tierra de leones”, “La ciudad es grande, cierto”, “¡Oh! Diles que callen”. A continuación aparece la composición del *Ismaelillo* “Mi dispensero”, y seguidamente los siguientes poemas de *Polvo...*: “Anoche me abrí el pecho”, “Que este canto mío”, “Quema el sol”, “Yo sé cómo cae un fardo”, “Garza, la de la pluma blanca”, “Causa pasmo a la gente”, acompañados de la dedicatoria que en

<sup>6</sup> Sobre esta coincidencia, afirmó Ángel Augier que pueden hallarse allí “notas relativas a su tragedia conyugal, versos de su soledad: ‘A Carmen: Nada por mi placer – todo por mi deber: todo lo que mi deber permita, en beneficio de los míos’ (...) Le siguen anotaciones de versos de su soledad, con la nostalgia de la esposa lejana. Y una alusión al metro que cultiva entonces:

Causa pasmo a la gente  
 Mi breve estrofa.  
 ¿No vi jamás en larga línea recta  
 Volar las mariposas.

Esto define el verso alado de *Ismaelillo*, cuya dedicatoria a su hijo aparece enseguida por primera vez en este cuaderno” (1982: 275-276).

*Ismaelillo* Martí hace a su hijo<sup>7</sup>. Y más adelante en el Cuaderno podemos encontrar los poemas “El hierro, amigo mío” y “Esa rosa que me das” seguido del llamado amago de prólogo a los poemas de *Polvo...*: “Hay en estos versos, quiebros desusados y asonantes raros. Son voluntarios. En el sentir que añaden a la expresión, y en el anhelo de ser fiel a la verdad, han sido escritos. – Es la literatura caliente” (OC, XXI: 186); en el que resalta su sinceridad, como hace en el prólogo a *Versos sencillos*, y el sentimiento auténtico que transmite. Pruebas de que escribía varios libros de poesía a la vez pueden hallarse en sus cartas de 1881 y 1882 a diversos amigos. Dice en carta a Miguel F. Viondi fechada aproximadamente como de 1881:

Y también le mando mi *Ismaelillo*. No es colección de mis versos, como le han dicho, amigo mío. Antes quiero yo hacer colección de mis obras que de mis versos. *Es una porción mínima de los que llevo hechos*, que manos amigas han sacado a la luz, porque las mías –poco piadosas con lo mío – la hubieran dejado para siempre olvidada. Ni la pongo a la venta, porque son cosa íntima, y me repugna vender obras de afecto. *Ni se parece a lo demás que llevo hecho* (OC, XX: 297).

A Vidal y Morales en julio de 1882 le comunica: “Te mando una fruslería que he impreso – no porque

la tenga por mejor que lo demás, que llevo hecho” (OC, XX: 297-298). Se intuye entonces, de sus propias ideas, que escribe otras cosas con calidad. Ivan Schulman ha revelado la posible alusión a estos versos en una carta de 1882 dirigida a Mercado, lo que arroja información importante sobre su posible datación:

Una forma de expresión más emotiva e intuitiva habría sido equiparada simbólicamente a la etérea mariposa. Martí tituló una selección de sus versos *Polvo de alas de mariposa*, indicando con ello que no consideraba los conceptos estéticos encarnados en la imagen *mariposa* en ningún grado inferiores a aquellos asociados con el águila. Una nota marginal del manuscrito original dice así: “Estos versos son polvo de alas de una gran mariposa”. Las coordenadas simbólicas *mariposa*, *ala*, y *oro* – de tenor noble e ideal – parecerían apuntar a una predilección personal por la calidad artística de estas composiciones. Sobre este tema viene a arrojar más luz la carta escrita en 1882 por Martí a Manuel Mercado; y aunque no existen pruebas suficientes para afirmar categóricamente que Martí se refiere a estas mismas composiciones poéticas en su carta a Manuel Mercado, sí es verdad que existe una marcada semejanza entre las imágenes empleadas para describirlas y las anotadas en las márgenes del manuscrito, lo cual da pie para hacer tal afirmación. Entre los muchos temas que se discuten en la epístola, revela Martí

<sup>7</sup> Véase Martí, José. (1963-1973). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial Nacional de Cuba. En adelante se citará esta edición como OC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos: (OC, XXI: 181-182 y 186).

el fin que persigue en sus últimas creaciones poéticas y la naturaleza de las mismas. Sus nuevas poesías son “encrespadas” y “rebeldes”; y le pide a Mercado que juzgue si el estilo (“natural, desembarazado e imponente” armoniza con el contenido), (“revueltos y fieros pensamientos”). Y añade: “(...) no daré al aire esas mariposas de mayor estío hasta que no me diga U. si le parece que llevan bien cargadas de polvo de oro, y de fortaleza las alas” (1970: 112-113).

Y ofrece certeramente otro argumento para la datación del poemario:

Sin embargo, existen pruebas internas, aparte de los paralelos estilísticos señalados, para situar en 1882 la fecha de su composición. En este año, Martí entró de escribiente en una casa neoyorkina (Lyon and Company) para aumentar sus ingresos, y este empleo lo dejó después por otro más lucrativo y agradable. En *Polvo...* hay una alusión directa a dicho empleo:

Digo que cuando salto  
De un papel de comercio a un verso  
ardiente

Que viene de lo alto  
Y me pasa rozando por la frente,  
No curo que imagine un alma fatua  
Que en ajeno taller forjo mi estatua  
(1970: 112).

No en balde el poema “Toma este hierro, -y a la moza infame” aparece escrito al dorso de un do-

cumento impreso, perteneciente a la Lyon and Co, fechado en Nueva York el 1ro de noviembre de 1877, lo cual revela la familiaridad de Martí con objetos y documentos de esta compañía. Osmar Sánchez refiere al respecto que si Martí no envió ese anunciado cuaderno de nuevas cosas suyas a Mercado, “no reduce la evidencia de que Martí ha deseado implicar de lleno a ese lector privilegiado por él en la suerte editorial de cuaderno”, y repara en “la cercanía o familiaridad insinuada en ese comentario, quizá involuntariamente, entre *Versos libres* y otro proyecto de poemario suyo que tampoco se cerró conocido como *Polvo de alas de mariposa*”, reconociendo que la alusión “al cuaderno (estilo de poesía) pueda estar en la frase ‘mariposas de mayor estío’”, el cual insinúa una comparación con otras “mariposas” menos recias identificables con las de ese proyecto de cuaderno (Sánchez, 2011b: 59 y 65).

Otro fundamento de que *Polvo...* tiene una datación similar al poemario publicado en 1882 nos lo sugiere Yuri Guirin, quien repara en la coincidencia de algunas imágenes de los poemas de *Polvo...* con las utilizadas en las viñetas del *Ismaelillo*:

Si revisamos un texto creado en ese mismo año (1882) del ciclo apócrifo [no auténtico, oculto o secreto por etimología] “El polen de las alas de una mariposa inmensa” la suposición acerca de la ilustración, siguiendo el principio de “paisaje ideal”, se ve del todo reafirmada por cuanto ese texto contiene aproximadamente el siguiente grupo de metáforas:

Pastores sonrientes  
Mañana resplandeciente  
Palomas durmientes  
En las cumbres lejanas de montañas  
regias  
Águilas majestuosas, etc.

Es posible que el principio del pensamiento literario asociativo se apoyara aquí en la estética emblemática barroca tan cercana a Martí, pero en todo caso, la creación de una metáfora plástica de una palabra coincidía completamente con el estilo de Martí que buscaba análogos del pensamiento poético (2010: 78).

Otro elemento que puede ser útil a la hora de llevar a cabo una datación aproximada del poemario es el hecho de que el original del poema “Pintar! No puedo pintar” aparece escrito en el envés del fragmento de una misiva sin firma dirigida a la Casa Appleton donde se solicitan unos libros. Pues es en junio del año 1880 cuando Martí inicia una serie de traducciones al castellano para la Casa Appleton and Company, vinculada al público latinoamericano, tales como *Antigüedades romanas* de A. S. Wilkins, publicada en 1883; *Antigüedades griegas*, de J. H. Mahaffy, en 1884; *Nociones de lógica*, de Stanley Jevons; y *Misterio (Called Back)* de Hugh Conway, en 1886.

En el examen de los originales correspondientes a *Polvo de alas de mariposa* apreciamos también que varios de los poemas que en la edición crítica de la poesía de 1985 se publican como

textos independientes aparecen a continuación uno de otro, muchos de los cuales hacen gala de una correspondencia temática y expresiva. Tal es el caso de los poemas “Ya cruza los mares” y “El ancla está levada”. Curiosamente ambos recrean motivos marinos, y están escritos como si fueran dos estrofas del mismo texto:

Ya cruza los mares  
Ya el buque la lleva  
Donde nunca los ojos llorosos  
Podrán ir a verla:  
Oh nubes y vientos!  
Oh gaviotas felices que vuelan  
Y en los mástiles altos posadas  
A la dama del buque contemplan.  
Oh gaviotas que en torno a sus plantas  
De plumas sin mancha  
Por darles alfombra  
Sus alas despueblan!  
El ancla está levada:  
Queréis, gente de mar, saber cuál deja  
Rota la tierra, al levantarse, el ancla?  
Bajad, oh marineros,  
Al fondo de mi pecho.

Reafirma esta hipótesis el hecho de que en el índice manuscrito dejado por Martí solo aparece el título “Ya cruza los mares”. Igualmente ocurre con los poemas “Señor, la claridad que te pedía” y “Pastores risueños”, solo que en este caso el segundo poema está escrito a continuación, sin dejar espacio, como si todo el texto tuviera una sola estrofa. Un caso idéntico al anterior lo comparten “Como de entre malezas león dormido” y “Toma este hierro, - y a la moza infame” donde hay conti-

güidad, relación de los contenidos y presencia de rima asonante:

Como de entre malezas león dormido  
Resurge de mi mente el pensamiento:  
Pero míralo bien – verás que lleva  
Tinto en sangre lo mejor del pecho.  
Toma este hierro, - y a la moza infame  
Que oscureció mi espíritu soberbio  
Para vergüenza de mujeres frívolas  
Márcale bien la frente con el hierro.

Algunas veces, siempre respetando las formas de la conversación, los poemas pueden asumir el tono de una plegaria, para subvertirla rápidamente, y proclamar el triunfo del amor. Los textos siguientes están escritos a continuación en la versión mecanuscrita original:

Señor, la claridad que te pedía,  
Que con trémulas manos imploraba  
Se entra a raudales por el alma mía!  
Señor, ya no me digas la manera  
Con que el mundo florece en primavera:  
No me digas, Señor, cómo se enciende  
El sol, que en el amor esto se aprende:  
Ni saber quiero ya, pues lo sé en ella,  
Cómo esparce su luz la clara estrella!  
Pastores risueños,  
Fragantes mañanas,  
Palomas dormidas,  
Y allá en la cima de los montes regios  
Magníficas águilas: -  
Venid, oh amigos, celebrad conmigo  
La visita del júbilo a mi alma.

Independientes pero seguidos aparecen “Palabras? ya sé: palabras” y “Papel faltarme podrá”, que citamos *in extenso* para probar la familiaridad temática y estilística entre ellos:

Palabras? Ya sé: palabras,  
No me las puedes decir:  
Pero mírame, si puedes: -  
Basta para vivir!

Papel, faltarme podrá:  
Cielo donde escribir lo que me inspiras  
Nunca me faltará.


En estos dos poemas, que parecen ser uno, se realiza la espiritualidad como cualidad en que se resume lo poético y la poesía. Vemos así cómo ocho poemas se han convertido en cuatro, por fuerza del examen, y la correspondencia íntima del discurso, más allá del argumento de las estrofas métricas que predominan en ellos<sup>8</sup>. Comprobamos, de tal manera, que el momento de concepción de este poemario, que no ha sido motivo de estudio detenido por parte de la crítica, podría ubicarse entre 1880 y 1882, años en que escribe *Ismaelillo* y también algunos poemas del ciclo *Versos libres*, y que puede aplicarse a esta colección la categoría de “obra en marcha” (Sánchez, 2011b: 73). Ángel Augier respalda esta hipótesis, sobre todo, basándose en el uso del endecasílabo por parte de Martí:

<sup>8</sup> “Ya cruza los mares” (Pavana), “El ancla está levada” (Madrígal); “Señor, la claridad que te pedía” (Epigrama), “Pastores risueños” (Pavana); “Palabras? Ya sé: palabras” (Epigrama), “Papel faltarme podrá” (Epigrama), “Como de entre malezas león dormido” (Epigrama) y “Toma este hierro, - y a la moza infame” (Epigrama).

Por muy desconfiado que se sea en cuanto a la importancia de *Polvo...*, lo cierto es que su gestación –al parecer ya en marcha en los inicios de la década del ochenta– evidencia una voluntad estilística en Martí, por lo menos en lo que al endecasílabo se refiere. Que se trate de indicios, lampos augurales de la voz que aflorará, plena, en los otros tres libros, no puede aminorar su significación de crecimiento implícito hacia un modo personal de ejercer el verso, no sólo a diferencia, sino en contra de los esquemas rítmicos en su época (1982: 32).

Existe un poema contenido en el Cuaderno de apuntes no. 6 con la calidad suficiente y la similitud temática de los poemas de *Polvo...* que no es incluido en las ediciones del poemario que existen:

¿A qué forzar la trabajada pluma  
A echar en molde flojo lo que pienso?  
¿Sabe al romperse en el peñal la espuma  
Qué hay en el fondo del Océano inmenso  
(OC, XXI: 183).

Lo incluiría dentro de la colección que analizo por sus valores estéticos, y por tratar un tema recurrente en varias de las creaciones de *Polvo...*: la alta imagen de sí, la alta imagen de la inspiración y de su poesía, y la presencia de la idea que proclama el verso natural “contra el verso retórico y ornado”. 

## Bibliografía

- Álvarez, Luis. (1990). *Conversar con el otro*. La Habana: Ediciones Unión.
- Augier, Ángel. (1982). *Acción y poesía en José Martí*. La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- Guirin, Yuri. (2010). *Poesía de José Martí*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Martí, José. (1985). *Poesía completa. Edición crítica*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- \_(1994). *Polvo de las de mariposa*. Prólogo de Luis Álvarez. La Habana. Centro de Estudios Martianos y Ediciones Artex.
- Sánchez Aguilera, Osmar. (2007). “Las otras voces de la poesía: *Ismaelillo* por el reverso de su trama”, en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, (30), pp. 68-76.
- \_(2011a). “La ‘Memoria de un guerrero’: José Martí, su escritura, su poesía (Apuntes de trabajo)”, en *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, (27), pp. 15-30.
- \_(2011b). *Las martianas escrituras*. La Habana: Centro de Estudios Martianos y Oficina del Historiador.
- Schulman, Ivan. (1970). *Símbolo y color en la obra de José Martí*. Madrid: Editorial Gredos.

# Un satélite olvidado en órbita (O una nota a pie de página en la historia de la recepción martiana)

---

Osmar Sánchez Aguilera

*Fecha de recepción:* 14/09/2020

*Fecha de aceptación:* 25/10/2020

## *Resumen*

El encuentro casual de un estudio pionero sobre la obra literaria de José Martí y la ausencia de referencias al mismo en la recepción martiana estimularon este artículo. ¿Cómo fue leído el escritor cubano y en particular su obra literaria hasta finales de la década de 1920 en Cuba? ¿Cuántos de los hallazgos y maneras de leer a Martí que desde hace medio siglo pueden parecernos permanentes a fuerza de naturalizados vienen moldeándose desde las primeras décadas del siglo XX, si es que no antes?

## *Palabras clave*

Estudios martianos, Raimundo Lazo, historia de la recepción martiana, antigüedad de algunas novedades.

## *Abstract*

The chance meeting of a pioneering study on the literary work of José Martí and the absence of references to it in the reception of Martí stimulated this article. How was the Cuban writer and in particular his literary work read until the late 1920s in Cuba? How many of the findings and ways of reading Martí that for half a century may seem permanent due to naturalization have been shaping since the first decades of the 20th century, if not before?

## *Keywords*

Martí studies, Raimundo Lazo, history of Martí reception, antiquity of some novelties.

A la memoria de Franyutti e Hilda,  
garantes, quizá sin saberlo, de mi familiaridad  
en México y con México.

Todo libro, sépalo o no, es portador de, cuando menos, dos historias: una, la concentrada en sus páginas (o interior); y otra, la que le van añadiendo a lo largo de su vida sus usos o usuarios (la historia exterior). Mientras que la interior se va haciendo pública en dependencia de la fama que pueda ir adquiriendo esa historia, la exterior se va haciendo indisociable del libro, aunque sea en un solo ejemplar o en unos pocos, según la calidad (no sólo intelectual) y aun la cantidad de los lectores que lo han tenido en sus manos antes que nosotros. Desde luego que podrían añadirse muchas otras historias, si se consideran todos los eslabones que median entre la puesta a punto del original del libro en la mesa de su editor y la llegada del mismo a sus lectores; pero aun esas otras podrían adscribirse a la segunda modalidad de tales historias: las que van más allá del contenido temático, también las definitorias, las más de las veces, al momento de decidir la suerte (conservación, donación, cesión) de uno u otro.

Acude a mi memoria esa caracterización del libro basada en las varias historias previstas e imprevistas de que suele ser portador este, a propósito de uno recién hallado (o reaparecido) en la biblioteca de casa, un libro valioso, sin lugar a duda, por lo que respecta a su contenido temático –y a la antigüedad de ese contenido–, pero

no menos por el valor afectivo que le aporta el haber formado parte del acervo bibliográfico de la persona que me lo cedió. El libro se titula *Martí y su obra literaria*, de la autoría del profesor y polígrafo cubano Raimundo Lazo (1904-1976). La persona que me lo regaló, en una de las varias y siempre familiares tertulias sostenidas en su biblioteca-estudio, fue el médico mexicano y muy destacado estudioso martiano Alfonso Herrera Franyutti (1930-2016), autor a su vez de varios títulos que podrían reducirse a uno solo en sucesivas ediciones mejoradas: *Martí en México. Recuerdos de una época* (1969, 1996, 2007), además de tener a su haber la localización en archivos y acervos hemerográficos de primeras ediciones de varios textos martianos muy valiosos.

Muy difícil de hallar por la fecha de su publicación (¡1929!) y por no haber sido vuelto a editar, el regalo de *Martí y su obra literaria* era doble -aunque en ese momento quizá el Dr. Franyutti no lo supiera-, por cuanto yo ni siquiera estaba al tanto de su existencia. Y a juzgar por la nula mención de ese título entre estudiosos del heroico escritor cubano desde la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, me queda claro que ese desconocimiento está mucho más extendido. Como botones de muestra, baste saber que ni en la minuciosa *Valoración Múltiple de José Martí* publicada por Casa de las Américas (2007), ni en la exhaustiva historia de la recepción de la obra martiana preparada por Ottmar Ette (1995, en castellano) he hallado rastros de ese libro. La Dra. Ana Cairo no lo menciona en la introducción de su antología,

ni el Dr. Ette deja señal alguna de haberlo conocido a lo largo del laberíntico entramado a pie de página de su monumental historia.

Sí estaba al tanto de que Raimundo Lazo se había ocupado de José Martí en más de uno de sus libros correspondientes a las décadas de 1960 y 1970 (sobre historia de la literatura hispanoamericana, o el romanticismo en Hispanoamérica, o la teoría de las generaciones), publicados mayormente por la mexicana editorial Porrúa; pero no de ese libro específico que, en el supuesto caso de que no tuviera otro mérito intrínseco, empezaba a revelarse valioso ya por su publicación en fecha tan temprana para la historia de la recepción de este escritor como 1929, cuando el rescate de la obra martiana empezaba a figurar como novedoso objetivo axial de proyectos intelectuales interesados en el recobramiento de la todavía incipiente República cubana, como lo ilustran ampliamente la *revista de avance* (subtítulo de 1927, 1928, 1929 y 1930), todo un semillero de exégetas y comentaristas martianos entre los que descollaron Jorge Mañach y Juan Marinello; y antes, la Universidad Popular José Martí, fundada en 1923 por Julio Antonio Mella.

Para entonces no sólo había entrado en circulación la primera edición de las obras completas de Martí --preparadas por su discípulo, secretario político y albacea de facto Gonzalo de Quesada y Aróstegui (1868-1915),<sup>1</sup> quien logró publicar sus quince tomos en un lapso de casi

<sup>1</sup> Un recuento breve de la conversión de Gonzalo de Quesada y Aróstegui en persona de la mayor confianza para José Martí puede verse en Sánchez Aguilera (2015).

veinte años a partir de 1900--, sino también algunas biografías y antologías, dentro y fuera de Cuba, como esas mismas obras completas. Dos años después de la tesis doctoral que sirvió de base al libro de Raimundo Lazo, y uno antes de publicado el libro, Juan Marinello, en 1928, había dedicado un volumen en exclusiva a la poesía martiana, y hasta había polemizado con Raúl Roa sobre el tipo de novedad aportado por esa poesía. Ese volumen, a su vez, estaba relacionado con la antología de 1926 *La poesía moderna en Cuba*, que delimitaba su hito inicial precisamente con Martí. En ondas concéntricas más individuales o alejadas de esos proyectos grupales, por esos mismos años, y también poco antes, Emilio Roig de Leuchsenring, Fernando Ortiz y Regino Boti habían estado participando de ese interés por el incipiente clásico. De modo que la tesis doctoral y el libro de Raimundo Lazo afloraban sobre terreno abonado.<sup>2</sup>

A casi un siglo de su publicación, cualquier somero repaso de los rasgos más sobresalientes de ese libro supondría, junto con la ineludible escala en la historia de la recepción del más universal de los cubanos (escritores o no), un recorrido breve por alguna historia general de Cuba y aun de la

<sup>2</sup> Dos muestras adicionales de ese abono, más allá del ámbito estrictamente intelectual, vienen dadas por el establecimiento oficial del 28 de enero (natalicio de Martí) como día de fiesta nacional, y la reconstrucción por primera vez de la ruta seguida por Martí a su arribo a Cuba en 1895 entre Playitas, punto de desembarco, y la desembocadura de Dos Ríos, donde murió. Ambas muestras corresponden al año 1922. Constancias adicionales de ese temprano abono de la devoción martiana dentro de Cuba pueden hallarse en la historia de la recepción martiana que reconstruye el Dr. Ette.

Habana, como lo anticipa la ficha de su edición: Habana / Imprenta y Librería “La Propagandista” / [sita en la calle] Máximo Gómez números 87 y 89, locales contiguos que no es difícil imaginar dedicados el uno a la imprenta y el otro a la librería. Muy céntrica ya desde la época colonial, la de ese negocio es una de las calles habaneras cuyo antiguo nombre ha sobrevivido en una de sus partes a otros más recientes, porque, en su caso, la población ha preferido seguirla llamando, todavía hoy, “calle Monte”, misma que el poeta Eliseo Diego terminaría por consagrar en la poesía cubana desde el título de uno de sus cuadernos más esplendorosos: *En la calzada de Jesús del Monte* (1949).

Con prólogo del por entonces muy reconocido catedrático matancero Dr. José Antonio Rodríguez García (1864-1934) en el que pueden leerse observaciones muy significativas como, por ejemplo, que “Martí era poeta, gran poeta, *aun prescindiendo de la versificación*” (énfasis mío), o que “con todo lo que se ha escrito y hablado de Martí, los más le desconocen, excepto en su labor revolucionaria”--, y con una “Nota preliminar” en la que el autor del libro anticipa que “si algún mérito podemos anotarnos, es el de la idea que nos animó al escribirlo: estudiar a Martí de modo distinto de cómo ha sido estudiado generalmente hasta ahora: en discursos de ocasión, artículos de efemérides patrióticas y prólogos de antologías”, con lo cual habría buscado sumarse a “otros propagadores de sus ideas y mantenedores de su memoria” en el esfuerzo de “impedir que en plena era republicana hubiera llegado a

ser completamente desconocida la obra del primero de los fundadores de la República”, *Martí y su obra literaria* está compuesto, además, por “Introducción”, 8 capítulos y “Conclusión”.

Tales capítulos son, en ese mismo orden: “El hombre”, “El poeta”, “El orador”, “El prosista”, “El novelista”, “El moralista”, “El crítico literario” y “El precursor del modernismo”. Comprensible el capítulo inicial, en tanto guía para orientar acerca de la biografía (no sin cierto dejo hagiográfico) y la trayectoria intelectual del escritor estudiado, llama la atención la jerarquía insinuada entre los diferentes géneros literarios (o paraliterarios) en que se subdivide la producción textual martiana: la poesía sobresale sin lugar a duda (además de por su sitio en la secuencia, por el número de páginas, mayor incluso que el del capítulo primero). La preeminencia numérica y secuencial concedida a “el poeta” en el corpus textual de la obra martiana puede explicarse al trasluz de una afirmación axiomática: “Fue Martí demasiado grande para no haber sido poeta” (Lazo, 1929: 80)

Pero sólo ella, la poesía, puede desplazar a la oratoria: por encima de otros géneros más asociables con la literatura desde nuestro horizonte, como la crónica o el ensayo, habría estado ese otro cada vez más dissociado del ámbito literario en la medida en que fue perfilándose el siglo XX.<sup>3</sup> La jerarquía otorgada a la oratoria, sin

---

<sup>3</sup> “Género odioso si los hay” lo calificaría pocos años después Gabriela Mistral, en el mismo ensayo en que lamentaba: “Yo llegué tarde a su fiesta y una de mis pérdidas de este mundo será siempre la de no haber escuchado el habla de Martí” (Mistral, 1960: 25-26).

embargo, se comprende, porque, encima de haberla cultivado de manera sobresaliente a juzgar por “el testimonio de los contemporáneos que pudieron escucharle” (91), fue ese “el más poderoso [medio] que [Martí] pudo emplear para laborar por el triunfo de la causa revolucionaria que fue causa suprema de toda su vida.” (83). Desafortunadamente, “no se conserva sino una pequeña parte de toda esa labor oratoria” (90), y de ella no podemos conocer sino lo que pueda captarse a través de la sola lectura, toda vez que la voz de Martí no quedó registrada.

El ya histórico favorecimiento del valor artístico de la prosa con respecto al de la poesía cuenta en *Martí y su obra literaria* con uno de sus primeros testimonios: “Si en poesía (...) se distinguió por una hermosa independencia artística, como prosista es, más que un precursor, un decidido y consciente ejecutor de las ideas de renovación y de libertad de la literatura contemporánea” (104). Idea esta de la que se muestra muy convencido:

En la prosa fue un renovador, más que en poesía, y si vamos a darle un nombre determinado a la renovación que realizó, modernismo podremos denominarla; pero fue un modernista a quien la genialidad y el modernismo no le estorbaron para ser un escritor sereno, sano, normal, sin morbosas excentricidades y sin rarezas inexplicables. (113-114)

Al trasluz de esa visión del modernismo (“morbosas excentricidades”, “rarezas”) se entiende la

inconsistencia que supone situar a Martí como precursor de ese movimiento --según lo anticipa el título del último capítulo--, luego de reconocerle tal potencial renovador a su escritura en prosa; o su solución conciliatoria de ubicarlo, un poco a regañadientes, como “un premodernista” (121). Curioso es el sesgo o desvío que supone aquella visión de ese movimiento literario surgido en las dos o tres décadas finales del siglo XIX en Hispanoamérica, cuando se conoce la manera en que Raimundo Lazo lo caracteriza:

nos parece que no hace falta aquí que expliquemos que el modernismo no puede considerarse como denominación de ninguna escuela literaria determinada, sino más bien como la expresión, por necesidad vaga e imprecisa, con que se denomina un amplio movimiento de renovación artística, dentro del cual caben y se admiten las más opuestas tendencias (121)<sup>4</sup>.

Muy vigente, a casi un siglo de formulada, es esa caracterización del modernismo -en la que resuenan precursoramente ecos de las de Federico de Onís o la de Juan Ramón Jiménez- como un movimiento de renovación artística amplio y heterogéneo, en vez de como una “escuela literaria determinada”, que sería la prevaeciente aún

<sup>4</sup> En el capítulo final Raimundo Lazo lleva esa definición más allá de la literatura: “amplio y profundo movimiento de renovación de la Literatura y del Arte en sus distintas manifestaciones, originado como consecuencia del carácter y las necesidades de la vida moderna” (155). Sin embargo, lo hace nacer en Francia, donde lo vincula con escuelas o corrientes como el parnasianismo, el simbolismo o el decadentismo que no habrían sido sino expresiones particulares suyas.

décadas después. Confirmación extra de su asociación de esa renovación artística con la prosa martiana, más que con su poesía, es que la disertación sobre el modernismo se concentre, no en el capítulo dedicado a “el poeta”, sino en el de “el prosista”. Tal vez la imprecisión o indecisión de Raimundo Lazo con respecto a la adscripción de Martí al modernismo (“precursor”, “premodernista”, modernista pleno) se deba también a que mientras que la mayor renovación practicada por Martí como escritor se habría concentrado en la prosa, la imagen establecida por entonces ceñía “la revolución modernista” (148) a la poesía.

De especial mérito también en ese capítulo resulta el juicio que le merecen las “crónicas norteamericanas”: “uno de los estudios más desapasionados, pintorescos y profundamente analíticos del pueblo norteamericano que se han publicado en nuestra lengua” (120).

Si pudiera extrañar un poco la delimitación de un capítulo para “el prosista”, habida cuenta de que todo el corpus textual martiano que no está en verso abonaría en automático la prosa -a la que corresponden lo mismo la novela, las crónicas periodísticas, la correspondencia epistolar<sup>5</sup>, los cuentos de *La Edad de Oro* que los artículos, reseñas, notas, prólogos y ensayos que acreditan a Martí como crítico literario-, la sorpresa está garantizada con la asignación de un capítulo (aunque sólo sea de cuatro páginas) para “el no-

velista”, cuando se recuerda ya no lo muy escasa y hasta azarosa que fue la contribución de Martí a ese género (*Lucía Jérez*, o como apareció titulada inicialmente: *Amistad funesta*), sino la reticente opinión que tuvo él del mismo: “No creas, mi hermana Amelia, en que los cariños que se pintan en las novelas vulgares, y apenas hay novela que no lo sea, por escritores que escriben novelas porque no son capaces de escribir cosas más altas -copian realmente la vida, ni son ley de ella” (*Epistolario*, I: 224).

Aún mayor extrañeza sobre la razón de ser de semejante capítulo ocasiona saber que no se trata de que Lazo perciba mayor mérito en *Amistad funesta*, como se titula la novela en su primera edición conjunta, ya como libro: “ni por su carácter ni por su extensión fue suficientemente importante lo que produjo en este género.” (127) Y luego, esa única incursión novelística de Martí presenta, a la luz de su comentarista, deficiencias de peso como que es “poco preparado [su] desenlace” (129), o que su “argumento es tan sencillo que más que una novela propiamente dicha (...) parece un simple relato novelesco sin complicaciones de ninguna clase” (128), o que “la situación final (...) parece surgir forzada e inexplicablemente” (129). A un prurito de profesionalidad habría que atribuir entonces la consideración particularizada de esa novela “que [para colmo] no es cubana ni por el ambiente ni por los personajes [por lo que tampoco] corresponde incluir en la historia de nuestra novela genuinamente nacional” (127). No por discutible está de más conocer ese último comentario.

---

<sup>5</sup> Faceta que también hubiera ameritado capítulo propio, aun si no se coincidiera con Unamuno (1919) en que esas cartas, “llenas de íntima poesía”, son “superiores a sus discursos” (*Valoración Múltiple de José Martí*, tomo II: 58).

Observación más promisorio es la de asociar esa novela con *Versos libres* “Juan Jerez no es Martí, sino el ideal de Martí, un su ideal prototipo de bondad, valor e inteligencia como el Homagno de sus versos...” (129), por la ayuda que puede prestar en el propósito de establecer el período de producción de esos versos, el cual, evidentemente, supera con mucho el de 1878-1882, consensual entre sus estudiosos hasta la edición crítica de 1985.

Mientras que así procede con la faceta de novelista de su escritor, el recién titulado Doctor en Filosofía y Letras se muestra muy discreto con la faceta de dramaturgo, a pesar de las varias contribuciones prácticas y teóricas de Martí a este género, sobre todo durante la década de 1870. Ciertamente, ¿por qué no un capítulo para la producción teatral martiana, si se ha dedicado ese otro para la novela? Ya esperar un capítulo para el traductor que fue también el grafómano cubano (Marinello dixit) hubiera sido bastante anacrónico en la tradición de los estudios martianos a inicios del siglo XX.

Precisamente en ese capítulo Raimundo Lazo menciona esa faceta cada vez más valorada en la producción intelectual de quien desde muy joven se había ocupado de trasladar directamente al castellano obras de Víctor Hugo, de Ralph W. Emerson, de Helen Hunt Jackson, de Longfellow, de Thomas Moore, entre otros. A “traductor de novelas norteamericanas” (127) lo reduce, y explica que no se ocupa de esa faceta porque su estudio, que sospecha “largo y fatigoso”, sólo llevaría a “demostrar lo que ya sabemos: el cono-

cimiento profundo que poseía Martí tanto de la lengua española como de la lengua inglesa, y su condición de escritor hábil y de buen gusto que le permitía hacer, más que una versión, una favorable reconstrucción de la obra traducida (...)” (127-128). La segunda conclusión intuitiva, no puede negarse, resulta muy acertada.

Digno de un capítulo aparte le pareció al Dr. Lazo el sustrato filosófico del pensamiento de Martí. Y de ello se ocupa en el que prefiere titular “El moralista”: “siempre bella y espontáneamente expuesta, existe y fácilmente podemos encontrar una filosofía honda y original y una luminosa y severa moral práctica en la obra de Martí.” (133) Justo ahí, en “la tendencia filosófico-moral [se localiza] una de las características fundamentales de toda la obra literaria de Martí.” (137) Sin embargo, “no puede decirse que constituyó Martí un sistema filosófico determinado”, pues “ni su carácter ni las circunstancias que influyeron en su vida permitieron que ahondara cada día más en la consideración de esas cuestiones trascendentales, ni llegó a la edad más apropiada para la sistematización y el ordenamiento de las ideas filosóficas.” (133-134)

Situado ante la hebra de la historia de la recepción martiana constituida en torno a la plena consumación o no del potencial literario del heroico polígrafo, el autor de *Martí y su obra literaria* va a ponerse del lado hasta hoy más frecuentado: el de quienes han concluido que sus circunstancias vitales y sus compromisos políticos no favorecieron el despliegue cabal de ese potencial:

En éste como en otros campos de la actividad intelectual, las circunstancias que influyeron en su vida estorbaron que el genio llegara en vuelo firme y sostenido hasta cumbres más altas; pero, si como él decía, “es digno del cielo quien pretende escalarlo”, cuán favorable no ha de ser el juicio que debemos hacer de su obra que representa, no ya un intento, sino un bello, gallardo y poderoso esfuerzo por llegar hasta las más altas cimas de la Filosofía (138).

Muy similar es su explicación a propósito de la no consumación o culminación del potencial en “el crítico literario” Martí. También ahí, según el estudioso,

Su vida inquieta, movida, combatida, se deslizó vertiginosamente en pos de sublimes ideales sin que tuviera nunca el momento de sosiego, tregua prolongada en medio de tantas luchas, que permitiera a su espíritu privilegiado ofrendar toda su dedicación a las pacientes empresas de los estudios literarios (142).

Entre los rasgos que, según el Dr. Lazo, habrían caracterizado a Martí como crítico literario destacan: a) haberse inspirado únicamente en el amor a la belleza y no en escuelas literarias (143); b) haber sido un declarado “partidario de la más amplia libertad en el arte” (143); c) “el americanismo (...) que le lleva a juzgar preferentemente la literatura creada en América, y aun a entrever la existencia de un arte americano especial” (144); y d) haber sostenido “ideas muy nuevas para su tiempo” (144) como, por ejemplo, diríamos, la

concepción de la literatura como una forma particular de conocimiento, “de tal modo que por las diversas fases de ella pudiera contarse la historia de los pueblos con más verdad que por sus cronicones y décadas” (144), como lo afirmara Martí en su ensayo sobre Walt Whitman. Asimismo, “la severidad es nota rarísima en toda su obra crítica” (146): “el silencio era la única pena que imponía a las obras que no merecían su aplauso franco y decidido” (147). Y “no fue nunca partidario de la crítica menuda” (146).

No deja de resultar curioso que, entre tantas muestras de crítica literaria madura que el Dr. Lazo pudo elegir para ilustrar el comportamiento de esa faceta en la producción intelectual de Martí (v. gr., sobre José Joaquín Palma, sobre José María Heredia, sobre Julián del Casal, sobre Oscar Wilde, sobre Walt Whitman, sobre Ramón Meza, sobre Francisco Sellén, sobre Enrique Nattes, etc.) eligiera, y además con bastante espacio, una reseña más bien discreta de 1875 sobre una antología de poesía de escritoras hispanoamericanas recién publicada por entonces en París. Desde luego, que haya sido discreta en el total de la crítica literaria martiana no obsta para que esa reseña haya adquirido bastante resonancia en alguna crítica literaria actual con perspectiva de género –como lo ilustra en especial la que se ha interesado más en Gertrudis Gómez de Avellaneda--, o en las concepciones de Martí sobre la mujer.

Con tacto ejemplar Raimundo Lazo concluye que el autor de esa reseña “realmente no critica

que se le haya concedido en la colección tanto espacio a la Avellaneda; pero sí deplora que allí no lo haya tenido mayor Luisa Pérez de Zambrana.” (149)<sup>6</sup> A modo de efecto colateral, el reseñista contradice la falta de severidad que el autor de *Martí y su obra literaria* le atribuye, pues en su valoración de *Poetisas americanas. Ramillete poético del bello sexo hispano-americano* (París, 1875) señala deficiencias nada menores como, por ejemplo, el olvido de algunas poetisas meritorias, la proporción de la presencia textual de otras por su “fama pública” más que por merecimientos intrínsecos, e incluso la omisión de los mejores poemas en algunas de las incluidas. Señalamientos como descuido, insuficiente escurpulosidad, desaliño, además de la duda sobre los criterios de selección, respaldan aún más la severidad mostrada por el reseñista de esa antología. Aunque su mayor desacuerdo parece concentrarse en torno a la desproporción numérica entre los textos de las mencionadas poetisas cubanas, es evidente que su reserva alcanza a toda la antología debido en parte a la insuficiente dosis de americanismo mostrada por ella.

Aunque pequeño y tal vez involuntario, un beneficio de la consideración de esa reseña corres-

pondiente a la etapa mexicana de José Martí viene dado por la historicidad que aporta a todo un libro, como el comentado del joven Dr. Lazo, que no se había distinguido por apearse mucho a ese criterio, si se exceptúa el capítulo dedicado a “el poeta”, donde el estudioso distingue con énfasis entre la poesía recuperada por Martí en su carta-testamento literario de 1895 y la juvenil dispersa (anterior a 1882), “la menos personal y valiosa de la obra poética de Martí” (60). El juicio que le merece ésta puede resumirse en el siguiente párrafo:

Si Martí no hubiera escrito otros versos que los de esta poesía ocasional y fragmentaria, sentida y creada en medio de las luchas de su vida y en situaciones de espíritu tan distintas, no hubiera merecido debidamente sino el nombre de buen versificador. El nombre glorioso de poeta lo merece por sus colecciones de versos [*Ismaelillo, Versos Sencillos, Versos libres*] (60).

“Colecciones” esas a las que luego añade “sus versos publicados en la revista literaria para los niños *La Edad de Oro*” (63). En juicio tan severo Raimundo Lazo se hace eco de la recomendación testamentaria en que José Martí declara que antes de *Ismaelillo* ninguno de sus versos vale un ápice. Pero en esa operación el estudioso no parece tener en cuenta ni las circunstancias nada favorables en que el escritor que por entonces lleva días tratando de zarpar hacia Cuba desde República Dominicana para sumarse a la guerra desencadenada sin él formula semejante dictamen; ni la

---

<sup>6</sup> Si se compara ese juicio con los que Raimundo Lazo emitirá casi medio siglo después, podrá notarse el cambio en su punto de vista: “Si Martí capta totalmente a Luisa Pérez de Zambrana, no ocurre lo mismo en cuanto se refiere a la Avellaneda” (1978:92). Y en clara reivindicación de su compatriota de tierra chica, originaria como él de Camagüey, concluye el estudioso que “Sólo a falta de información, de más detenido examen de la totalidad de la obra poética de la Avellaneda, y al desconocimiento de sus epistolarios no publicados hasta el siglo XX, cabe atribuir estos juicios de Martí” (1978:92).

presumible afectación de la memoria ocupada por asuntos numerosos y de incomparable urgencia (además de su producción intelectual restante); ni la consideración hacia su destinatario Gonzalo de Quesada y Aróstegui, quien deberá ocuparse de rastrear toda su obra dispersa en revistas y periódicos y archivos personales, más allá de la poesía...

Cuidadoso de su propia imagen también después de su muerte, es un hecho que Martí apuesta por la conservación de su poesía que tiene más fresca en su memoria, la cual coincide con la que ha sido reconocida ya de parte de sus lectores. En el caso de sus todavía secretos *Versos libres* el escritor parece apostar a que su probable caída en combate luchando por la independencia de su patria habría de configurar un horizonte de lectura que ayudaría a despejar las incomprendiones o reservas que pudiera suscitar cualquier tormento existencial o recelo sobre sus semejantes que pudiera hallarse en esos versos. La resolución de cualquier otro obstáculo para la publicación de estos puede dejarla al cuidado de su editor: la selección de “lo más cuidado o significativo” del corpus; su delimitación con respecto “a otras formas borrosas y menos características”. Singular *Versos libres*, así fuera no más por eso, entre las “colecciones de versos” recuperadas por su autor en vísperas de su muerte, singular va a serlo también para Raimundo Lazo, como antes (1913) lo había sido para lectores como Rubén Darío y luego ha seguido siéndolo para los estudiosos de la poesía canónica de Martí. Emparentado con el modernismo por su afán de libertad, ese tipo de versos

va a compartir, asimismo, “cierto desasosiego espiritual característico de la poesía moderna” (78). Modernista por un lado, *Versos libres* es moderno por el otro.

Repasados ya los principales hallazgos y distinciones del libro *Martí y su obra literaria*, se estará mejor preparado para saber si él cuenta con méritos más intrínsecos que el que le asegura su sola antigüedad: ¿cómo fue leído el escritor cubano y en particular su obra literaria hasta finales de la década de 1920 en Cuba?; ¿cuáles convergencias y divergencias presenta esa lectura de hace casi un siglo con las que han prevalecido luego?; ¿cuántos de los hallazgos y maneras de leer a Martí que desde hace medio siglo pueden parecernos permanentes a fuerza de naturalizados vienen moldeándose desde las primeras décadas del siglo XX, si es que no antes?

Asombra mucho, por ejemplo, que un libro pionero (dentro de Cuba) en el área de los estudios literarios sobre la obra martiana pudiera haber iniciado su introducción con un comentario que parecería más propio del final de ese siglo o de inicios del posterior: “Labor difícil es hablar hoy de José Martí.” (11) Por saturación, desde luego; por una presunta saturación: “Se ha hablado tanto de él, y su obra ha inspirado tan bellas frases y ha sugerido tan profundas y atractivas ideas, que la materia está punto menos que agotada.” Con ese gesto entre resignado y defensivo se iniciaba en 1926 la tesis doctoral que sirve de base al libro reseñado. Aunque ese comentario se basara en una primera impresión ante el tamaño de la bi-

bliografía acumulada ya por entonces en torno a la obra de José Martí, y tendiera a hacerse eco de una opinión establecida entre legos, no deja de asombrar su posibilidad misma, en una época que al trasluz del siglo transcurrido desde entonces se antoja caracterizar como más bien escasa o primeriza en terreno de los estudios martianos.

Una explicación posterior ayuda a entender que más que sobrar literatura dedicada al estudio de la obra de Martí, el problema ha sido de escasez en la calidad predominante en esa literatura; explicación esa, que, por cierto, confirmará más de sesenta años después la historia crítica de la recepción martiana acometida por Ottmar Ette:

Se siente infinito desconsuelo (...) al observar cierta dolorosa escasez de literatura que analice la obra de Martí con amor y con espíritu reflexivo al propio tiempo y con menos aparato, artificio y pompa vana del que tantas veces se ha empleado para estudiarle y exaltarle. Porque si tenemos valor para no espantarnos al mirar cara a cara la realidad, tendremos que reconocer que a veces de buena fe, con la más santa y noble intención, se realiza esa labor de exaltación y de estudio de Martí y de su obra de modo tal por lo vulgar e insulso, que si no fuera por la sinceridad de los autores sería irrespetuosa y profanadora (12).

En otras palabras, tal saturación (o impresión de saturación) en terreno de los estudios martianos podría consistir sólo en un espejismo, pues si se considera el factor calidad o siquiera aspiración

de científicidad dentro de todo ese corpus, entonces la conclusión que se impone es la contraria, la de escasez o indigencia: “escasez de literatura que analice la obra de Martí con amor y con espíritu reflexivo al propio tiempo”. Marca al parecer ineludible ya desde entonces de la cauda de estudios y comentarios generada en su transcurso por la obra de Martí es la numerosa porción de textos (escritos y orales) signados por la improvisación o la superficialidad. No podría asegurar si esa marca es inseparable de todo escritor clásico, pero sí es un hecho que en el caso de José Martí ella cuenta con una tradición de más de un siglo.<sup>7</sup>

A inicios del siglo XX esa marca fue más notoria, al parecer, entre los lectores de Martí más interesados en su desempeño político. De ahí que a los más interesados en la obra literaria de este escritor, como sucede con el autor de *Martí y su obra literaria*, se le impusiera de inmediato ese rasgo, que él fundamenta a partir de una evidencia de carácter testimonial:

Cuando pensamos en Martí, por obra de una necesaria asociación, pensamos siempre, antes que nada, en Martí patriota, libertador de su pueblo, y este aspecto, el más brillante

<sup>7</sup> Sesgo particular dentro de esa franja aporta la posibilidad de lucrar simbólicamente con la dimensión política de Martí; muy ilustrativa de la cual es la radical prevención de Julio Antonio Mella en sus “Glosas al pensamiento de José Martí” (1927) con respecto a “tanto canalla, tanto mercachifle, tanto patriota, tanto adulón, tanto hipócrita... que escribe o habla sobre José Martí.” (*Valoración Múltiple de José Martí*, tomo I: 51) Prevención de la que participa Raúl Roa en 1929, cuando afirma que “Martí fue —es— paraván y tropelía y alforja sin fondo. Y fue —es— cheque y credencial. Muchos, los peores, viven de Martí (...). Contados, los buenos, viven para Martí” (Roa, 2009: 21)

de su personalidad, eclipsa instantáneamente en nuestra mente otros aspectos también interesantes de su varia actividad [...] (13).


Circunstancia que obliga a una especie de reivindicación del escritor coexistente en el político, la cual Raimundo Lazo realiza de una manera muy clara y enérgica a partir de su convicción de la suficiencia que tienen los méritos literarios en la obra de José Martí:

(...) debemos negar rotundamente que en Martí el Pensador o el Artista necesiten para algo adornarse con los lauros del Libertador. Sus méritos patrióticos realzan los literarios; pero estos tienen valor propio suficiente para merecer por sí, independientemente de aquellos, la más cuidadosa consideración y la admiración más justificada (13).

Esto es, los merecimientos de la producción artística-textual avalan por sí mismos cuanto estudio pueda dedicarse a esta. Difícilmente pueda hallarse otra defensa mejor de la pertinencia del estudio de la obra literaria de José Martí, con base en la autonomía de los valores que la distinguieron. El muy merecido reconocimiento de su excepcional labor patriótica no debería impedir notar que “aquel hombre honró también la tierra que le vio nacer con los preciados frutos de su talento y de su sana emotividad” (13).

Digno de mención, por último, así sea nada más como dato curioso, es el muy exiguo tamaño de la “bibliografía”: sólo siete entradas, incluida la correspondiente a *Obras de Martí* en la edición de Gonzalo de Quesada y Aróstegui, componen

ese apartado. Muy pocas han de haberse requerido entonces para el ejercicio de sustentación o defensa de una tesis doctoral (aun cuando fuera equivalente de la tesis de Licenciatura actual en terreno de Estudios Literarios), si en el libro (“modestísimo ensayo”) resultante de la tesis de Raimundo Lazo han sobrevivido sólo siete entradas, dos de las cuales aportan el corpus de textos a estudiar: además de la imprescindible *Obras de Martí*, una de *Páginas escogidas* por Max Henríquez Ureña. Una más está ocupada por un “estudio biográfico” debido a Manuel Isidro Méndez.

Así, pues, estudios o exégesis sobre la obra martiana en propiedad sólo habría cuatro en ese libro: uno de Arturo R. de Carricarte (quien destacó más bien como biógrafo y divulgador); otro del profesor Orestes Ferrara (“disertación”); otro de Antonio Iraizoz (“discurso”); y el último, de Francisco García Godoy, un escritor cubano asentado en República Dominicana, donde tuvo ocasión de conversar siquiera una vez con José Martí. Como todas las referencias editoriales están incompletas, no es posible saber el año o la editorial de cada una de tan exiguas entradas de la bibliografía, ¿proveniente de la tesis, o ya depurada para su publicación como ensayo? Fuera por desconocimiento, o por exigencias académicas, saltan mucho a la vista las ausencias, sobre todo, de representantes de los estudios martianos fuera de Cuba tan destacados ya por entonces como Rubén Darío, acaso el escritor que mejor conoció y divulgó la obra martiana a finales del siglo XIX e inicios del XX, o Pedro Henríquez Ureña, entre algunos otros. 

## Bibliografía

Ette, Ottmar. (1995). *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*, trad. Luis Carlos Hernao de Brigard. México: UNAM.

Fernández de Castro, José Antonio y Lizaso, Félix. (1926). *La moderna poesía en Cuba (1882-1925)*. (Antología crítica). Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando S. A.

Herrera Franyutti, Alfonso. (1996). *Martí en México*, pról. Pedro Pablo Rodríguez, México: CONACULTA. (*Sello Bermejo*).

- (2007). *Martí en México. Recuerdos de una época*. Presentación de Yeidckol Polevnsky Gurwitz, prólogo de Pedro Pablo Rodríguez, México: Senado de la República.

Lazo, Raimundo. (1929). *Martí y su obra literaria*. Habana: Imprenta y Librería "La Propagandista".

- (1978). *Gertrudis Gómez de Avellaneda. La mujer y la poetisa lírica*. México: Porrúa. (Col. "Sepan cuentos...", 226). [1972]

Marinello, Juan. (1928). Estudio preliminar a *Poesías* de José Martí, compilación y notas de J. M. La Habana: Cultural.

Martí, José. (1993). *Epistolario*, 5 tomos, comp., ordenación cronológica y notas de Luis García Pascual y Enrique H. Moreno Plá. Prólogo Juan Marinello, La Habana, Ciencias Sociales.

- "Boletín. (2000). *Poetisas americanas*. Carolina Freyre. Luisa Pérez. La Avellaneda. Las mexicanas en el libro. Tarea aplazada", *Revista Universal*, 28 de agosto de 1875, en José Martí, *Obras completas*, edición crítica, t.3 (1875-1876), La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2000, pp. 95-99.

- (2007). *Valoración Múltiple*, 2 ts., edición Ana Cairo Ballester. La Habana: Casa de las Américas.

Mella, Julio Antonio. "Glosas al pensamiento de José Martí", en *Valoración Múltiple de José Martí*, ed. cit., tomo I, pp.51-56.

Mistral, Gabriela. (1960). "La lengua de Martí", en *Antología crítica de José Martí*, recopilación, introd. y notas Manuel Pedro González. México: Cultura, pp.23-39.

- (2017). *La lengua de Martí y otros motivos cubanos*, comp. y referencias Jaime Quezada, pról. Roberto Fernández Retamar, Chile: LOM Ediciones.

Roa, Raúl. (2009). "Divagaciones sobre el poeta José Martí", en R. R., *Nazareno de espada y paloma*. Selección: Raúl Roa Kourí y Ana Cairo, pról. Ana Cairo. La Habana: Centro de Estudios Martianos, pp.20-25.

Sánchez Aguilera, Osmar. (2015). "Gonzalo de Quesada y Aróstegui, del secretario político al albacea literario", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, (38), pp.50-59.

Unamuno, Miguel. "Sobre el estilo de Martí", en *Valoración Múltiple de José Martí*, 2 tomos, ed. cit., tomo II, pp.57-61.

# La Estatua de la Libertad desde la perspectiva narrativa de José Martí

---

Mauricio Núñez Rodríguez

*Fecha de recepción:* 28/05/2020

*Fecha de aceptación:* 25/06/2020

## *Resumen*

La crónica que José Martí dedica a la inauguración de la Estatua de la Libertad articula en su discurso una doble perspectiva pues visualiza el acontecimiento en el que valora la escultura, no sólo como expresión artística, sino también por la significación simbólica que posee.

## *Abstract*

The chronicle that José Martí dedicates to the inauguration of the Statue of Liberty articulates in his speech a double perspective since he visualizes the event in which he values the sculpture, not only as an artistic expression, but also because of the symbolic significance it possesses.

## *Palabras clave*

periodismo, narración, crónica, Estatua de la libertad.

## *Keywords*

journalism, narration, chronicle, Statue of Liberty.

Uno de los conjuntos de crónicas más famosos y leídos de José Martí por más de un siglo, es aquel que tiene como núcleo noticioso las estructuras que simbolizan la modernidad en los Estados Unidos y que se hallan enclavadas en la ciudad de Nueva York: la Estatua de la Libertad, el Puente de Brooklyn y Coney Island. La Quinta Avenida y el Parque Central no constituyen la atención principal de ninguna pieza periodística, pero su presencia se reitera frecuentemente en las *Escenas norteamericanas* como referencia o contexto de los acontecimientos que aborda.

No es menos cierto que cada uno de los objetos mencionados de manera independiente resume sucesos que marcaron una etapa o resultan símbolos no solo para Estados Unidos y que los aciertos del autor en esos discursos han sido enumerados y analizados por numerosos e importantes críticos<sup>1</sup> desde varias latitudes. Pero estas creaciones, además, son portadoras de temas “culminantes y durables, y de valor humano”<sup>2</sup>, tal y como diría el propio Martí al expresar su criterio de selección al privilegiar unas crónicas sobre otras.

Me he preguntado, entonces, si una de las razones por las cuales los lectores contemporáneos asisten una y otra vez al encuentro con las *Escenas norteamericanas* de José Martí, es por lo

atractivo que resulta el relato que brinda cada una sobre el suceso distintivo que encierra o, dicho de otra manera, por los múltiples relatos que hay en ellas.

La Quinta Avenida, el Parque Central, Coney Island, el Puente de Brooklyn, la Estatua de la Libertad son los cinco puntos neoyorkinos que, a lo largo de la década del ochenta, Martí menciona y analiza. Y ellos se encuentran entre los señalados un siglo después por Marshal Berman en su [...] libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, al escribir sobre “las estructuras más impresionantes de la ciudad que fueron planificadas específicamente como expresiones simbólicas de la modernidad (Berman, 1991, como se citó en Juan, 1997: 224).

Las estructuras que protagonizan estas crónicas martianas representan, además, el orgullo de los ciudadanos estadounidenses por lo que cada una de ellas significa para el país, el continente y el mundo; pero también, alrededor de algunas de ellas se organiza buena parte de la vida en la urbe, precisamente, por la localización geográfica y arquitectónica tan privilegiada que poseen. Las crónicas que Martí escribe sobre tres de estos símbolos —que constituyen elementos identitarios de la nación— forman un conjunto de marcado interés para el estudio de las dotes de narrador de su autor.

Cierto es que estas manifestaciones de escultura monumental, arquitectura urbana e ingeniería civil, incentivan continuamente la atención

<sup>1</sup> Julio Ramos, Susana Rotker, Ivan Schulman, Gail y Gerardo Martín, Pedro Pablo Rodríguez y Roberto Fernández Retamar, entre otros.

<sup>2</sup> Ver la carta a Gonzalo de Quesada, el 1ro de abril 1895, en Martí, José. (1975). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales e Instituto Cubano del libro. En adelante se citará esta edición como OC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos: OC, XX: 479.

martiana. Son monumentos que no cesan de generarle sensaciones y emociones múltiples y esos horizontes están en el epicentro de estas crónicas; pero es la que dedica a la inauguración de la Estatua de la Libertad (“Fiestas de la Estatua de la Libertad”) una de las ocasiones en las cuales el entusiasmo narrativo del periodista se desborda por múltiples razones: la significación intrínseca de esta pieza, no solo como obra de arte sino también como símbolo, es decir, por lo que reviste en sí misma para él y para muchos otros exiliados: “¿No es este pueblo, a pesar de su rudeza, la casa hospitalaria de los oprimidos? [...] y todos estos infelices, irlandeses, polacos, italianos, bohemios, alemanes, redimidos de la opresión o la miseria, celebran el monumento de la libertad porque en él les parece que se levantan y recobran a sí propios” (OC, XI: 104); por eso no escatima en reflexiones profundas a lo largo de la crónica en torno a la libertad.

El conflicto en que se debate el autor como exiliado y que se transparenta a lo largo del discurso, se esboza desde el segundo párrafo de la crónica y encierra la verdadera razón de su profunda identificación con la escultura monumental: “Del fango de las calles quisiera hacerse el miserable que vive sin libertad la vestidura que le asienta. Los que te tienen, oh libertad, no te conocen. Los que no te tienen no deben hablar de ti, sino conquistarte” (OC, XI: 99).

La empatía que el periodista establece con el núcleo noticioso seleccionado no es solo como exiliado y creador, sino también como luchador por la independencia de su patria y

eso le provoca denominar el acontecimiento como “la fiesta de la libertad”. Al decir de Ivan Schulman: “El sentimiento de un vacío alterna con la celebración, como si la obra colosal de Bartholdi le hiciera recordar al cronista no sólo la carencia personal de la libertad patria, sino su frustrado deseo de dedicarse a su conquista, aun a expensas del sacrificio de su vida” (1986: 127). Por estas razones, la naturaleza dual de la crónica —como género periodístico— que permite narrar y reflexionar simultáneamente, le resulta afín para expresar sus amplios intereses. Puede corroborarse entonces que desde la enunciación del propio sumario de esta crónica hay una idea evidente de progresión de acción:

#### FIESTAS DE LA ESTATUA DE LA LIBERTAD

Breve invocación. —Admirable aspecto de Nueva York en la mañana del 23 de octubre. —Los preparativos de la parada. —El escultor Bartholdi. —Aparición de la Estatua. —El fragor de los saludos. —Imponente escena. —La plegaria del sacerdote. —Cleveland y su discurso. —La bendición del obispo. — ¡Adiós, mi único amor! (OC, XI: 108).

Es verdad que aparecen pocos verbos que expresen acción o movimiento, pero sí aparecen desglosados de manera causal los motivos que serán desarrollados más adelante, es decir, los que estructurarán su discurso, y desde ese mismo mensaje inicial, hay una impresión de introducción (“Breve invocación”) y finalmente (“Adiós, mi único amor”) un marcado desenlace o cierre. Es decir, que esta será la presentación

de un acontecimiento que constituye una unidad autónoma en sí misma con un volumen importante de información que constituye el cuerpo de su mensaje y que estará organizado tanto el orden real de lo ocurrido como a partir de aquellos asuntos y pinceladas que deben ser conocidos por los lectores, aunque constituyan saltos temporales o retrospectivas.

Así que desde la lectura de este inicio, se sabe que abordará un acontecimiento que posee diferentes etapas, que se detendrá en ellas de manera escalonada y que cada una representa, evidentemente, una acción comunicada a través de estos mensajes que encierran la idea de movimiento o que refieren futuros pasajes donde lo habrá necesariamente: es decir, en el sumario está la esencia de las diferentes secciones que integran la crónica. Si continuamos analizando la estructura externa de esta crónica como la de un relato, se comprueba que sus once secciones están muy bien definidas y que la primera y la última significan la presentación y el final del gran acto organizado en Nueva York para la inauguración de la Estatua de la Libertad. La tendencia a la fragmentación —bien evidente en esta pieza martiana— ha sido apuntada por Susana Rotker como una característica de la crónica modernista (1992: 255).

Una vez concluido el sumario comienza la narración refiriéndose a la imagen que mostraba la ciudad en los minutos previos al comienzo de la ceremonia. Le continúa una retrospectiva sobre los vínculos históricos que unen a Estados Unidos y Francia y en la que se expresa cómo y

por qué surge la idea de donar la Estatua de un país a otro. Entonces, se reanuda la narración al especificar lo que está sucediendo en la ciudad con la intención de brindar una imagen integral y abarcadora de cómo Nueva York la ciudad se engalana, se moviliza y se manifiesta ante el trascendente acontecimiento a partir del comportamiento de cada uno de los sectores sociales, incluyendo, por supuesto, la gran masa de emigrados de numerosas regiones del planeta que viven desde esa época en la gran urbe.

Sedibujaensudiscurso, además, la multitudinaria recepción urbana que generó la bienvenida a la Estatua, la descripción y comparación de esta con todos los monumentos conocidos de la Antigüedad y la presentación de los oradores que intervienen en la inauguración hasta el instante en que “creyeron llegada la hora de descorrer, como estaba previsto, el pabellón que cubría el rostro de la Estatua” (OC, XI: 113) y el regreso en barco de los asistentes a sus lugares de origen.

El lector puede hallar en el discurso expresiones de continuidad narrativa: “sigamos, sigamos por las calles a la muchedumbre que de todas partes acude y las llena” (OC, XI: 102), con el objetivo de unificar secciones de diferente naturaleza que bien pueden ser retrospectivas históricas o biográficas que complementan y matizan al acontecimiento principal —que es el acto en que se devela la Estatua— de manera que todos formen parte orgánica de la pieza.

Asimismo, el texto que se analiza transparenta un entusiasmo narrativo que el autor no puede

permitirse en las crónicas en las que aborda asuntos políticos, el cual se expresa a través de numerosas aristas como la utilización de frases grandilocuentes: “La emoción era gigante. El movimiento tenía algo de cordillera de montañas. En las calles no se veía punto vacío” (OC, XI: 100); y superlativas, que logren transmitir la grandeza del acontecimiento: “Gemía bajo su carga de transeúntes el puente de Brooklyn” (OC, XI: 100). Es una enorme secuencia que bien pudiera citarse completa por lo significativa que resulta. Aunque realmente no deja de ser un acontecimiento multitudinario, el periodista narrador no pierde oportunidad alguna para reparar en múltiples rasgos identitarios de la ciudad de Nueva York en esa etapa y multiplicados en la contemporaneidad, como es su heterogeneidad étnica, al afirmar que “Todas las lenguas acuden a la ceremonia” (OC, XI: 102): una frase de sentido metonímico para sintetizar la gran variedad y amplitud de orígenes en los asistentes (periodistas, exiliados, turistas, el pueblo) que acudieron para reportar o, simplemente, disfrutar el nacimiento de la monumental escultura donada por los franceses a propósito de los cien años de la independencia de los Estados Unidos de Inglaterra.

Este es un hecho social aglutinador y de participación colectiva que genera una emoción total en la urbe, compartida y expresada a su vez por todos los sectores sociales: “Vedlos: ¡todos revelan una alegría de resucitados!” (OC, XI: 104) y en la narración martiana hay una preocupación mantenida en resaltar la representatividad del

público que acude a brindarle la bienvenida a la Estatua: “Las tribunas de pino embanderadas esperan, en el camino de la procesión, al Presidente de la República, a los delegados de Francia, al cuerpo diplomático, a los gobernantes de Estado, a los generales del ejército” (OC, XI: 102). Y por otro lado “en el gentío que a paso alegre llenaba las calles no había cosa más bella, ni los trabajadores olvidados de sus penas, ni las mujeres, ni los niños, que los viejos venidos del campo, con su corbatín y su gabán flotante” (OC, XI: 100), es decir, hombres naturales colmados de nobleza y erguidos por su dignidad.

Ya desde mucho antes, cuando la Estatua estaba aún en la etapa de proyecto, se había convocado a importantes y reconocidos intelectuales norteamericanos, pues se realizaron numerosos esfuerzos encaminados a recaudar fondos. Sobre este particular, Ivan Schulman expresa que “en 1883, como parte de esta campaña económica, se formó el Bartholdi Statue Pedestal Art Loan Exhibition. Los miembros de este comité pidieron a varios autores famosos del país que escribieran algo sobre la Estatua, y que luego donaran el manuscrito al comité que organizaba una subasta literaria con los manuscritos. Ofrecieron su colaboración autores de la talla de Longfellow, Whitman y Mark Twain” (1986: 125).

Es notable que las imágenes utilizadas en esta crónica, cuyo núcleo es una escultura monumental, son eminentemente líricas si se le compara con las empleadas en aquellas de índole política. Sin olvidar, por supuesto, que

es un poeta el que está haciendo periodismo. Por ejemplo, para describir el movimiento incesante en la ciudad se detiene en que: “los vapores mismos, orlados de banderas, parecían guirnaldas, y sonreían, cuchicheaban, se movían alegres y precipitados, como las niñas que hacen de testigos en las bodas” (OC, XI: 108-109). Este es un rasgo común a todas las piezas de esta colección.

Para la redacción de esta crónica, necesariamente, Martí debió nutrirse de otras fuentes periodísticas que reportaron el suceso porque esa mirada omnisciente, abarcadora e integral de lo que estaba sucediendo en varios espacios, simultáneamente, resulta difícil ser captada por un solo testigo. Esa perspectiva en que se sitúa el narrador para relatar lo que sucede en las dos islas: Manhattan y Bedloe (donde iba a ser develada la Estatua), las imágenes de la bahía de Nueva York, la tribuna situada en la Plaza de Madison, el desfile, el movimiento popular en toda la isla y las ciudades vecinas, es imposible de ser atrapada por un solo observador a la vez. Es una mirada desde múltiples y diferentes perspectivas y ángulos: frontal, aérea, particular. Es como un lente capaz de graduarse y tomar planos generales, parciales, específicos y detalles personales. Es lo que Susana Rotker define como “la visión de lo múltiple” al continuar caracterizando la crónica modernista. Por su parte, Fina García Marruz, al comentar atinadamente este rasgo de la crónica martiana, afirma lo siguiente: “Lenguaje anticipadamente cinematográfico, lo vemos utilizar técnicas de flash-back, dar, como decía, aire de presente a lo pasado, simultanear imágenes,

como si quisiera con ello dar esa totalidad que lo sucesivo parece hurtarnos con su fuerza. La asociación vertiginosa funde felizmente los polos más distantes” (1995: 179).

Resulta útil detenernos en un detalle, la Estatua se inaugura el 28 de octubre de 1886, la fecha de la crónica es del 29 de octubre, es decir, al día siguiente del gran acto que encierra en su crónica y se publica el 1.º de enero de 1887 en el periódico *La Nación* de Buenos Aires. En este caso específico ¿cómo pudo Martí tener toda la información de lo que sucedió simultáneamente en espacios distintos de Nueva York, o sea, poder narrar la ceremonia completa si esta se efectuó de manera concatenada en lugares diferentes y distantes? Es posible que en la prensa desde los días anteriores se ofrecieran detalles de la ceremonia y de todos los preparativos que se estaban realizando para su mayor esplendor. Y que todo este arsenal lo haya utilizado para una reconstrucción de los hechos porque esta es una narración desde una perspectiva aérea. Su crónica está fechada el día 29, es decir, tuvo tiempo —aunque, ciertamente, poco— para consultar las diversas publicaciones con el reporte de la inauguración en sus espacios múltiples. Pero el proceso de lectura, reconstrucción de la información y escritura fue, sin lugar a dudas, muy veloz para enviar al día siguiente la carta con destino al cono sur.

La estrategia del autor previa a su escritura, corrobora entonces que “de manera característica, el relato no se limita a conectar temporalmente diversos acontecimientos, aunque algunos relatos pueden hacer simplemente eso. Ello

también muestra que algunos acontecimientos se combinan formando acontecimientos mayores o se dividen en acontecimientos menores y la narratividad se deriva, en parte, del totalizar y el destotalizar, del construir y el deconstruir, del hacer sumas y el deshacerlas, del contar, el recontar, el descontar y el dar cuenta” (Prince, 1982: 31).


Otro rasgo distintivo del discurso de las *Escenas* —que apunta a profundizar su grado de sugerencia narrativa— radica en las continuas referencias a motivos de la antigüedad clásica y grecolatina. Emergen en esta crónica cuando le dedica una extensa sección a la descripción y comparación de la Estatua:

Parecía viva: el humo de los vapores la envolvía: una vaga claridad la coronaba: ¡era en verdad como un altar, con los vapores arrodillados a sus pies! ¡Ni el Apolo de Rodas, con la urna de fuego sobre su cabeza y la saeta de la luz en la mano fue más alto! Ni el Júpiter de Fidias, todo de oro y marfil, hijo del tiempo en que aún eran mujeres los hombres. Ni la Estatua de Summat de los hindúes, incrustada, como su fantasía, de piedras preciosas. Ni las dos Estatuas sedentes de Tebas, cautivas como el alma del desierto en sus pedestales tallados. Ni los cuatro colosos que defienden, en la boca de la tierra, el templo de Ipsambul” (OC, XI: 109).

Al ser develada la Estatua, Martí la compara con todos los monumentos más importantes que habían sido erigidos en la humanidad desde la

cultura grecolatina hasta su tiempo, resaltando la supremacía y superioridad de esta. La reflexión enriquece el alcance de lo narrado en esa dimensión que le brinda al hacerlo trascendente o compararlo con otros acontecimientos o momentos de la Antigüedad. Y no es casual porque esa cultura representa —a su modo de ver— un referente obligado, por su excelencia, por su perfección. Significa lo más respetado, lo más elevado, el *summum* de las posibilidades y potencialidades creativas y constructivas del hombre sobre la naturaleza, lo inalcanzable, lo sublime, lo superior. Esta es una idea que aparece como elemento unificador en esta colección de crónicas dedicadas a los símbolos de la modernidad citadina. Por ejemplo, sobre el Puente de Brooklyn expresó que: “El día 24 de mayo de 1883 se abrió al público tendido firmemente entre sus dos torres, que parecen pirámides egipcias adelgazadas, este puente de cinco anchas vías por donde hoy se precipitan, amontonados y jadeantes, cien mil hombres del alba a la medianoche” (OC, IX: 423). Son frecuentes estas construcciones y referencias en la obra martiana. El universo político, histórico y cultural sintetizado en Martí, brota sin cesar. A esta reiterada intertextualidad a partir de “elementos cristalizados de la cultura canónica que precisamente era desplazada por la modernización” es a lo que Julio Ramos denomina *citas* del “Libro de la Cultura” (Ramos, 1989: 163).

Martí al presentar la gran fiesta de inauguración de la Estatua va narrando y reflexionando sobre su trascendencia social, cultural y política. La amplitud de sus intereses culturales —presente

de manera ineludible a cada instante, como es conocido— aumenta ostensiblemente la narratividad del texto. Súmese a ello, la celeridad con que están organizadas y presentadas las diferentes secciones y la progresión de una a otra —a pesar de ser esta una crónica extensa— lo cual está condicionado por la rapidez del *tempo* en las *Escenas* y que se debe, a su vez, a la coherencia con que aborda los acontecimientos desde diferentes formas: los describe, los narra, los valora, y las transiciones entre estas facetas son tan armónicas o están imbricadas de tal manera que se conjugan en el mismo discurso generando múltiples complejidades si se pretenden deslindar. Esta crónica posee, entonces, suficientes elementos que acercan su discurso al de un relato lo cual corrobora las habilidades narrativas de José Martí, presentes en buena parte de sus crónicas periodísticas, rasgo esencial para considerar esta pieza como parte de un sistema narrativo en la obra literaria de José Martí. 

## Bibliografía

- Berman, Marshal. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Editorial Siglo XXI.
- García Marruz, Fina. (1995). “El tiempo en la crónica norteamericana de José Martí”, en *Temas martianos* (tercera serie). La Habana: Centro de Estudios Martianos y Ediciones Artex. La Habana, 1995.
- Martí, José. (1975). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales e Instituto Cubano del Libro.
- Prince, Gerald. (1982). *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Ramos, Julio. (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rotker, Susana. (1992). *Fundación de una escritura: Las crónicas de José Martí*. La Habana: Casa de las Américas.
- Schulman, Ivan. (1986). “Terrible es, libertad, hablar de ti para el que no te tiene: la visión histórica de Martí, Lazarus y Bartholdi”. En *Estudios de Ciencias y Letras. Revista de la Universidad Católica del Uruguay “Dámaso Antonio Larrañaga”*, (12-13), pp. 121-128.

# En busca de “la república equitativa y libre en las Antillas”\*

---

José A. Bedia Pulido

*Fecha de recepción:* 18/06/2020

*Fecha de aceptación:* 25/06/2020

## *Resumen*

José Martí intenta fundar en Cuba una república que garantice la libertad y democracia. Sabe que el intento redentor en las Antillas, con sus barreras geográficas y culturales, complejiza la obra nacional-republicana. El Partido Revolucionario Cubano procura esa unidad. Aquel esfuerzo otea un futuro de justicia y declara sus esencias: primero los hombres libres en su voluntad, luego la multiplicación de ese efecto a escala social.

## *Palabras clave*

José Martí, Partido Revolucionario Cubano, igualdad, justicia, Antillas.

## *Abstract*

José Martí tries to found in Cuba a republic that guarantees freedom and democracy. He knows that the redemptive attempt in the Antilles, with its geographical and cultural barriers, complicates the national-republican work. The Cuban Revolutionary Party seeks that unity. That effort looks at a future of justice and declares its essences: first men free in their will, then the multiplication of that effect on a social scale.

## *Keywords*

Jose Marti, Cuban Revolutionary Party, equality, justice, Antilles.

---

\*“Carta de un español”, en Martí, José. (1995). *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. En adelante se citará esta edición como OC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos: OC, IV: 412.

Principia el siglo XIX y los cánones políticos occidentales establecen que el hombre moderno (encarnación del progreso) tiene la responsabilidad de instaurar el régimen de la libertad, la igualdad y la propiedad, la república moderna. Se pugna por un gobierno defensor de la razón y la ley, baluarte del respeto de todos ante esa ley prescrita. Esos horizontes abren el camino ideológico de la independencia continental en América Latina, en los albores del siglo XIX, y a fines de 1891 el antillano José Martí los esgrime cuando proyecta un futuro comprometido “con todos y para el bien de todos” (OC, IV: 279).

América Latina acoge los presupuestos republicanos, modernos. Resulta halagüeño, luego de tres siglos de despotismo colonial, instaurar un sistema político asentado sobre el imperio de la ley. Aunque muchos combatieron en pos de la igualdad para frenar los abusos de poder y hacer valer los derechos fundamentales y las libertades civiles de los ciudadanos, llegaron la independencia y las repúblicas, pero no así la democracia.

De hecho ambos conceptos, tan acoplados en el discurso político, se erigen sobre principios distintos: república es gobierno de la ley, mientras que democracia es gobierno del pueblo. Entonces, tomar un camino u otro no se traduce en iguales resultados; no obstante, frente a las rígidas concepciones culturales y religiosas sostenidas por la corona, los presupuestos republicanos sobre la libertad de pensamiento, conciencia, cultos, la promulgación de libertades de reunión, asociación prensa y discurso daban forma idíli-

ca al gobierno republicano, se tomaba la ley por bandera y se levantaron las repúblicas latinoamericanas atentas a:

Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, que expresa “La libertad es el derecho a hacer todo lo que la ley permite”. A Rousseau en *El contrato social*, al señalar: “La libertad significa obediencia a la ley que nos prescribimos a nosotros mismos”, a Benjamín Constant [que] en *La libertad antigua y moderna* puntualiza cuando refrenda: “La libertad moderna es el disfrute pacífico de independencia individual o privada” (Bobbio, 1994: 23).

Se cobijaron y combinaron la retórica de los idiomas de la economía, la historia y la sociología con los de la política y el utilitarismo. Vestían los caracteres singulares de su momento con ropajes ajenos. Las repúblicas erigidas garantizaron la libertad política del ciudadano frente a cualquier intento autocrático; tomaron como base la igualdad ante la ley: todo parecía ideal. Sin embargo, ese logro carente de equivalencia material, se trocó en inicuos resultados cuando apenas se alcanzaba la igualdad de trato jurídico.

La realidad, heredera de tres siglos de colonia y de las más abruptas disparidades sociales, entronizó el triunfo de comerciantes y latifundistas, los únicos beneficiarios del *laissez faire*, la movilidad de la tierra, los bajos impuestos y el librecambio. Una nueva casta se alzó sobre las masas como los indudables vencedores de las gestas independentistas. Se olvidó el proyecto social de la

empresa. La contradicción trajo a escena a una oleada de liberales que, imbuidos de ideales europeos, siguieron aún más las pautas foráneas. A partir del medio siglo triunfaron, pero legislaban en América atentos a problemas de otras latitudes, y “aún cuando se soñaba con París, de hecho se seguía viviendo en Buenos Aires, como en los Andes, la tradición colonial (...) Las dictaduras (...) fueron surgiendo ante el fracaso” (Prat et al., 1989: 30).

Si los gobiernos conservadores olvidaron su compromiso social, los liberales relegaron la realidad interna que tenida a menos comienza a visibilizar el resquebrajamiento de los paradigmas sociales republicanos. El individualismo quebraba el orden; la anarquía descomponía los proyectos integracionistas hemisféricos. A lo interno emerge el caos social, administrativo, la militarización y el despotismo; se patentiza el estancamiento económico.

Comienza a resultar indispensable una redefinición teórica que reubique al sector popular condenado a una posición subalterna en las repúblicas establecidas, que en la práctica defraudan a quienes habían soñado con una solución democrática. En las Antillas todo ese panorama político-social resulta más complejo: estancaba la mar, las barreras idiomáticas y socio-culturales resultados de las diferentes metrópolis actuantes, escindían los sectores poblacionales; las distintas historias resquebrajan una identificación en un espacio concreto.

La independencia de Haití enrareció más esa diversidad luego de la invasión de Jean-Pierre

Boyer al oriente de la isla. En las Antillas hispanohablantes, con mayor asociación, grandes eran las diferencias económico-sociales. Aun así, resulta apreciable que los precursores de la independencia cubanos y puertorriqueños postulen la integración de ambas islas mediante una idea de estirpe bolivariana: la confederación. Ese tipo de alianza debía servir para sumar fuerza a las menguadas opciones insulares. Fue ese un sello del pensamiento antillanista que comienza a exhibir sus premisas ideológicas en la sexta década del siglo. Emilio Cordero Michel ha apuntado que tales ideas se hallan en el movimiento restaurador dominicano (2003).

Sin embargo, de las dos últimas colonias españolas en el Caribe podemos decir que también se originaron en los trabajos de la Junta Republicana de Cuba y Puerto Rico, la cual, en su declaración de principios, subrayó: “es nuestro deber poner en ejercicio los medios que estén a nuestro alcance para separar a Cuba y Puerto Rico de la dominación española (...) // para volver a reunir en una masa los hijos de aquellas dos islas (...) // Hemos resuelto formar una sociedad (...) que tendrá por objeto la independencia de las dos islas hermanas”<sup>1</sup>.

Uno de sus grandes valedores, Ramón Emeterio Betances, al estallido independentista en la mayor de las Antillas, plantea: “Borinquén llama a sus hijos a la conquista de su libertad (...) // entremos con Cuba, enlazadas las dos banderas de la

<sup>1</sup> “Actas de la Sociedad Republicana de Cuba y Puerto Rico, no. 1.” Citado por Ada Suárez en *ob. cit.*, 1988. p. 82. ¿Cuál es la obra citada de Ada Suárez?

revolución, en el concierto de los pueblos libres”<sup>2</sup>. Fueron múltiples los argumentos ofrecidos para sobreponerse a toda escisión entre las islas, y a la sazón, Eugenio María de Hostos llega a esgrimir una serie de símbolos geológicos, étnicos, culturales e históricos que lo llevan a concluir que “no hay en el mundo (...) pueblos más ligados (...) que las Antillas. Secundemos, pues, (...) la obra de la naturaleza; liguémonos a quien ella nos liga” (2000: 66). Pero el llamado a la integración no resultó en la década de 1870, ni tampoco la independencia.

Había que continuar batallando. Cuando José Martí llama a la libertad en sus labores como Delegado del Partido Revolucionario Cubano, conoce aquella historia y busca su rescate, sin calco. No improvisó: los pilares fundamentales de su republicanismo se asientan en principios aristotélicos, en la división de poderes de Montesquieu, en ideales republicanos de participación política activa de los ciudadanos y en la representación de todas las clases sociales. Estimó que los fines supremos del buen gobierno eran libertad, igualdad, justicia y bien común, la realización plena del hombre. Sin embargo, ese acervo lo emplea en articular un discurso nuevo, al rescate de “la voluntad y con los recursos de los cubanos y puertorriqueños (...) en acuerdo con las condiciones y necesidades actuales de las Islas, y su constitución republicana venidera” (OC, I: 315).

---


<sup>2</sup> Ramón Emeterio Betances: “Proclama”, [1868] en: Ramón E. Betances Haroldo Dilla y Emilio Godínez: *ob. cit.*, 1983, pp. 79-80. ¿Cuál es la obra citada de Betances y Godínez? Los autores de esta selección brindan la fecha de esta carta como aproximada, por lo que ella expresa. Asumo este criterio, pues evidencia un contexto ulterior al alzamiento de Lares.

Para Martí, la obra de unidad antillana es voluntaria. El esfuerzo de justicia en aras de una república otea el futuro, de ahí que declare sus esencias: primero los hombres libres en su voluntad, luego la multiplicación de ese efecto a escala social, en concordancia con las exigencias de las islas. Se dispone a construir el entramado psicológico de tales preceptos en los hombres afiliados a una organización para el hermanamiento y la emancipación de ambas islas: al Partido Revolucionario Cubano. La organización, a su vez, debe hallar la vía de educar en democracia.

Las Antillas independientes no deben repetir la historia de tierra firme sino contenerla; han de establecer sobre la identidad latinoamericana los esfuerzos conjuntos, sortear los escollos y “desviar del frenesí político y librar de toda suerte de tiranía la patria cuya salvación está en la justicia práctica de sus leyes” (OC, I: 437). Sus ideas de gobierno republicano parten de la suma de voces, pues “la unidad de pensamiento (...) de ningún modo quiere decir la servidumbre de la opinión” (OC, I: 424). Solícito de voluntades, trabaja en un proyecto de espíritu y métodos democráticos, que busca la libertad y proyecta una guerra necesaria.

Para alcanzar sus objetivos (el establecimiento de una república nueva donde prime la dignidad humana), objeta “el espíritu autoritario y la composición burocrática de la colonia” (OC, I: 279). Su meta, la redención humana, va más allá de un esquema político; por tal razón, para alcanzarla tiene que preparar a los que han de encarar sobre sus

hombres el reto, a los cubanos y puertorriqueños del Partido Revolucionario, que no es más que una “(...) organización revolucionaria de espíritu y métodos democráticos, [para] el establecimiento de una república donde todo ciudadano (...) pueda gozar, en el trabajo y en la paz, de su derecho entero de hombre” (OC, II: 139).

En su campaña no propone sólo el derrocamiento colonial, lo cual podría quedar en lo circunstancial, sino que Martí postula una república que no escinde a su pueblo, que no yerre en teoría; en ella se deben recoger los palpables frutos de la lucha: “El pensamiento se ha de ver en las obras. El hombre ha de escribir con las obras. El hombre sólo cree en las obras” (OC, I: 424). Cerraba el siglo cuando el Apóstol formuló aquel arranque de orden y pensamiento luego de tanto brío revolucionario malgastado.<sup>3</sup> Las Antillas, suerte de colección de elementos, diversos sólo son posibles de agrupar en una obra justa, donde el pueblo, verdadero líder de la revolución, erija una república de respeto a la dignidad plena del hombre a fin de que esos individuos reunidos creen ese “pueblo nuevo de cultura y virtud, de mentes libres y manos creadoras” (OC, III: 140). 

## Bibliografía

Bobbio, Norberto (1994). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cordero, Emilio. (2003). “República Dominicana, cuna del antillanismo”, en *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* (71), pp. 225-236.

Hostos, Eugenio (2000). *Obras Completas Edición Crítica*. Epistolario. Volumen 3, tomo I. San Juan: Instituto de Estudios Hostosianos y Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Martí, José. (1995). *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Prat, José; Rodríguez, Teresa; Gómez, José Luis; Ferrera, Antonio; Ortiz, Eduardo; Maldonado, Manuel; Gómez, Raúl; Cerutti, Horacio; Negrín, Olegario; Ossenbach, Gabriela y Albares, Roberto. (1989). *El Krausismo y su influencia en América Latina*. España: Fundación Friedrich Ebert.

<sup>3</sup> En un discurso conmemorativo del arranque inicial de 1868, Martí advertía: “Las manos nos duelen de sujetar aquí el valor inoportuno”. Enfatiza su rompimiento con aquellas nocivas prácticas. Había que ordenar, que hacer una guerra desde el pensamiento. “Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868”, Masonic Temple, Nueva York, 1887 (OC, IV: 221-222).

# “Dolor infinito”: del *Presidio Político* a la Filosofía de Relación

---

Rodrigo Leopoldino Cavalcanti

*Fecha de recepción:* 30/05/2020

*Fecha de aceptación:* 12/07/2020

## *Resumen*

Más allá de la denuncia, y junto con ella, *El Presidio Político en Cuba* expresa una ruptura. A partir del estudio del texto desde una perspectiva filosófica, se pretende demostrar los gérmenes de una “episteme de la relación” que alcanzará un desenlace conceptual en el ensayo *Nuestra América*, veinte años más tarde. En el *Presidio...* está ya la concepción del pensamiento que todo ve y opera en relación.

## *Palabras clave:*

José Martí, epistemología, Presidio Político, nuestra América, descolonización.

## *Abstract*

Beyond the complaint, and together with it, *The Political Prison in Cuba* expresses a rupture. From the study of the text from a philosophical perspective, it is intended to demonstrate the germs of an “episteme of the relationship” that will reach a conceptual outcome in the essay *Our America*, twenty years later. In the *Presidio ...* there is already the conception of thought that sees everything and operates in relation.

## *Keywords*

Jose Martí, epistemology, Political Prison, our America, decolonization.

El texto que ahora se presenta pretende colaborar con el debate acerca de la episteme martiana. Más, propone para el debate ensayar que el contenido del propio pensamiento martiano está presupuesto en la realidad en que se origina e inserta, y que a partir de él se da un “modo” de conocer, creando una racionalidad que relaciona varios elementos existentes, y distintos, sin que sea posible distinguir de la ética como principio.

Se tiene conocimiento que Martí fue exiliado en España, luego de estar un tiempo apresado en Cuba por su labor revolucionaria. En la metrópoli peninsular estudió Filosofía y se graduó, en 1874, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Sin embargo, no es nuestra intención detenernos en las consideraciones en torno a si Martí es o no filósofo (como se concibe por la modernidad), lo cual es un tema ampliamente debatido<sup>1</sup>; y tampoco buscamos detenernos en la especialidad del pensamiento político, sino ubicarlo en el debate contemporáneo en torno a los presupuestos del conocimiento como crítica de una episteme liberadora.

De esta manera, aclarado el marco en que se moverá el análisis de la crítica martiana, el objetivo primero de las reflexiones aquí desarrolladas será ubicar al *pensador* José Martí en el terreno

de lo que él mismo predicó: la necesidad urgente de “pensar con cabeza propia”. No obstante, el acto de pensar no significa encerrarse en una trinchera ontológica, cuya consecuencia es la negación que suprime al otro, sus formas de vida y que no acepta la distinción filosófico-cultural más que evidente de la raza humana, sino enfatizar una racionalidad que considere también la afectividad como expresión de la memoria y como elemento de lo político-económico en el intercambio entre los pueblos. Martí murió combatiendo las concepciones exclusivistas que trazan aún en nuestros días fronteras irreconciliables, mediadas solamente por la violencia e intereses particularmente hegemónicos, mientras que las formas de vida más radicales luchan por detenerlas al tiempo que construyen otro mundo posible. Luego, intentaremos contribuir con una interpretación de cómo José Martí, desde su vivencia misma, y hoy desde su obra escrita, puede todavía apuntar caminos que contribuyan con tal construcción.

El eje teórico-metodológico se guiará por las reflexiones encontradas en dos importantes libros: *El amor como energía revolucionaria en José Martí* (2006), de la poeta y estudiosa de la obra martiana Fina García Marruz, y *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo* (2008), del investigador social-popular Alejandro Moreno Olmedo. Son estos dos libros los que nos hacen centrar la contribución al debate, lapidando el trazado de su desarrollo, sin pretensiones de agotarlo en estas líneas. Así, los tendremos muy presentes en las reflexiones y en las citas que aquí utilizaremos, las cuales se unirán al propio

<sup>1</sup> Dictinio Díaz en su investigación sobre la recepción del pensamiento martiano, en aras del “problema fundamental de la filosofía”, deja varias sugerencias para estudios posteriores (2001: 301-310). Actualmente se destacan los aportes de Elena Rivas Toll, quien desarrolla un capítulo sobre las influencias de las diversas corrientes filosóficas en el pensamiento de Martí (2008) y de Dalia de Jesús Bencomo, quien analiza la concepción de identidad en José Martí desde la óptica de la filosofía (2010).

texto del Apóstol cubano donde, afirmamos, germina esa racionalidad por él nombrada “Filosofía de relación”, para empezar a desvendar, en nuestros términos, el significado de la episteme martiana y evidenciar la herencia que pudo haber dejado para las luchas de cambio profundo en nuestro continente desde “los pobres de la tierra”. Se pretende estimular la reflexión a partir de esa “filosofía” y tenerla en cuenta para la integración de las comprensiones y sentidos nacidos desde nuestras raíces, como parte del concierto humano que a cada día sufre las consecuencias de la uniformización cultural, moral, económica y ética, impulsadas por unas pocas realidades pretenciosamente superiores que se concentran para impedir nuestra autodeterminación, y que, copiadas ciegamente después de siglos de imposiciones, aparentan no dejar alternativas al proceso de la colonización.

Echaremos mano de la hermenéutica, no como simple interpretación textual, sino para tratar de invocar la historicidad compleja de una vida que, pese haber vivido en una época y por ella ser influenciada, nos deja en sus textos fundadores los elementos vivos de su actuación política que tienen validez hoy día. De la biografía se tendrá claro lo apuntado por Moreno Olmedo: de lo que se trata es del sujeto como “apuesta epistemológica”.

### **Episteme: una definición**

En sus *Apuntes y fragmentos sobre filosofía* (1878)<sup>2</sup>, escritos durante la estancia en Guatema-

---

<sup>2</sup> Ver Martí, José. (1963-1973). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales e Instituto Cubano del Libro. En adelante se citará esta edición como OC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

la, Martí deja sentada su opción por Krause. Así la expresa:

Leibnitz, Platonismo.–

Europedistas, duda.–

Kant. –Idealista platoniano. – Se dedicó a estudiar la elaboración del conocimiento.

En él comienzan dos filosofías: la subjetiva, Fichte; la objetiva y

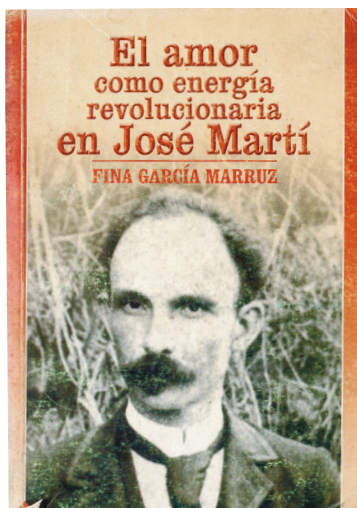
pesimista, Schopenhauer: –

Fichte estudia el hombre en sí, como sujeto de cuanto piensa, y se queda en él.

Schelling ve al hombre análogo a lo que le rodea, y confunde el Sujeto y el Objeto.

Hegel, el grande, los pone en relación y Krause, más grande, los estudia en el Sujeto, en el Objeto, y en la manera subjetiva individual a que la Relación lleva el sujeto que examina al objeto examinado. –Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar Filosofía de relación (OC, XIX: 367).

Aun considerando el individuo en su tiempo histórico, admitiendo toda la influencia del predominio de la perspectiva cultural de la modernidad –que se puede percibir incluso por los términos utilizados como Sujeto, Objeto– la afirmación martiana en los apuntes nos revela la intención de una filosofía capaz de crear y transformar la realidad, y nos conduce a lo que queremos definir como episteme martiana, cuyo producto



Fina García Marruz. *El amor como energía revolucionaria en José Martí*, 2003.

no es simple copia de sistemas de pensamiento ni tampoco posiciones que reduzcan la praxis a concepciones que razonan por exclusiones.

El “yo” –Martí– que afirma haber tenido gran placer al hallar en Krause la filosofía que nombra “Filosofía de relación” es convertido en nuestra “apuesta epistemológica”<sup>3</sup>. Esta concepción de

<sup>3</sup> “Mientras llevaba a cabo este trabajo (el de vivir/investigar en una comunidad popular de Caracas), resonaban constantemente en mis oídos, y me cuestionaban, tres afirmaciones de Ferrarotti en su obra: que la historia de vida ha de verse ‘como contracción auricular de lo social en lo individual, de lo nomotético en lo idiográfico’, que el método biográfico lleva inherente una ‘apuesta –*scommessa*– epistemológica’ y que ‘debemos llevar al corazón mismo del método biográfico los materiales primarios y su subjetividad explosiva’ (...) Pronto comprendí que, para Ferrarotti, la apuesta epistemológica no iba más allá de apostar por el sujeto singular (...). A mí se me plantea una apuesta epistemológica mucho más radical. Sumergirse en la vida total de una comunidad humana (...) genera vivencias y problemas sorprendentes y convulsionantes que obligan a replantearse desde la más profunda entraña lo que uno quizás había cuestionado en teoría y lo que nunca había pensado cuestionar” (Moreno, 2008: 16-17).

individuo es de aquella revelada por Ezequiel Martínez Estrada al afirmar que

el destino personal de Martí es una prolongación del destino familiar, y éste lo es del destino nacional. Los antiguos mitos lo reconocían así. Toda la vida de Martí es epítome de la historia de Cuba; por eso su biografía puede ser leída hermenéuticamente, como mitologema, relato personal de una generación histórica (1967: 43).

La “Filosofía de relación” martiana, cercana a la episteme de la relación<sup>4</sup>, tanto en su forma como en su sentido de concebir el mundo, demuestra su divergencia con la cosmovisión de la ciencia y el pensamiento eurocéntricos dominantes y productores de subjetividades coloniales, aun cuando en pleno fin del siglo XIX, época en que

<sup>4</sup> “La relación en cuanto raíz matricial epistémica, no es un concepto y por lo mismo no se puede hablar de ella con palabras en lógica discursiva. Su lenguaje propio es el de la práctica, el mito y el símbolo. El concepto es la decantación post-hermenéutica del símbolo, pero pertenece a otro orden del conocer (...). De la relación como experiencia fundante del mundo de vida no se puede, pues, hablar en términos conceptuales, pero tampoco se puede dejar de hacerlo. Por eso mismo el decir ha de ser entendido, al mismo tiempo, como desdecir. Sólo el desdecir –por lo menos sobre-entendido– rasga el velo que fabrica el decir conceptual” (Moreno, 2008: 394). “Se trata aquí de plantear la relación misma como entidad primera, no como derivado” (Moreno, 2008: 396). “Ahora bien, cada persona es una relación singular y, en este sentido, en vez de individuo es mejor hablar de *singulo* para señalar la distinción entre personas. La sigularidad de cada persona-relación la hace no diferente sino distinta, otra, con una otredad irreductible a la mismidad a la que son reducidos los individuos. [...] *La otredad surge de la relación*. Mientras vive, la relación estará abierta a infinitas posibilidades, a una amplia multiplicidad de proyectos. Los distintos modos de ser-relación es lo que podemos llamar las relaciones: filiación, pareja, fraternidad, dominación, libertad...” (Moreno, 2008: 403). Para complementar esta compleja definición de episteme de la relación, ver la definición de episteme por el mismo autor citado al final del primer capítulo de este trabajo.

nuestra América vivía los influjos del liberalismo y del positivismo con extremada fuerza, empujadas por el creciente desarrollo económico que alcanzaban entonces los Estados Unidos, Martí apuntaba hacia soluciones que constituían retos para pensar nuestras realidades y necesidades.

De esta suerte la obra martiana aparece como ejercicio de un pensamiento crítico-ético que no repite ni aplica una filosofía determinada porque él mismo es ejercicio vivo de filosofía; es momento fundacional de filosofía porque hace lo que siempre hizo, y lo que siempre hará, quien recrea la filosofía desde su circunstancia, a saber, pensar la realidad y responsabilizarse de ella. [...] y que es por eso por lo que considero que el verdadero valor filosófico de Martí no está en averiguar qué pudo saber de esta o aquella escuela filosófica, sino en descubrir que su praxis de la filosofía contiene un momento fundacional para eso que hoy llamamos “filosofía latinoamericana” (Fornet-Betancourt, 1998: 101)

Seguramente, para recrear la filosofía uno tiene que partir de las circunstancias de la vida misma, de la cotidianidad; sin embargo, lo que el filósofo cubano radicado en Alemania no explicita en el correr del texto es que, además de pensar la realidad y ser responsable por ella, la filosofía específica martiana tiene su fundamento en y desde la *relación*. Martí no solamente está buscando una Filosofía sino está creando Otra.

Para nosotros, el “momento fundacional” de que habla la cita es justo aquel que parte de la *rela-*

*ción* como forma/contenido del saber que permite reinterpretar las distintas escuelas filosóficas dándoles, de esta manera, utilidades que sean adecuadas al lugar de la interpretación, de las condiciones de posibilidad del conocimiento, porque no busca apenas “saber de esta o aquella escuela filosófica”; es, de otro modo, un *relacionarse-con-desde*. En el fondo de lo que llama “Filosofía de relación”, “esa filosofía intermedia”, es la crítica a toda filosofía que no sale de la frontera de sus extremos, es la que permite pensar fuera y más allá del marco, incluyendo la dialéctica moderna, de la episteme/filosofía ontológica de la dominación. Esta *Otra* filosofía está inscrita en el sentido del método analéctico<sup>5</sup> del filósofo de la Liberación Enrique Dussel al proponer la radicalidad del Otro distinto.

Es interesante observar que el Apóstol llega a utilizar el término *relación* para mencionar que así lo hizo “Hegel, el grande”. Sin embargo, hemos de

<sup>5</sup> “El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana*) que el mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad, que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que, confiando en su palabra, obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*: el pasaje de la potencia al acto de ‘lo Mismo’. El método *ana-léctico* es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para ‘servirle’ (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia-léctica*, pero tenía razón Feuerbach al decir que ‘la verdadera dialéctica’ (hay entonces una falsa) parte del diálogo del otro y no del ‘pensador solitario consigo mismo’. La verdadera *dia-léctica* tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica, es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*” (1973, vol. II: 161).

percatarnos que no es el simple hecho de *hacer la relación* entre dos (¿o más?) filósofos, y por ello Krause es “más grande” que Hegel, sino estudiar la filosofía, el pensamiento y no el filósofo estricto, aunque conocer la biografía, para el Maestro, sea importante para conocer las filosofías y darles utilidad en la solución propia ante problemas propios. Martí aplica el conocer desde la *relación* original de su propia realidad para no perderse en las historias íntimas de aquellas realidades que no son nuestras. Recordemos su máxima en el ensayo *Nuestra América* de que “la historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (Martí, 2010: 10).

Luego, en términos epistemológicos, la opción por Krause no es simplemente la opción por su filosofía estricta. Lo que nos interesa aquí es el diseño que se establece cuando el Maestro *explica* la opción: “(...) Krause, más grande, los estudia en el Sujeto, en el Objeto, y en la manera subjetiva individual a que la Relación lleva el sujeto que examina al objeto examinado”. La forma que toma es el indicio de que piensa en relación porque no se detiene y critica en las demás filosofías encarnadas en los respectivos filósofos citados la posición de mantenerse en uno u otro extremo, aunque se les ponga en relación, pero esta relación –la dialéctica, en el caso hegeliano– no extrapola el conocer y deja como consecuencia la no aceptación de otros modos de ser-en-el-conocer.

Queda evidente que la concepción y uso que hace el Maestro de Krause es resultado de su au-

toconía y del modo de conocer a ella correspondiente. Por ello saca de esa, y de todas las otras doctrinas filosóficas, aquello que le sirva a su constructo ético radicado en la nacionalidad cubana y la pone ante el concierto de los pueblos.

Al pensar en y desde la *relación*, Martí nos deja una apertura que, a lo largo de su obra y más allá del lenguaje, se convierte en el *Otro* –el indio, el negro, el mestizo, en fin el distinto–, que es el “nosotros” de nuestra América; es decir, todos aquellos con quienes compartimos los mismo “dolores infinitos”, aunque haga uso de términos característicos de la modernidad eurocéntrica.

En sus mismos *Apuntes* escribirá:

Hay, pues, en Filosofía sujeto que conoce, y que *aislado*<sup>6</sup>, produce la Filosofía subjetiva alemana: objeto conocible, que, *aislado*, produce la Filosofía naturalista moderna; –y medios de conocer.–

Dedúcese que la Filosofía debe estudiar al hombre que observa, los medios con que observa y lo que observa: Filosofía interna, Filosofía externa y Filosofía de relación.– (OC, XIX: 362).

En suma, Martí está pensando desde otra episteme, desde la episteme de la relación y por ello mismo puede proponer las relaciones entre las filosofías que están dentro de un mismo logos, es decir, aquellas que están o aisladas o extremadas, pero que reproducen su propio logos, no fuera y mucho menos abiertas a otras distintas.

<sup>6</sup> Las cursivas son nuestras.

Vamos, en fin, a definir episteme<sup>7</sup>. Según Moreno Olmedo, “en positivo, episteme es *un modo general de conocer*. Por modo no se entiende una forma o figura, una configuración o presentación, sino una *condición*, una clase o una especie-de-ser-el-conocer, un *habitus* de su ser concreto” (2008: 46-47).

En esta línea de sentido, *habitus* es un *hacerse* el conocimiento. Se ha de un modo. El modo y el haberse se implican en forma tal que no es posible distinguirlos. *Son el estar concreto en la realidad* del conocimiento. Es *general* en cuanto in-forma, condiciona, todo el proceso de conocer y, por lo mismo, todos los actos de conocer y los conocimientos producidos en el seno de una cultura propia de toda una sociedad, o de un grupo humano de la misma, si dicha sociedad no está uniformemente constituida (p. 47). [...] Está en el origen productivo de los signos y los juegos de lenguaje. Así cada proposición y cada juego de lenguaje le pertenecen. De la episteme surgen determinados juegos de lenguaje y no otros. Es la condición de posibilidad de los lenguajes. La episteme no se piensa; se piensa en cambio en ella y desde ella. En cierto modo se es pensado por ella, en cuanto el pensamiento por ella está regido (Moreno, 2008: 47).

Con el estudio del texto *El Presidio Político en Cuba*, desde la perspectiva epistemológica/filo-

<sup>7</sup> Esta definición es complementaria de la definición de episteme de la relación.

sófica aquí presentada, se pretende demostrar la existencia de los gérmenes de una “episteme de la relación”, es decir, que está ya plasmada en él el modo y la condición del pensamiento que todo ve y opera en relación, situación básica para “pensar con cabeza propia”.

### **El Presidio Político en Cuba: la palabra siendo la vida**

En nuestra definición de episteme asumimos que el conocimiento nace y se desarrolla en el “estar concreto en la realidad del conocimiento”. La realidad concreta expresada en el folleto *El Presidio Político en Cuba*, publicado en Madrid en 1871 en los inicios del destierro de Martí, es, en principio, la relación entre opresor y oprimido; entre sentimiento y pensamiento. En *El Presidio...* está el principio de sentido –más que la conciencia, pero no sin ella–, de vivir y pensar en esta episteme, que en la consecuencia histórica, razonada y/o sentida, se integra uniendo los distintos elementos con que se relaciona a cada experiencia nueva repensada desde la relación<sup>8</sup>.

“Dolor infinito debía ser el único nombre de estas páginas” (OC, I: 45). Con esta frase arranca Martí la denuncia de los horrores del sistema

<sup>8</sup> Aquí, como ejemplo de esta genealogía martiana, nos servimos del texto de Roberto Fernández Retamar, *Martí y la revelación de Nuestra América*, cuando plantea que en México conoció nuestra América y en Guatemala esta se le es revelada. Dirá que “(...) la primera maduración de la idea martiana de América, aunque preparada y adelantada en tierras de México –cuyas culturas aborígenes, cuya historia, cuya política, cuyos hombres le fueron decisivos–, más que en aquel país, vendría a hacerse realidad en Guatemala, a la que se dirige en 1877, y donde parece trazar un balance inicial de su conocimiento de nuestro continente, de su autoctonía: allí aparecen expresados por él conceptos que lo acompañarán hasta el final de sus días” (2006: 28).

colonial español. Es la expresión del sentimiento consciente. Pero, más allá de la denuncia, y junto con ella, *El Presidio...* expresa una ruptura. Del “dolor infinito” vivido en carne se “libera un espíritu”<sup>9</sup>, y llega a desarrollarse en una concepción de mundo que transforma toda filosofía heredada y crea un modelo nuevo de filosofar.

El sentido que para su formación revolucionaria tiene esta etapa es doble: de una parte, emocionalmente queda vinculado de por vida a la gesta del 68, lo que dará una vibración humana auténtica a su tesis política de la continuidad de la lucha revolucionaria como eje de la nación; de otra parte, la experiencia del presidio le hizo conocer, sin paliativos ni disfraces, la injusticia básica e irremediable del sistema colonial, injusticia que en él, además, resonó hasta planos trascendentes. Diríase que esta experiencia del infierno histórico lo marcó al rojo vivo como a un esclavo de la libertad. Esa marca indeleble lo condujo a Dos Ríos (Vítier, 2010: 13).

De ese vivido brota el saber, la episteme que todo ve y opera en relación; es descripción y análisis que resulta en la explicación y la forma que se reviste su transformadora y creativa opción por Krause; su, en fin, “Filosofía de relación”.

Ahora, por esta episteme, se puede afirmar la superación del odio, una liberación. Diríase que

<sup>9</sup> “Todo *El Presidio Político en Cuba* gira en torno al vencimiento del odio y a la trascendencia de la vida humana, no como ideas de evasión sino como raíces, en él, de la lucha anticolonialista. Allí, encadenado, descubre la libertad del espíritu, la sustancia del bien y el sentido del sufrimiento” (Vítier, 2006: 13).



Alejandro Moreno Olmedo. *El aro y la trama*. Episteme, Modernidad y Pueblo, 2009.

es la relación que le da forma y contenido entre pensar y sentir en la experiencia de la concreta relación entre el opresor y los oprimidos. Pero no es superación extremadamente teórica del odio, sino tal comprensión teórica por lo vivido en el presidio lo anima políticamente, le da el terreno para la otra práctica, integrada también como pensar, para lograr la liberación, es decir, una complementariedad que evoca la relación de los sentimientos con la actividad militante liberadora a partir de la concientización surgida en las llagas.

Dios existe, y si me hacéis alejar de aquí sin arrancar de vosotros la cobarde, la malaventurada indiferencia, dejadme que os desprecie, ya que no puedo odiar a nadie; dejadme que os compadezca en nombre de mi Dios.

Ni os odiaré, ni os maldeciré.

Si yo odiara a alguien, me odiaría por ello a mí mismo.

Si mi Dios maldijera, yo negaría por ello a mi Dios. (OC, I: 45)

Aquí Martí se sabe en su Otredad, su ser distinto del opresor español. Fija de este modo el campo epistemológico de actuación al liberarse de los mecanismos de la colonización *lato sensu*. Cintio Vitier, comparando la postura de Martí con las de Frantz Fanon y Albert Memmi, afirma:

Martí, en cambio, no *reacciona* frente al enemigo, sino que actúa frente y contra él *desde su libertad* [desde su episteme], que en principio puede redimir; de ahí su *mayor eficacia*; es esto lo que le permite *liberarse* del odio, que es el signo de la verdadera colonia. Su planteamiento, radicalmente ético, parte de una *autoctonía del ser*<sup>10</sup>; (...) un hombre libre, dentro de la esclavitud; por lo tanto, un auténtico libertador.

La “autoctonía del ser” es la conciencia de su condición y esta le permite pensar/actuar liberto, en y desde la relación, que nos ofrece siempre una alternativa –ser distinto del colonizador español o no–, este otro lado que en las determinadas circunstancias históricas de esta relación, hasta hoy, borran de nuestros cuerpos colonizados tales memorias porque siempre envesadas, borran nuestros propios sentidos por obra del opresor-en-relación-con-nosotros, imposibilitándonos de sentir lo que se piensa y pensar lo que se siente o de

<sup>10</sup> Ésta cursiva es nuestra.

pensar y sentir simultáneamente dadas las condiciones; es la alternativa, pero manteniendo a cada elección el ideal de lo propio intacto, que es lo que se conoce por la filosofía primera de la ética.

Fina García Marruz, en su excepcional ensayo *El amor como energía revolucionaria en José Martí*, nos reta:

¿A qué recordar su oportuna distinción entre el idealismo filosófico, que profesaban los autonomistas hegelianos a lo Montoro, de su bien distinto y confesado idealismo, que era más bien un espiritualismo revolucionario? ¿A qué recordar que cuándo cree deseable y oportuna una conciliación entre materialismo e idealismo de ninguna manera está pensando en una conciliación teórica imposible sino en una conciliación a los fines de la acción práctica (“el espíritu de conciliación que norma todos los actos de mi vida” (Martí, XXVIII: 326), cuya vigencia, hoy reconocida, en los mismos medios de lucha revolucionaria, todavía sorprende?

Pues sí es verdad que hay una parte del pensamiento martiano en que realmente puede apreciarse un notable desarrollo o variación, hay otros –como es el caso del tema de nuestro estudio– que permanecen inalterables, como podremos comprobar desde El presidio político hasta El Manifiesto de Montecristi, escrito dos meses antes de morir (Marruz, 2003: 13-15)

Lo que para Marruz es el *amor* –el tema de su estudio–, para nosotros es la episteme y Filosofía

de relación “que permanece inalterables, como podemos comprobar desde El presidio político hasta El Manifiesto de Montecristi”.

Y apartándose cada vez más de lo aislado, ocupando y demarcando el espacio por donde puede dar el giro liberador, relacionándose con su azotador y su lógica, afirma: “Odiar y vengarse cabe en un azotador de presidio; cabe en el jefe desventurado que le reprende con acritud si no azota con crueldad; pero no cabe en el alma joven de un presidiario cubano” (OC, I: 57). Pero más allá del que le oprime está Martí observando el comportamiento de aquellos que allí sufren, como él, los males que le demuestra que Cuba toda era un presidio, donde sólo los buenos padecían por serlo. Y elige definitivamente su bando entre los que ‘aman y fundan’, sobre los que ‘odian y destruyen’. “Ha asistido al intolerable martirio de un niño, al ensañamiento ejercido contra un anciano campesino de su patria. Ha visto a un negro esclavo idiotizado por el dolor. Ha visto a un joven que se suicida para no seguir padeciendo tormento. Él mismo es llaga viva y sangra más por dentro que por fuera...” (Marruz, 2003: 26).

Y sigue la descripción y su posición, porque “la pluma escribe con sangre al escribir lo que yo vi; pero la verdad sangrienta es también verdad” (OC, I: 57): Nicolás del Castillo, el anciano “de cabellos canos y ropas manchadas de sangre tenía setenta y seis años”; Lino Figueredo, un niño de doce años, en fin, “Castillo, Lino Figueredo, Delgado, Juan de Dios Socarrás, Ramón Rodríguez Álvarez, el negrito Tomáz y tantos otros, son lágrimas negras que se han filtrado en mi corazón”

(OC, I: 69). Toma para sí desde la relación vivida, piensa en relación con todas las posibilidades humanas delante de situación semejante y asevera: “Presidio, Dios: ideas para mí tan cercanas como el inmenso sufrimiento y el eterno bien. Sufrir es quizás gozar. Sufrir es morir para la torpe vida por nosotros creada, y nacer para la vida de lo bueno, única vida verdadera” (OC, I: 54), dejándonos siempre la alternativa que flota en su episteme de relación sin pretensiones de supresión, antes de prevención y de juntura, de unidad de lo diverso, en las venturas y desventuras de la vida.



Martí en presidio, 28 de agosto de 1870.

## Conclusiones

Es ya rica la bibliografía que destaca el pasaje de José Martí por el presidio político en Cuba como marco de un giro político en su biografía y sus consecuencias. No obstante, el hecho mismo de esta experiencia del Maestro cubano, se quiere en este estudio develar que, junto a lo externo de las llagas, esas marcas indelebles le marcaron igualmente en el pensamiento, en su misma forma de saber e interpretar el mundo colonial de entonces y su desenlace posterior como proyección creadora calcada en la memoria y sentido de nuestros pueblos. Su sentido y lo reflejado de la experiencia abre el camino que lleva hacia una ruptura epistemológica, entendida esta en el sentido expuesto por el investigador social Alejandro Moreno Olmedo.

Pero esa episteme martiana, cuya denominación es, en nuestro trabajo y en términos de racionalidad, sinónimo de lo que el propio Apóstol de nuestra América llamó “Filosofía de relación”, no es necesariamente un saber construido para hacer frente a la dominación de que somos víctimas hasta el día de hoy. Es, antes, una experiencia, para en seguida servirnos de saber y conocimiento alternativos al enfrentamiento, porque relacionado, a la filosofía y la cultura hegemónicas practicantes de la dominación histórica que nos ha tocado hace más de 500 años.


La interpretación de un pensador de la altura de José Martí, que parte de su propia realidad como contenido de su pensamiento y lo demuestra universal, no es tarea sencilla, sin embargo necesaria,

y nuestra colaboración es el resultado del análisis de un pensamiento que siempre valdrá la pena visitar para evitar estancarlo en dogmas estériles y darle utilidad adecuada, especialmente cuando se tiene el compromiso con el legado de su genio creador, y con su profunda obra ética, de esencia propia y por ende antiimperialista y anti-colonialista.

En este sentido, vale recordar nuevamente a Fina García Marruz cuando afirma que

“es lo cierto que a partir de esta experiencia [la del presidio] nos encontramos un cúmulo creciente de textos posteriores en los que reitera de mil modos y en forma casi obsesiva la peligrosidad de acceder al odio, de llevar a la guerra los elementos que la desataron (...), y que esta insistencia en el tema recorra sus discursos revolucionarios, sus artículos da Patria, hasta hallar su plena manifestación en el Manifiesto de Montecristi y en las Circulares de guerra escritas ya en pleno campo de batalla” (2003: 18).

De lo concreto de la vida arranca la actividad revolucionaria incansable del cubano, pues había entendido que luchar era la única forma de mantener las condiciones para hacer seguir la patria viva. Así, es de un tipo de pensamiento que todo ve y opera en relación –en este caso primero una relación entre opresor y oprimido; entre sentimiento y pensamiento, para después complejizar la relación entre los hombres desde sí como naturaleza y cosmos–, condición básica para “pensar con cabeza propia” y así lograr “desatar la América

y desuncir al hombre”, es decir, para poner a América en el lugar que le toca en el concierto mundial y liberar a la humanidad de todo odio que es causa de las injusticias cometidas históricamente, adonde no tendrá lugar las escisiones abstractas entre “razas” o entre “civilización y barbarie”. 

## Bibliografía

- Díaz, Dictinio. (2001). “En los estudios sobre la filosofía en Martí, ¿ha predominado la duda o la certeza?”, en: *Filosofía y sociedad*. La Habana: Editorial Félix Varela, pp. 301-310.
- Dussel, Enrique. (1979). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Fernández Retamar, Roberto. (2006). *Política de Nuestra América: José Martí*. La Habana: Fondo Cultural del ALBA.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (1998). *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Mainz.
- García Marruz, Fina. (2003). *El amor como energía revolucionaria en José Martí*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Martínez Estrada, Ezequiel. (1967). *Martí revolucionario*. La Habana: Casas de las Américas.
- Martí, José. (1963-1973). *Obras completas*. 27 tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales e Instituto Cubano del Libro.
- \_(2010) *Nuestra América. Edición Crítica*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Moreno Olmedo, Alejandro. (2008). *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo*. Miami: Convivium.
- Rivas Toll, Elena. (2008). *Pensamiento filosófico de José Martí: un estudio desde las mediaciones político-axiológicas*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Rodríguez, Dalia de Jesús. (2010). *La identidad como tema en la obra martiana: una lectura desde la filosofía*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Vitier, Cintio. (2006). *Vida y obra del Apóstol José Martí*. La Habana: Ala y Raíz.

# Comparación entre los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos. Aportes para una filosofía anti-imperialista y anti-colonialista

---

Óscar Ponce

*Fecha de recepción:* 14/04/2020

*Fecha de aceptación:* 29/08/2020

## *Resumen:*

El presente ensayo consiste en una comparación entre la noción de patriotismo de José Martí y José Vasconcelos. Tiene como objetivo demostrar que en ambos existe un punto de contacto a través de sus posiciones antiimperialistas, las cuales siguen vigentes para Nuestra América. Se hace un breve bosquejo de la evolución del pensamiento filosófico latinoamericano y enseguida se revisan las nociones de patriotismo que figuran en la producción teórica de los dos pensadores y se concluye puntualizando sus convergencias.

## *Palabras clave:*

patriotismo, antimperialismo, anticolonialismo, colonialidad.

## *Abstract*

This essay consists of a comparison between the notion of patriotism of José Martí and José Vasconcelos. Its objective is to show that in both there is a point of contact through their anti-imperialist positions, which are still valid for Our America. A brief sketch of the evolution of Latin American philosophical thought is made and the notions of patriotism that appear in the theoretical production of the two thinkers are immediately reviewed and it is concluded by specifying their convergences.

## *Keywords*

patriotism, antiimperialism, anticolonialism, coloniality.

En este ensayo se abordarán las ideas de José Martí y José Vasconcelos sobre el patriotismo con el objeto de exponer que, para ambos, la noción de patriotismo fue una forma de antimperialismo y anticolonialismo.

La pertinencia del presente escrito está justificada por la imperiosa necesidad de combatir la hegemonía cultural, militar y económica a la que Nuestra América ha sido sometida por parte de los pueblos imperialistas y colonialistas.

La estructura argumentativa utilizada consistió, primero, en esbozar las características del pensamiento de nuestra América a inicios del siglo XX en contraste con el del siglo XIX. Esta parte tiene como propósito poner un punto de contacto entre ambos pensadores y demostrar que Martí estaba adelantado a su época. Luego, en segunda instancia, se describe el patriotismo martiano, haciendo mención de sus características; y después, como tercer momento, se lleva a cabo el mismo ejercicio de descripción pero ahora con el patriotismo de José Vasconcelos. Finalmente se propone una síntesis donde se comparan las dos posiciones de los autores estudiados.

### **El pensamiento filosófico de Nuestra América y la aceptación de la identidad**

Posterior a la independencia de nuestra América, el poder político y militar se mantuvo en manos de los criollos. La producción de ideas y la construcción de conciencia continuaron circunscritos a patrones coloniales. Los líderes políticos pensaban desde la colonia, desde los valores del

mundo europeo. Las ideas filosóficas y literarias también estuvieron marcadas por esa especie de conciencia colonial.

La transición del siglo XIX al siglo XX trajo una perspectiva diferente, surgió un espíritu intelectual a favor de la identidad de la región. La realidad del indígena y del mestizo fue objeto de reflexión y afirmación.

Un último rasgo que va a caracterizar a esta generación es la emergencia del valor del mestizaje y de la reivindicación de lo indígena. Desde el momento de la independencia de España, aunque Bolívar y los demás próceres se levantaban en nombre de todos los habitantes de la hasta entonces Colonia española, el liderazgo político y cultural lo ostentarán siempre los criollos, los blancos hijos de españoles (Beorlegui, 2004: 360).

La intelectualidad de nuestra América mostró una ruptura con la tradición del pensamiento del siglo XIX. Ahora la identidad de nuestro continente se construía incluyendo al mestizo y al indígena. Este viraje fue producto de la actitud antimperialista y la comprensión del colonialismo como un sistema de ideas más allá del ordenamiento jurídico-económico y el poderío militar. La tan deseada libertad de estas naciones no se consolidó plenamente porque continuaban en dependencia económica e intelectual de otra potencia.

A partir de la premisa de que sólo se puede ser verdaderamente independiente y libre si se es autónomo, se trabajó para alcanzar tal auto-

mía construyendo un pensamiento y una praxis desde nuestra propia condición histórica, social, religiosa y étnica. Tal acción implicó una ruptura con el siglo anterior, dado que la tendencia dominante posterior a la independencia de la corona española fue menospreciar al mestizo y al indígena, y buscar en otra parte de Europa la clave para nuestro progreso y libertad.

A lo largo del s. XIX hemos visto ya la tendencia generalizada a considerar al mestizo, al indio y al negro como ciudadanos de segundo orden, o representantes de la «barbarie», frente a la «civilización» que sólo pueden ostentarla los blancos y los inmigrantes europeos (Sarmiento y Alberdi). Pero con la tendencia antiimperialista y anticolonialista se produce una inusitada valoración de lo mestizo y una reivindicación de lo indígena (Beorlegui, 2004: 361)

La actividad intelectual de Nuestra América posterior a la independencia de la corona española continuó siendo una actividad colonizada, sin comprender que la autonomía y la libertad se conquistan con la aceptación de la condición ontológica propia, para partir de ella hacia la edificación de un pensamiento que oriente una praxis emancipadora acorde al entorno y condiciones características de la realidad de Nuestra América.

Entre el fin del siglo XIX e inicios del siglo XX hubo un cambio de paradigma en la mentalidad de nuestra América. Los filósofos e intelectuales reaccionaron contra ese resabio de la colonia que modelaba la reflexión académica y la praxis

política. El anticolonialismo se renovó y radicalizó. En consecuencia surgió un antiimperialismo, pues el imperialismo conduce al colonialismo, sistema contra el que se luchaba.

Este cambio de paradigma implicó una refutación de los modelos epistemológicos, normativas morales, cánones de espiritualidad y prescripciones estéticas provenientes del centro hegemónico. Se cuestionó el filosofar estrictamente en términos eurocéntricos y se repudió la injerencia de Estados Unidos en nuestra América.

Este grupo de pensadores que reaccionó contra la colonialidad del pensamiento y de la praxis política era diverso y heterogéneo; sin embargo, existían muchos puntos comunes que los caracterizaban, principalmente su interés por liberarse plenamente de las cadenas mentales y culturales que se habían impuesto desde la colonia.

Estos rasgos fundamentales que, en líneas generales caracterizan y aglutinan a esta generación son los siguientes: 1) anti-positivismo; 2) anti-imperialismo yanqui; 3) anti-colonialismo de todo tipo; 4) replanteamiento de la identidad latinoamericana, desde un nuevo concepto de hispanidad; 5) emergencia de una valoración de la cultura mestiza, con participación del indio y del negro en la configuración de la nueva identidad latinoamericana. (Beorlegui, 2004: 361)

Esta generación, que Beorleguí denomina como la generación de 1900, estuvo conformada por José Rodó, Alejandro Korn, Justo Sierra, Farías Brito, en-

tre otros, quienes propusieron una filosofía emancipadora e inclusiva de todas nuestras diversas tradiciones culturales; en suma, una filosofía que oriente una praxis política con raíces en la propia identidad. En otras palabras, se apeló a una identidad y comunidad de los pueblos que integran nuestra América, contra aquellos que intentan conquistarla, colonizarla y dominarla.

Es así que en este grupo de pensadores se advierte una potencial preconcepción del concepto de patriotismo de Vasconcelos, y también algunas coincidencias teóricas con las ideas de José Martí. Esta generación es clave por tres cosas: por comprender la conformación del pensamiento de Vasconcelos, por establecer la conexión entre Martí y Vasconcelos, y por evidenciar que Martí fue un adelantado de su tiempo.

### **El patriotismo Martiano**

José Martí fue uno de los filósofos de fin del siglo XIX; no obstante, resulta difícil encasillarlo con otros filósofos de su siglo por las características de su pensamiento. Beorlegui, al hacer una historia del pensamiento filosófico latinoamericano, atisba en Martí una originalidad tal que le dificulta ubicarlo en el pensamiento decimonónico. Martí se forma en un momento de influencia positivista y krausista de la filosofía latinoamericana, pero no se adhiere a dichas escuelas, más bien se atreve a forjar su propio pensamiento.

Esta situación de hallarse en medio de dos influencias es común a muchos otros intelectuales hispanoamericanos, pero la ori-

ginalidad de Martí está en que construyó un pensamiento propio con todas esas influencias, situándose como un adelantado del pensamiento de su época, puesto que en muchos aspectos, como vamos a ver, se puede decir que Martí es un pensador del siglo XX (Beorlegui, 2004: 333).

La influencia de Martí es muy fuerte en pensadores posteriores, convirtiéndose en un antecedente de la generación de 1900. El pensamiento martiano comparte todas sus características con tal generación: el anticolonialismo, la afirmación de lo indígena, la redención del afrodescendiente y la valoración de lo mestizo.

Abordar el patriotismo de Martí tiene una complejidad similar al abordaje del patriotismo de Vasconcelos, ya que en ambos intelectuales la definición de patriotismo está en constante actualización dentro de sendas narrativas. No obstante, es evidente que el patriotismo martiano surge como respuesta a la percepción de la injusticia cometida sobre nuestros pueblos por una potencia colonizadora. Este patriotismo no está emparentado con los nacionalismos conservadores o con los patriotismos xenófobos. Su génesis radica en la legítima aspiración por la libertad y la justicia en Nuestra América.

En su obra "Abdala" (1869), Martí expone una idea central para el patriotismo: el amor a la patria como acción defensiva, rebelde y liberadora: "El amor, madre, a la patria / No es el amor ridículo a la tierra, / ni a la yerba que pisan vuestras plantas; / es el odio invencible a quien la opri-

me, / es el rencor eterno a quien la ataca” (Martí, 2016: 18).

Este patriotismo surge en contraste de los orgullosos nacionalismos eurocéntricos fundados en la conquista y la expansión. El amor a la patria de Martí nace porque ésta ha sido mancillada, no porque sea ella quien mancilla. Por ende, el patriotismo martiano es emancipador y redentor, características que constituyen un atributo resolutivo de su pensamiento. Fornet-Betancourt sostiene que uno de los grandes aportes de Martí a la filosofía es convertirla en un saber resolutivo, esto significa que hace de la actividad intelectual un complemento indisociable de la praxis.

Martí se distancia de la filosofía europea porque ella enaltece el *logos* como categoría última y disocia el sentir y la ética del pensar y el conocer. Como resultado, la reflexión filosófica martiana surge de un cuestionamiento ético al orden imperante, cuestionamiento que rompe con el paradigma epistemológico de la independencia del pensar respecto al sentir.

(...) me lleva a constatar en Martí una praxis específica de filosofía; que es a su vez, la base que hace posible que en su obra encontremos precisamente una crítica explícita de la filosofía europea.

Punto de partida es entonces una comprensión de la filosofía según la cual ésta sería una reflexión que no brota tanto del famoso principio griego del admirarse frente a las cosas del mundo como de la experiencia prác-

tico-teórica del saberse afectado por la realidad. La Filosofía es así un pensar responsivo (Fornet-Betancourt, 2009: 91)

El pensamiento martiano unifica en la praxis el saber teórico y la experiencia transformadora. Así, “Abdala” es el símbolo heroico por medio del cual, al ponderar el bienestar colectivo y el imperativo ético sobre el interés personal, se concilia el saber y el sentir.

Como consecuencia de lo anterior se exige defender ese bienestar colectivo. La afirmación «Amar a la patria es odiar a quien la oprime» entraña un postulado ético que manda luchar contra cualquier fuerza que amenace el bien colectivo, incluso a costa del propio bien individual. De ello dimana que el amor a la patria se manifieste como una renuncia a sí en favor de un bien superlativo, que se logra con la conjunción de diferentes subjetividades aglutinadas por el mismo ideal ético del bien común.

Cada cual se ha de poner, en la obra del mundo, a lo que tiene de más cerca, no porque lo suyo sea, 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 dónde le viene inmediata pena o gusto; y ese repartimiento de la labor humana, y no más, es el verdadero e inexpugnable concepto de la patria. (Martí, 2011: 468)

El punto de partida del amor a la patria es la legítima aspiración de justicia y libertad, por lo cual el patriotismo es la prolongación de un po-

sicionamiento filosófico en el que se acoplan las dimensiones ética y epistemológica como constitutivas de la condición humana orientando el saber reflexivo hacia el obrar. En la acción se muestra que la responsabilidad individual del bien colectivo es innegable, lo cual supone que la sociabilidad es determinante en la realización de un ideal ético, *ergo*, la esencia moral del ser humano conduce a la dimensión social del mismo. El pensamiento martiano coincide aquí con el de Aristóteles, en tanto que el ser humano es definido como un ser social cuya naturaleza lo mueve hacia ideales éticos.

Se debe agregar que, a diferencia del pensamiento moderno occidental, Martí no disocia la ética de la epistemología, ni el pensar del sentir, ni el saber del actuar; de modo que, en el presupuesto ético que inspira su patriotismo confluye una epistemología fundada en el binomio pensar-sentir. Además, la comprensión de la justicia no es producto exclusivo de la reflexión formal y abstracta, sino que empieza por sentir la realidad, sin que esto devenga en un sensualismo o en hedonismo. De hecho, en el pensamiento martiano lo bueno no es lo inmediatamente placentero, Martí está lejos del utilitarismo y el hedonismo, tiene reservas del individualismo y del egoísmo sobre el que se cimientan. El amor a la patria es una superación de los intereses individualistas, el amor a la patria se vive como conciencia ética que guía la lucha por la comunidad.

La salud de quien ama a la patria, está en la patria. La sirven, y se renace. La abandona, y se muere. Algunos pasan vendados por el

mundo, sin conocer, por el entretenimiento del egoísmo, que la patria es nuestra entraña (2011: 18)

Cada persona es responsable de la patria, lo que significa que cada individuo tiene el deber de procurar el bien para sus congéneres, por tanto, en cada sujeto hay una carga ético-política que determinará su actuar. Los valores de la modernidad europea que exaltan la individualidad y todo lo referido a ella, el egoísmo, la astucia, el placer, entre otros, no conciben con el patriotismo martiano, pues este concibe la unidad de los seres humanos como requisito indispensable de la justicia y la libertad. En el discurso martiano no hay patriotismo sin fundamento ético. El verdadero amor a la patria es una forma primordial de la conciencia judicativa; en concreto, la búsqueda por la justicia. Como consecuencia de lo anterior se infiere que dentro del argumento martiano la justicia es un valor colectivo, por tanto, superlativo. No puede la justicia realizarse solo para una parte de la humanidad.

Por otro lado, este fundamento ético del pensamiento martiano confluye con la contextualidad e historicidad de los sujetos (Fornet-Betancourt, 2009). La patria no está definida por elementos supraempíricos, sino por realidades concretas, históricas e intersubjetivas.

Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca y en que nos tocó nacer; y ni se ha de permitir que con el engaño del santo nombre se defiendan a monarquías inútiles, religiones

ventradas o políticas descaradas y hambronas, ni porque a estos pecados se dé a menudo el nombre de patria, ha de negarse el hombre a cumplir su deber de humanidad, en la porción de ella que tiene más cerca. (Martí, 2011: 468)

La noción de patria en Martí está ligada a la realidad viva y circundante de las personas, en ella se expresa la dimensión ética y antropológica de su filosofía. Por el concepto de patria se formula una deontología sobre el quehacer político y social. Fornet-Betancourt interpreta que en el discurso martiano hay un imperativo ético inherente al concepto “patria”, y ella sería la última realización de un ordenamiento social de convivencias armoniosas entre diversas subjetividades que se interpelan mutuamente. Finalmente, este concepto de patria está allende las ideas de raza y cultura, y conlleva tácitamente la idea de interculturalidad.

“Patria” es, pues, para José Martí, la metáfora que le permite referirse con una sola palabra a ese proyecto ético que, en sus términos, representa “la obra del mundo”, justo en tanto que cumplimiento del “deber de humanidad” con el que el hombre viene cargado al mundo. “Patria es humanidad” representa un imperativo que ordena obrar lo humano en el mundo, esto es, rehacer el mundo como la casa de la humanidad del hombre (Fornet-Betancourt, 2012).

Martí expresa en la idea de patria una razón utópica, un anhelo por un orden socio-político que per-

mita la concretización real de los derechos fundamentales del hombre sin distinciones de género, religión o etnia. El patriotismo martiano difiere de los nacionalismos eurocéntricos porque, el primero, no excluye a la humanidad, incluso se abre a la misma en toda su diversidad, mientras los segundos excluyen a una parte de esta.

Luego, la “patria” no puede tolerar la opresión, pues ello significaría privar a una parte de la humanidad de sus derechos, lo que contradice el fundamento ético del pensamiento martiano. Así, quienes integran una comunidad están llamados a erradicar la injusticia y opresión dentro de su comunidad, esa es la praxis y vivencia del patriotismo.

La patria está hecha del mérito de sus hijos, y es la riqueza de ella cuanto bueno haga un hijo suyo, sobre todo si trabaja en lo que ya han trillado otros, y lo de él resulta más útil y completo que lo de sus predecesores (Martí, 2011: 203).

Hacer patria significa aportar desde un contexto cultural e histórico a la consecución del ideal de un mundo justo. Por consiguiente, quienes piensan únicamente en el bien propio, quienes realizan una indebida administración del Estado en beneficio de un grupo reducido de ciudadanos perjudicando a la mayoría, son contrarios al ideal patriótico porque no priorizan el bien común.

En consonancia con lo anterior, el desprecio por las raíces culturales es antagónico al ideal patriótico porque es una forma de colonialidad. La negación de la herencia cultural es una forma de

opresión, es el triunfo del conquistador que ha despojado de la autoconciencia al conquistado. El ideal de justicia que propone Martí no implica la imposición de un modelo civilizatorio, sino la comunión de las diversas formas y herencias culturales; de ahí la necesidad de combatir el colonialismo de la conciencia que abraza al modelo civilizatorio del opresor.

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 sorbetes. ¡Estos hijos de carpintero se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos de América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, bribones, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! (2002: 16)

Fornet-Betancourt afirma que el pensamiento martiano tiene elementos que se adelantan a la filosofía intercultural (2009) porque ya existe claridad sobre el valor de la diversidad cultural y un discurso en favor del rescate del saber de los pueblos que han sido oprimidos. El patriotismo toma forma de respeto por la tradición y la herencia cultural; pretender ocultar tales elementos es una autonegación, es desprecio propio. No es conciliable patriotismo y negación de las raíces, esto último implicaría hacer una jerarquía de culturas y razas, tácitamente se admitiría que hay derecho de dominación por parte de las potencias coloniales, porque se despojaría de humanidad a las culturas de menor jerarquía.

Como pensamiento emancipador, el patriotismo martiano no distingue entre razas ni culturas para incorporarlas a la patria, todos los que sufren opresión están llamados a incorporarse a la patria, son la patria, y sus acciones son la garantía de la liberación de ella.

En este punto es clara la ruptura que Martí tiene con los filósofos del siglo XIX. Estos pensaron que el rescate de Nuestra América estaba en traer europeos, en erradicar al indio y al mestizo. Martí contradice eso y se manifiesta por una liberación radical de Nuestra América.

¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más, estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que se ahoga en sangre de sus indios, y va de más a menos! ¡Estos delicados, que son hombres y no quieren hacer el trabajo de hombres! (2002: 16)

Las figuras del indígena y el mestizo son centrales para la patria. Al ser excluidos y marginados son la principal razón para exigir justicia. La verdadera independencia de Nuestra América, argumenta Martí, se consigue con la redención del indígena, con la reivindicación del mestizo. Simbólicamente es una elección por los oprimidos, un punto en el que se adelanta a la filosofía de la liberación (Beorlegui, 2004).

La filosofía de la liberación toma posición consciente por los pobres y marginados, su máxima ética es “la opción preferencial por los pobres”. Martí había expresado tal idea a través de su

reivindicación del mestizo y del indígena. Las desigualdades económicas tienen un correlato étnico: el blanco es el rico y poderoso, los otros somos los pobres y oprimidos. Rescatar las raíces culturales es en definitiva símbolo de la redención de los pobres y oprimidos, que es el fin último del patriotismo.

### **El patriotismo de José Vasconcelos**

José Vasconcelos es un pensador posterior a José Martí y al grupo de pensadores de inicios del siglo XX, por lo que en sus ideas ya están presentes las características señaladas por Beorlegui, pues su formación filosófica incluye elementos provenientes de ese grupo generacional. El antimperialismo, anticolonialismo, antipositivismo y la afirmación del mestizaje y lo indígena.

En 1905 concluye sus estudios con la tesis Teoría Dinámica del Derecho, donde expresaba sus ideas contrarias al positivismo y su defensa del individualismo. Ya en este texto se encuentra un inicio de sus teorías posteriores sobre la tensión entre las razas metropolitanas y las razas coloniales. En un primer momento se inclinaba por las primeras, pero posteriormente cambió totalmente su opinión, afirmando que “los pueblos europeos son los bárbaros” y “los pueblos nuevos son los civilizados” (Beorlegui, 2004: 417).

El pensamiento de José Vasconcelos afirma la condición mestiza como antecedente de una emancipación real de Nuestra América, acotando que tal condición, dentro de su arquitectura discursiva, tiene un sentido teleológico redentor.

El mestizaje es para Vasconcelos la clave para la salvación de la humanidad. Sólo mediante la incorporación y fusión de las diversas razas, con sus tradiciones y conocimientos se puede rescatar al ser humano, porque en ese proceso de síntesis acaecerá una renovación axiológica.

Para Vasconcelos el mundo occidental, con énfasis en Estados Unidos, está corrompido. En su interior los altos valores trascendentales se han perdido, cayendo en una degradación espiritual ingente. Beorlegui arguye que estas ideas han sido el resultado de la lectura de Oswald Spengler, filósofo alemán que escribió *La decadencia de occidente* (1918), libro en el que censura el devenir cultural y espiritual de Occidente. Vasconcelos estuvo influenciado tanto por las ideas de Spengler sobre la decadencia espiritual de occidente, como por las ideas anticolonialistas y antimperialistas de los pensadores de Nuestra América, que condujeron en algunos casos al ideal de la unidad latinoamericana.

Este ideal de unidad Iberoamericana o Latinoamericana constituye uno de los rasgos distintivos de las dos primeras generaciones del siglo XX, en clara oposición a las generaciones del s. XIX. más proclives a imitar a la cultura francesa y anglosajona, y a considerar al “gigante del norte” como un ejemplo a seguir (Beorlegui, 2004: 422)

Para el ideal de unidad iberoamericana de Vasconcelos son cruciales las ideas de raza y rescate cultural-espiritual. Ellas constituyen, en su arquitectura discursiva, el inicio para la construcción

del patriotismo. A su vez, este patriotismo tendrá su deuda teórica con la generación de 1900, considerando que busca construirse como pensamiento autónomo, y aunque reconozca la influencia de la herencia cultural europea —especialmente la española—, incorporará al indígena y al mestizo en su discurso.

Al igual que en Martí, la contrastación del mundo hegemónico con el de nuestra América es lo que hace germinar el ideal patriótico en Vasconcelos. Quien se ve influido por el posicionamiento de la reflexión filosófica de Nuestra América a inicios del siglo XX, en materia de epistemología y sentido de la historia. Tal influencia es observable en el distanciamiento que tiene de la modernidad europea y el positivismo filosófico.

El carácter emancipador que el pensamiento de Vasconcelos comparte con los otros filósofos de la generación de inicio de siglo difiere por su aura teleológica y metafísica, pero preserva la historicidad como categoría de comprensión de la realidad, es decir, como concepto epistemológico primario. Cuando Vasconcelos estudia la dominación del blanco, lo hace desde el horizonte de la historia, revelando su temporalidad finita. Concluyendo que esa dominación terminará en algún momento.

Este último [el blanco], después de organizarse en Europa, se ha convertido en el invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su mi-

sión es diferente de la de sus predecesores; su misión es servir de puente. (2019: 5)

La construcción narrativa de Vasconcelos afirma la conclusión de una raza como estado superlativo de la humanidad. Las razas actuales, y en especial los blancos, son un puente hacia lo que ha de venir. De hecho el ideal anterior es similar a la explicación de Nietzsche respecto al hombre y el súper hombre. Este último debe realizarse, mientras el primero es un puente hacia el segundo, no es un fin, sino un medio.

Al mismo tiempo, manteniendo el uso de la historicidad, valora que la acción conquistadora de los blancos no es totalmente negativa, sin saberlo, la propia civilización europea escribió el fin de su hegemonía. Esta lectura dialéctica de la historia y del porvenir, guarda cierta resonancia con las palabras de Marx cuando hablaba de la formación del proletariado en el seno de la sociedad burguesa. De igual manera, la actividad conquistadora de los blancos genera las condiciones para el surgimiento de una nueva raza que acabará con la dominación de los blancos sobre los otros pueblos.

El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y que todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado (Vasconcelos, 2019: 5).

En este proceso de fusión de razas y generación de un estado superlativo para la humanidad, aquellos que quieren preservar el orden imperante opondrán resistencia. Ante esto, el patriotismo surge como defensa de la misión metafísica que recae sobre nuestros pueblos.

Raza y patriotismo se conectan debido a que el proceso de depuración de la nueva raza, el mismo que destruirá la actual hegemonía europea, requiere de un cuidado especial, de una protección de quienes quieren prevenir su emergencia. En consecuencia, La patria se convierte en una burbuja protectora dentro de la cual se gesta la raza cósmica. Sin embargo, por ser un proceso con diversas instancias, las diversas formas de actuar deben estar en consonancia con la etapa histórica que se vive: “Para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que vivamos conforme el alto interés de la raza, aun cuando éste no sea todavía el más alto interés de la humanidad” (Vasconcelos, 20019: 8).

Por ende, la superación de las razas anteriores y el surgimiento de una última y definitiva va a necesitar una reivindicación de las culturas que fueron mancilladas por los blancos. El patriotismo propuesto por Vasconcelos incluye los elementos culturales de las diferentes razas que cohabitan Nuestra América. Así, este patriotismo debe construirse sistemáticamente en toda producción intelectual, moral y espiritual, esto significa rescatar constantemente las herencias culturales de nuestros pueblos, y no permitir que el modelo civilizatorio occidental moldee nuestra producción cultural.

Vasconcelos diagnostica que la educación recibida en nuestros pueblos es antagónica a nuestro *ethos*. El modelo civilizatorio occidental ha desplazado las formas culturales autóctonas y con ello introducido modos de ser en el mundo que favorecen la preservación del estado de sumisión de nuestros pueblos:

Nosotros hemos sido educados bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. (2019: 29)

En la educación descrita la cultura impuesta es la forma en la que el blanco preserva su hegemonía. El poder militar y el control económico son complementados con el adoctrinamiento, con la domesticación por medio de los patrones culturales, los discursos académicos y las normas morales de los blancos. Como efecto evidente se cultiva el desprecio por lo propio y la admiración hacia lo blanco. El patriotismo sirve en este caso como medida de contrapeso ante la dominación por medio de las ideas y la cultura. Ergo, hay en el patriotismo un potencial redentor y liberador, no es construido como resultado del orgullo y la vanidad de un pueblo, sino como necesidad de liberación de nuestra América en función de una misión universal.

Francisco Larroyo afirma la pertinencia de lo observado por Vasconcelos respecto a la deformación cultural de nuestra América, apuntando que la actitud latinoamericana ha sido de consumidora de ideas, y no como productora de las mismas, truncando nuestro crecimiento y emancipación: “(...) en efecto, se ha llegado a un extremo: aceptar con actitud tímida, dócil, humillante, ideas de nuestros enemigos, que, como es comprensible de suyo, afirman y exaltan sus propios intereses en perjuicio de las nobles aspiraciones de Iberoamérica” (2005: 15).

En contraposición a tal situación, Vasconcelos propone una recuperación de nuestro *ethos* autóctono en función de la raza cósmica por venir. Esta propuesta, marcada por un fuerte teleologismo, conduce a la exaltación del mestizaje. Este último es la culminación racial y cultural de un largo proceso histórico de mejora continua de la humanidad. Por todo lo anterior, el patriotismo es una necesidad en nuestra América, porque protege el surgimiento de este nuevo estado de la humanidad. Aunque el advenimiento de esta raza cósmica está amenazado por los intereses de las potencias coloniales. Es así que el patriotismo en Nuestra América se transmuta de una necesidad en un imperativo metafísico-político.

En tanto que parte de un determinismo de la historia y una fundamentación estética- metafísica, el patriotismo está llamado a reivindicar las voces acalladas en nuestro pasado y recuperar los altos valores transcendentales despreciados por occidente, dicho lo anterior, el patriotismo se construye desde la más profunda tradición

histórica y cultural, pero no como discurso improvisado:

La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular, preparación y depuración de los elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la historia (Vasconcelos, 2019: 8).

El fundamento del patriotismo está en la historia. No puede existir como producto sin pasado, como novedad espontánea, mas sólo puede ser si se recobra cada fragmento de la historia y cada herencia cultural que participa del mestizaje. Además, la herencia indígena y su legado cultural son pilares centrales del patriotismo de nuestra América.

La herencia indígena resalta, se exhibe, sin temores en el verdadero patriotismo. Un falso patriotismo trataría de ocultarla, de minimizarla, tal como aconteció como los filósofos del siglo XIX (Sarmiento, Alberdi) que menospreciaron lo indígena y lo mestizo para alabar lo blanco. Aquí Vasconcelos coincide plenamente con la generación de 1900 en rescatar lo indígena y lo mestizo, afirmando su valor para el presente y el porvenir:

Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito; o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtémoc y en Atahualpa no tendrá sostén (2019: 8)

La confluencia entre las tradiciones culturales diversas acaece en el mestizaje junto con la comunión racial. El patriotismo es el medio para procurar la realización plena del mestizaje porque rechaza las ideas impuestas sobre la superioridad del blanco y su cultura. Esto implica la valoración justa de cada tradición cultural, sin menosprecio por lo indígena. En el mestizaje los legados espirituales y culturales dialogan y se fusionan, de la misma forma en la que rasgos fenotípicos se mezclan.

En este punto, la influencia de Nietzsche es fácilmente detectable. Primero, por lo expuesto con antelación sobre el estado superior de la humanidad; segundo, porque el mestizaje es también la ruptura con los antiguos valores y la creación de unos nuevos, es la instauración de una nueva tabla de valores (Arpini,1987). La raza cósmica es comparable, como concepto, al súper hombre de Nietzsche, en tanto que son creación de nuevas normas, de nuevas formas de ser en el mundo. El filósofo mexicano Francisco Larroyo al estudiar la obra de Vasconcelos comenta que:

La quinta raza, fecundo renuevo de la humanidad, creará sobre la tierra una civilización inédita en las márgenes del Amazonas y erigirá sobre la tierra una nueva ciudad: “universópolis”, desde la cual aviones y ejércitos irán por todo el planeta educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría (2005:15).

La narrativa de Vasconcelos concibe que el patriotismo es un medio, una herramienta, no un

fin en sí. En efecto, en el estado superlativo de la humanidad se llegará a un internacionalismo pleno. El advenimiento de la raza cósmica obliga a fomentar el patriotismo como una forma de defensa, ante la amenaza constante de las potencias imperiales y coloniales en las que priman el interés privado sobre el colectivo.

### **Vasconcelos y Martí: Encuentros y desencuentros**

Expuestas las formas en que los dos pensadores entienden el patriotismo, se observa que Martí difiere de Vasconcelos en el determinismo histórico, para el filósofo mexicano existe una finalidad en la historia que mueve hacia la generación de una raza cósmica. Este concepto, como se explicó con antelación, está cargado de un teleologismo metafísico, además de contener tácitamente un esencialismo antropológico. El determinismo histórico no figura en la narrativa martiana, como tampoco lo hace el fundamento metafísico, ni hay un esencialismo antropológico escondido en su discurso. En la narrativa martiana se identifica una razón utópica, en tanto que plantea la posibilidad de una transformación sustancial de las condiciones de opresión e injusticia.

Existe también otra diferencia fundamental es la perspectiva racial. Si bien para ambos es impensable el patriotismo sin incluir al indígena, al mestizo y al afrodescendiente, para Vasconcelos el mestizaje es una fase superior de la humanidad; de allí sigue que el final de la historia es una homogeneidad étnica y cultural. En cambio, para Martí, la diversidad es vital, no ve en el mestizaje

la única salida al problema de la dominación de nuestra América. Como se sostuvo antes, el pensamiento martiano posee elementos comunes con la filosofía intercultural, de manera que la homogeneidad cultural y racial anularía la diversidad, lo que implicaría imponer un canon epistemológico, antropológico y cultural.

En primer lugar, ambos concuerdan en que el patriotismo emerge como contraposición a la dominación e injerencia extranjera. El anhelo de independencia real, común en sendas figuras del pensamiento de Nuestra América, conduce a la exaltación de la condición propia. Coinciden el cubano y el mexicano en hacer de la reivindicación del indígena, del mestizo y del afrodescendiente, la condición previa y necesaria para la emancipación real de nuestra América.

Por lo anterior, se deduce que el patriotismo de estos pensadores posee un matiz antiimperialista y anticolonialista. Martí aclara plenamente este carácter en la obra “Abdala” —véanse las citas textuales de ese libro en este ensayo—; al mismo tiempo, Vasconcelos deja ver en *La raza cósmica* su ideal patriótico.

Otro punto común entre ambos es la prioridad que le conceden al bienestar de la colectividad sobre el bien privado. Sus formas de patriotismo reclaman el sacrificio personal en aras de la consecución de valores trascendentes. El bien, la justicia y la libertad adquieren sentido si se aplican a la totalidad de seres humanos, por eso su construcción de amor a la patria busca restablecer dichos valores para la colectividad.

También, comparten la idea del patriotismo no como un fin en sí mismo, sino como una herramienta para lograr un fin superior, un ordenamiento de la humanidad con sentido ético. Tanto el intelectual mexicano como el cubano coinciden en que la humanidad es el máximo interés posible, el patriotismo es una respuesta para aquellos que quieren dividir la humanidad por intereses individuales.

La vigencia de Martí y Vasconcelos radica en la propuesta de rescatar las tradiciones propias para gestar una real liberación de nuestro continente. El patriotismo de ambos es un imperativo antiimperialista, siendo esta la actualidad del mismo, pues la injerencia extranjera, la dependencia económica y la amenaza militar siguen estando presentes en nuestros pueblos, por eso es una obligación forjar patriotismo. “El estado actual de civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad efectiva de defensa de intereses materiales y morales, pero es indispensable que es patriotismo persiga finalidades vastas y trascendentales” (Vasconcelos, 2019: 8).



## Bibliografía

- Arpini, Adriana. (1987). "La cuestión de la libertad en tres pensadores americanos: Alejandro Korn, Alejandro Deustua y José Vasconcelos", en: *CUYO*, (4), pp. 71-86.
- Beorlegui, Carlos. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Camargo, Walter. (2006). "El concepto de imperio de José Vasconcelos", en: *CUYO*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana. (23) pp. 209-232
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2009): *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Editorial Mainz.
- (2012). *La idea de nación en José Martí*. Presses universitaires François-Rabelais.
- Larroyo, Francisco. (2005). *La Filosofía Iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*. México: Editorial Porrúa.
- Martí, José. (2002). *Nuestra América*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara.
- Martí, José. (2016). *Obras Completas. Edición crítica. Tomo I. 1862-1876*. La Habana. Centro de Estudios Martianos-CLACSO.
- Martí, José. (2011). *Obras Completas. Tomo V*. La Habana. Centro de Estudios Martianos.
- Vasconcelos, José. (2019). *La raza Cósmica*. México: Editorial Porrúa.

# Política, ética y estética: ejes fundamentales en el pensamiento de José Martí

---

Gerardo Hernández Sánchez

*Fecha de recepción:* 01/05/2020

*Fecha de aceptación:* 28/08/2020

## *Resumen*

Se pretende establecer que la distinción estética entre lo bello y lo feo es de corte cultural y sociohistórico. Se apelará a la noción de ontología y ética para armar un entramado teórico que englobe a la estética y a la política como garantes semiológicos de una construcción axiológica erigida desde una concepción formal de racionalidad. Por ello, cuando Martí hace un llamado a una creación latinoamericana de valores que fundamenten su lucha revolucionaria por una *guerra necesaria*, está recurriendo a la creación axiológico / estética.

## *Palabras clave:*

Ética, estética, política, ontoética, José Martí, guerra necesaria.

## *Abstract*

It is intended to establish that the aesthetic distinction between the beautiful and the ugly is cultural and socio-historical. The notion of ontology and ethics will be appealed to to build a theoretical framework that encompasses aesthetics and politics as semiological guarantors of an axiological construction erected from a formal conception of rationality. For this reason, when Martí calls for a Latin American creation of values to base his revolutionary struggle for a necessary war, he is resorting to axiological / aesthetic creation.

## *Keywords*

Ethics, aesthetics, politics, ontoethics, José Martí, necessary war.

## Introducción

En este trabajo se pretende ahondar y caracterizar los entramados teóricos y las posiciones sociohistóricas que hacen a esta temática una de corte netamente plural, mas no brindar una respuesta definitiva a un tema que, por su propia naturaleza, es amplio y posee diversos y hasta disímiles matices. En suma, se procura vincular la ontología con la estética y de allí estructurar una relación coherente entre ética y política, articulándolas al ideario martiano por una *guerra necesaria*. El propósito es concluir que esta guerra armada es, en una palabra: *arte*.

*Kalokagathía: la Idea del Bien y la Idea de la Belleza* es el título de la primera sección, la cual versa sobre las implicaciones que estas dos nociones acarrearán y cómo, análogamente, se funden en un proyecto de corte hegemónico-político. Es así que se realiza un breve excursus de corte filosófico, en el que se expone la concepción platónica del *Bien* y de la *Belleza*, correspondencia que arroja luz sobre lo que acá se desarrolla; y tras esto, se coteja la imperiosa relación/articulación que de ello se deduce como un tipo de sensibilidad pseudo-apropiada y reproducida desde la construcción de una identidad latinoamericana asumida e inercial. Es por ello menester recurrir a ciertas propuestas que han hecho de Occidente «un lugar epistémico» y; por tanto, referente «racional» antonomástico que conlleva al «entendimiento» de la construcción identitaria y de sentido ontológico de humanidad.

En la segunda parte, denominada *Ontología, estética, ética y política: la ontoética como posicionamiento artístico*, se confecciona una suerte de marco teórico que busca relacionar, desde el campo de la ontología, la estética con la ética y de allí abarcar a la política, de manera que la relación resultante funja como punto de partida para caracterizar a Martí como un reorganizador y resemantizador de estas concepciones, para luego percibir, en el ideario martiano, el eclecticismo propio de un pensamiento vigente y original.

En la tercera y última sección, intitulada *La guerra necesaria: a manera de conclusión*, se presentan los hallazgos de afirmar, desde el pensamiento martiano, que su proyecto político de emancipación latinoamericana y de una *guerra necesaria* capaz de liberar a Cuba, Las Antillas, Puerto Rico y el resto del subcontinente americano, responde a un plan de corte político tanto como ético, aunado a una propuesta estética; esto es, la *Guerra Necesaria* como una obra de arte y un plan axiológico de creación latinoamericana de valores *ontoéticos*.

### I. Kalokagathía: La Idea del Bien y la Idea de la Belleza

Para un escritor como Platón (427-347 a.C.) *lo-bello-en-sí* y *lo-bueno-en-sí* existen efectivamente. Ambas nociones se cimientan en la concepción de un cosmos heterogéneo que responde a dos planos completamente diferenciados: el *Mundo Sensible* y el *Mundo de las Ideas*. El primero sujeto al cambio, efímero e imperfecto, regido por un

conocimiento doxástico y plenamente apariencial; el segundo, eterno, inmutable, inteligible y perfecto, propio de un conocimiento epistémico.

En este sentido, el *Símil de la Línea* que Platón esboza en su texto la *República* (509d- 511e) plantea los grados del ser y del conocer que, en tanto escalada dialéctica (*Alegoría de la Caverna*), supone el paso de la *doxa* a la *episteme* y la final consecución de la *Idea del Bien*: base fundante de su filosofía y de su Teoría de las Formas.

La *Idea del Bien* es para Platón el “más sublime objeto de conocimiento” para el alma y causa de la realidad (505a), pues “asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas” al ser ésta la perfección y la verdad de las cosas (cf. 506a-509b). En sí misma, la *Idea del Bien* es el basamento de todas las ideas, pues ella, al estar por encima de todas, no participa de las demás (509a). La *Idea del Bien* posee, tal como el Mundo de las Formas, un carácter de inteligibilidad, al constituir la realidad y al existir más allá del Mundo Sensible y sus manifestaciones fenoménicas. Por consiguiente, la *Idea del Bien* es asintóticamente realizable y constituye un horizonte formal de sentido; en este mundo, su consecución debe emular el orden inmutable del Mundo de las Ideas y ser guía de acción individual y colectiva (*Polis*) de un modelo ético, político y estético de la realidad.

Es por esto verosímil delinear que una propuesta platónica como la *República* esté permeada de una fuerte impronta política, embozada en una ontología de dos mundos heterogéneos que res-

ponden a una única manera de concebir la “realidad” y sus manifestaciones.

Para Platón existe una realidad formal que engloba una noción de «bienestar ontológico», la cual responde a una forma unívoca de Estado. En la *República*, la *Idea del Bien*, la *Idea de la Justicia* y la *Idea de la Belleza* son inherentes, es por ello que Platón busca, en la aparente dualidad del Mundo Sensible y el Mundo Inteligible, una concepción cosmogónica y cosmológica que como finalidad estructural, sirva a un propósito más ambicioso en el que se encuentra inserta y al que se subordina, *i.e.*, integrarse a un proyecto político. Es así como Platón hace necesario que el orden natural de la ética, la política y la estética se supedite a su cosmología y cosmogonía, y de allí a una fundamentación ontológica de la física. En otras palabras, Platón arguye como “verdadero” solamente lo situado dentro de los lindes de una realidad ontoepistémica heterogénea; es por esto que el establecimiento de la *Idea del Bien* responde a las necesidades políticas, éticas y estéticas de una clase dominante que ve en la filosofía una persuasiva herramienta de control social.

Para muestra, la *Idea del Bien* y la *Idea de la Belleza* se fusionan en el término *kalos kagathós* (καλὸς κάγαθός) y de allí el neologismo *kalokagathia* (καλοκαγαθία), palabra compuesta por los adjetivos, *καλός* (bello) y *ἀγαθός* (bueno), donde el segundo, por crasis o contracción gramatical, se combina con *καί* (la conjunción ilativa “y”) para formar *κάγαθός*; esto es, la simbiosis entre lo Bello y lo Bueno.

El ideal ético-estético de la cultura helénica también puede ser visto en las esculturas de Apolo o de

kuros, donde destacan la geometrización estilizada de la figura, la simetría, la posición frontal, la inmovilidad y la expresión imperturbable, propios de una *ataraxia* como ausencia de turbación o una *epojé* como suspensión del juicio.

Se sigue que la ética, la estética y; por tanto, el orden, sean parte de una misma concepción, pues el cosmos, en tanto tal, denota una “disposición magistral” que culmina en la aceptación de un precepto universal establecido y formal, émullo ontonomástico del pensamiento racional de Occidente. Ontología y cosmovisión son, así, la base de una ética-estética que vincula la política a planteamientos cosmogónicos y cosmológicos de ordenamiento social y relaciones hegemónicas de poder centralizado. La dialéctica, la retórica, la gramática (el *trivium*), así como la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (el *quadrivium*), responden a la construcción de un orden-bello en oposición a un caos-originario de cosas sin definición y necesitadas de ser manipuladas por un “entendimiento racional” capaz de hacer de ellas algo inteligible.

En conclusión, la *Idea de Belleza* viene aparejada a la Idea absoluta de un plan político delineado por Platón en la *República*, que impone reglas por medio de las cuales un Estado debe regirse. Así, es posible entrever que la diferencia platónica entre dos planos ontológicos de ser y conocer, empata íntegramente con los requerimientos epistémicos, cosmogónicos, cosmológicos, ontológicos, físicos y gnoseológicos que dan por sentido un proyecto holístico de “participación” en

el *ser-de-las-cosas*. Por ejemplo, esta articulada empresa occidental dará como connatural una estructura social y económica basada en la esclavitud y el derecho natural, concepciones que durante la *Edad Media* servirán de base al sistema feudal y a los emergentes modelos económicos que moldearán el desarrollo posterior de la Modernidad; a saber, capitalismo y neoliberalismo.

## II. Ontología, estética, ética y política: la ontoética como posicionamiento artístico

Si se recurre a la etimología de la palabra estética (*aesthetiké*, forma femenina del adjetivo *aesthetikós* y del latín *aesthetica*) ésta hace referencia a lo dotado de percepción o sensibilidad; dicho de otro modo, lo perceptivo o sensitivo. En la antigüedad clásica helénica, estética fue vinculada con la belleza y el influjo que ésta provocaba en el ser humano, *i.e.*, una teoría (o ciencia) de lo bello o, en nuestro caso contemporáneo, una filosofía del arte.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Immanuel Kant (1724-1804) –siguiendo la etimología de la palabra como *sensación*– alude a la *Estética Trascendental* como “la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*” (B36), *h.e.*, el espacio y tiempo, y así realiza una escisión entre sensibilidad y entendimiento, por una parte; y entre intuición y sensación, por otra. Resulta, pues, que Kant pretende quedarse “sólo con la intuición pura y con la forma del fenómeno, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori*”. (B40)

Por su parte, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), contemporáneo de Kant, se aparta

categorícamente de la concepción de *Estética Trascendental* y, en el sentido antes mencionado, la define como *ciencia de lo bello* o *filosofía del arte*, preconizando el problema de la estética al de la esencia de lo bello, de forma tal que, el fin primordial de la estética dentro de una “ciencia de la cognición sensitiva” (*scientia cognitionis sensitivae*) sea el “perfecto conocimiento sensitivo como tal” (*perfectio cognitionis sensitivae, qua talis*). En resumen, una “gnoseología de la sensibilidad” o una “teoría de las artes liberales”.

Tal y como se apuntó en la sección anterior, el problema fue ya elucidado en la antigua Grecia por Platón, Aristóteles (384-322 a.C.) y Plotino (205-270 a.C.), quienes sugieren continuar con la tradición antigua de identificar lo bello con lo bueno en la unidad de lo real-perfecto (*kalokagathía*) extrapolando la discusión a elementos meta o extraestéticos; e.g., la metafísica.

En este sentido, y siguiendo los parámetros de la tradición, para Baumgarten “(...) la Estética [se presenta] como la respuesta común a las necesidades epistemológicas planteadas en la época por dos tradiciones distintas: la exigencia filosófico-racionalista de una “teoría de la sensibilidad” paralela a la “lógica del pensamiento ingenioso” o de una “poética filosófica” alternativa a la gnoseología científico-matemática del discurso racionalista moderno” (Hernández, 2003: 81).

Esta presunción de Baumgarten implica la fundación de una nueva disciplina, una nueva ciencia que pueda pasar de la mera práctica a la teo-

ría y dar el salto cualitativo del “esteta práctico” al “esteta teórico” (cf. Hernández, 2003: 88).

Por eso no podían conducir aún a la forma actual de una ciencia. Sólo ahora la conocemos como tal; por consiguiente, ha de poder decirse de ella todo lo que se dice de una ciencia: debe tener fundamentos ciertos. Sus conclusiones tienen que derivarse con certeza de esos fundamentos ciertos; por tanto, todas sus conclusiones han de ser correctas según la forma y según la materia. (Baumgarten, 1750, como se citó en Hernández, 2003: 88)

En esta medida, la estética puede ser vista como un fundamento razonado y racional de mi *estar-en-el-mundo*; o sea, de la sensibilidad o de la percepción, lo que evidencia que la estética es una manifestación externa de la sensibilidad. Baumgarten, al asumir a la estética como una ciencia, implica una forma de pensar que, de suyo, se empata a un posicionamiento ontológico y, consiguientemente, a una forma específica de percibirlo. Al definir a la estética como ciencia, Baumgarten le brinda un componente ético insoslayable y acto seguido, una forma de asumir al arte desde los basamentos y presupuestos propios de la disciplina científica.

Lo anterior constituye otra manera de abordar la problemática, pues la ciencia, en tanto tal, posee sus propios códigos éticos, de forma tal que proponer a la estética como una disciplina de corte científico es hacerla participar de ellos. Resulta así que hacer ciencia o hacer estética es similar

y, por tanto, también los códigos éticos que los rigen lo son.

Tanto en ciencia como en estética y en ética, las normas regentes se encuentran inmersas en el conocimiento, las costumbres y en los procesos consuetudinarios que los afianzan y legitiman. Etimológicamente, la ética, en tanto *ethos* (hábito, costumbre, manera de adquirir cosas), estudia la moral y la forma de juzgar, taxativamente, la conducta humana. Es así como los códigos éticos responden a construcciones humanas que se amparan en la costumbre de denotar algo como “bueno” o como “malo”, de la misma forma que ocurre con lo “bello”, lo “feo”, lo “sublime” o lo “grotesco”. Este consenso, al cual se hace alusión, también es enunciado por Thomas Kuhn (1922-1996) cuando refiriéndose a la noción de paradigma como instrumento científico, establece que la distinción meliorativa entre un paradigma y otro sea la mejor y más eficaz resolución de problemas. Se colige que las teorías científicas ya no pretenden ser descripciones fehacientes de la realidad, pues el científico o el esteta observa lo que el paradigma le muestra como significante, de modo tal que cambiar el paradigma (o bien, el marco conceptual predominante) no supondría un cambio en la realidad, sino una variación de la óptica desde donde se mira o se habla del mundo. (1992: 75-81) La verdad es consensual y son los científicos (o los estetas) los que admitirán el rechazo o la aceptación de una teoría (o de una obra de arte).

En consecuencia, el ser humano podrá caracterizar y categorizar una obra estética o una obra de

arte de la misma forma que lo hace con un teorema matemático o una proposición lógica, y de ello, concluir las mismas implicaciones éticas que, en tanto ciencias, ambas comparten. Con todo, es plausible, además de verosímil, ratificar como ético lo bello o repudiar, a propósito, lo grotesco.

El proyecto impulsado por la *Ilustración* (*Sapere aude*) de fundamentar exclusivamente a la ética desde el terreno de la razón, ha sido tan infructuoso como el intento perseguido por Baumgarten de cimentar a la estética como una ciencia y redireccionarla, *ad hoc*, hacia una epistemología inconexa.

Debemos resaltar que las obras de arte poseen un fuerte componente moral y consiguientemente ético; este tipo de ideas cayeron en “desuso” hasta entrado el siglo XVIII, merced a la autoridad de pensadores como Horacio (65-08 a.C.), quienes defendían que los propósitos del arte eran el deleite y la instrucción, por cuanto el canon de la modernidad occidental temprana concibiera en el arte la emulación y el parangón de la belleza. El propio Kant sostendrá que el gusto no puede saberse a partir de la contingencia de la sensación, pues en sí mismo constituye un principio *a priori*; *h.e.*, sin el sentimiento de lo moral no existiría ni lo bello ni lo sublime.

Esta relación entre estética y ética, también puede ser rastreada en planteamientos contemporáneos, como el propuesto por Arthur C. Danto (1924-2013), quien al introducir el término “indiscernibles perceptivos” problematiza el hecho fáctico de lo que puede ser considerado arte y de lo que no. El ejercicio es sugerente: a pesar

de dos objetos indiscernibles en sus formas perceptivo/sensibles, uno es considerado obra de arte, mientras el otro no. La idea llega a Danto tras la observación de las *Brillo Boxes* de Andy Warhol (1928-1987); ejemplo paradigmático de un mismo artículo que puede ser considerado como arte, en contraposición a una “estéril” caja para esponjas marca *Brillo*, ubicada en la estantería de un supermercado y con la llana función de ser empaque de consumo. La respuesta que brinda Danto ya había sido vislumbrada, verbi-gracia, por Walter Benjamin (1892-1940) en el texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), en la que advierte la posibilidad de que la tecnificación, la industrialización y la reproducción mecánica hagan de la obra de arte una copia en serie que “desestime” su “artisticidad” intrínseca; una suerte de metafísica del arte (2003: 39-42, 49-52).

En cierto modo, Clement Greenberg (1909-1994), crítico de arte y acérrimo defensor de *Jack el Salpicador*, sobrenombre con el que la revista *Time* apodó a Jackson Pollock (1912- 1956) por su inusual forma de pintar y su controvertida renuncia a la tradición occidental de caballete y pinceles, brinda, en conjunto, una clave interpretativa a la propuesta de Danto. Es así como éste llega a sostener que las *Brillo Boxes* de Warhol eran arte, pues conducían a la cavilación especulativa acerca del propio concepto de arte o, y en un matiz claramente hegeliano, “el fin del arte es el acceso a la conciencia de la verdadera naturaleza del arte” (Danto, 2010: 61). Así, para Danto, el concepto “poshistórico” del arte

sugiere el fin de éste, lo que haría indistinguible discernir entre lo que es arte de lo que no lo es. En este sentido, y siguiendo a Kant, arte y moralidad (*i.e.*, estética y ética) poseerán un correlato formal, toda vez que es imperceptible discernir qué es lo que hace a una acción moral, moral o a una obra de arte, arte.

¡Y cómo no hacer una referencia puntual a la música! En efecto, una determinada pieza musical puede ser catalogada como noble y sublime de la misma manera que se puede hablar de la belleza intrínseca de una conducta moral. De modo similar, para los griegos, la palabra música tenía

(...) un significado mucho más amplio que el que tiene para nosotros. Era una forma adjetivada de musa, palabra que, en la mitología clásica, designaba a cada una de las nueve diosas hermanas que presidían determinadas artes y ciencias. Esta relación verbal sugiere que los griegos pensaban que la música era algo fundamental para las actividades concernientes a la consecución de la verdad o de la belleza (Grout y Palisca, 2001: 20).

Particularmente, en la tradición pitagórica y platónica, la música y las estrellas se unen a través de vinculaciones invisibles de la existencia, *i.e.*, en imágenes tanto audibles como visuales, capturadas por el oído y la visión; respectivamente. Platón, en la *República*, dilucida la forma en que la música afecta sobre la voluntad.

Afirma que ésta imita (esto es, representa) directamente las pasiones o estados del alma: la dulzura, la ira, el valor, la templanza y sus opuestos, u otras cualidades; en consecuencia, cuando alguien escucha música que imita a cierta pasión, resulta imbuido por esa misma pasión; además, si durante mucho tiempo escucha habitualmente la clase de música que despier-ta pasiones innobles, todo su carácter se estructurará según una forma innoble. En suma, si alguien escucha la clase censurable de música, se convertirá en la clase censurable de persona; pero, a la inversa, si escucha la clase idónea de música, tenderá a convertirse en la clase idónea de persona (Grout y Palisca, 2001: 22).

Tanto Platón como Aristóteles sostenían que la forma “eficaz” de producir personas dentro de un sistema de educación pública consistía en encontrar un equilibrio entre la gimnasia y la música, y de esta manera disciplinar el cuerpo con la primera y la mente con la segunda. En el libro tercero de la *República*, Platón insiste en la necesidad de equilibrar ambas disciplinas como elementos de la educación, dado que un nivel excesivo de música puede tornar al hombre amanerado o neurasténico; demasiada gimnasia, por otro lado, puede volver al hombre inculto y violento.

Por lo tanto, aquel que ha encontrado el temperamento justo de esas dos artes y que las aplica como es debido a su alma,

ése merece mucho más el nombre de músico, y posee mejor que la ciencia de los acordes que aquel cuyo arte se limita a templar las cuerdas de un instrumento (Platón, 1986: 490).

Antiguamente, esta concepción griega de música era conocida como *la doctrina de la virtud* (ethos), la cual trataba acerca de las cualidades y los efectos morales de la música. Esta doctrina se fundamenta en el convencimiento de que la música influye en el carácter, y que este puede ser alterado significativamente por diferentes tipos de música.

La música no sólo era un reflejo pasivo del sistema ordenado del Universo. Era asimismo una fuerza que podía afectar al universo y de ahí que se atribuyen milagros a los músicos legendarios de la mitología. En un período posterior más científico, se subrayaron los efectos que produce la música sobre la voluntad y, por ende, sobre el carácter y la conducta de los seres humanos. (Grout y Palisca, 2001: 21)

El hecho de que Platón explícitamente expulse a los poetas del orden que él pretende para un Estado-Ideal, refleja y refuerza el vínculo existente entre ética y estética, y la extrapolación que de esto se sigue al campo de la política.

Ahora bien, lo hasta ahora mencionado cobra una diferente relevancia al exponer dos aspectos centrales: el concepto de lo óntico y lo ontológico; concepciones que permiten abordar, herme-

néuticamente, la estética, el arte, la obra de arte, la ética y la política como nociones comprensivas y a su vez, analíticamente distinguibles.

Diversos pensadores contemporáneos sostienen que la separación llevada a cabo por el modernismo entre lo estético y lo social, lo político y lo moral es insatisfactoria e incluso irresponsable. La tradición griega de unión de lo ético y lo estético (...) ha permanecido actuante hasta el mundo moderno, refrendada por la máxima de que todo acto de la voluntad es un acto moral. En el mundo clásico, la relación entre lo que modernamente se ha llamado estética y la ética es incuestionable. (Castro, 2012: 65)

En efecto, el anterior apuntamiento puede estar ligado a la noción de estética, ética, arte y política; puntos de partida cruciales de este estudio interpretativo. Así, lo ontológico responde y está inmerso en nociones de índole cultural, social e histórico, toda vez que la ontología no descansa en una mera metafísica, sino en la construcción humana del sentido del *Ser* y su posicionamiento en *el-ser-de-las-cosas*.

Como constructor de valores, el ser humano “descubre” y “reinventa” su realidad y su *constante-estar-en-ella*, de allí que su existir se configure como un proceso de sucesivas y a veces sobrepuestas etapas: dinámico, firme y perseverante; es decir, en un conjunto dialéctico de fases que transcurren entre la creación, la apropiación, la reinención, la producción y la autoproducción. Somos seres inminentes y entrañablemente históricos

y sociales, razón por la cual Friedrich Nietzsche (1844-1900) afirmó que “no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos” (2007: 107).

El arte puede proporcionar, a través de la obra de arte, una cierta “imagen del mundo”, o sea, la apariencia o el aspecto externo de éste; de allí que ciertos conocimientos puedan ser aprehendidos mediante el arte y la producción artística. Asimismo, el arte por medio de la obra de arte, constituye una “revelación” o “descubrimiento” de la realidad sensible y de sus fenómenos. (Ferrater, 1964: 144)

Más adecuada es la definición del arte como creación de valores –valores tales como lo bello (o, según los casos, lo feo), lo sublime, lo cómico, etc., etc. También nos parece más adecuada –y no necesariamente incompatible con la anterior– la tesis según la cual el arte es una forma de simbolización. Es menester, sin embargo, precisar cómo se entiende esta simbolización, e intentar ligarla con ciertos procesos emotivos. Las teorías puramente axiológicas, o puramente simbolistas, o puramente «emotivas» del arte dejan siempre escapar algunos elementos esenciales de éste. Es posible que la conjunción de estas teorías, en cambio, permita dar cuenta de la gran riqueza de manifestaciones del arte, tanto de la producción artística como del goce e interpretación de ésta (Ferrater, 1964: 144).

La cita antecedente pone en evidencia la estrecha relación entre lo ontológico del arte y la obra

de arte; inclusive lo racional, lo cultural, lo histórico, lo geopolítico, lo biogeográfico, la patentizan. Lo bello o lo feo corresponden, así, a una racionalización de la realidad que raya en la consideración de un estatuto de “verdad” apodíctico y verificable. Si bien, la creación axiológica de valores y la simbolización del arte y de la obra de arte son procesos históricos, culturales, sociales y políticos de producción de sentido e identidad, estos valores y símbolos se resemantizan dentro de la trama humana y revalorizan sus significados (en tanto *homo aestheticus* y *homo symbolicus*) en sujeción mediata e inmediata a los procesos sociohistóricos y geopolíticos en los que los seres humanos se encuentran inmersos.

(...) Si de algún arte se puede hablar como verdadera encarnación del espíritu humano como búsqueda de su ser en el encuentro consigo mismo, con los demás, con lo otro, más allá del tiempo y del espacio, pero en diálogo con ellos, ese arte es el folklore. La Historia del arte y de la estética está por hacerse y debiera comenzar por situar al folklore como arte modélico... (Sepúlveda, 1983, como se citó en Arias, 2001: 33).

La cita es sugestiva, en tanto ostenta granjear una polémica entre sociedad, tradición, costumbres, arte, estética, ética y política; *i.e.*, un diálogo entre disciplinas en apariencia desarticuladas pero amalgamadas en y desde el entramado humano. El elemento del folklore es sorprendente, pues se zafa abiertamente de la posición epistémico-occidental de las definiciones tradicio-



nales, y al desencajarse, enuncia una propuesta que considera a los pueblos originarios como poseedores de sus particulares formas valorar y de construir sus valores; enseguida, retorna el arte como estructura de creación axiológica y la estética como interpretación del arte en tanto modo de la sustancia; esto es, la obra de arte.

(...) la obra de arte, en el caso del folklore no es ni el texto, ni la partitura, ni la coreografía o la decoración... (puesto que éstas no son sino)... vertientes de una realidad mas [sic.] honda, compleja y permanente que es el comportamiento... (de la comunidad folklórica)... que encarna realidades humanas esenciales a la manera como las acontece el arte (Sepúlveda, 1983, como se citó en Arias, 2001: 41).

Ontológicamente, lo bello, lo feo, lo sublime o lo grotesco no existen en y por sí mismos, sino que cobran significancia solamente a través de las interpretaciones que se den de ellos y los valores y símbolos que el ser humano crea para emitir sus juicios. Lo ontológico de la estética cobra trascendencia en el arte, pues se concretiza en la onticidad de la propia obra. En atención a este punto, es necesario decir algunas palabras acerca de la *ontoética* y su relación con el arte.

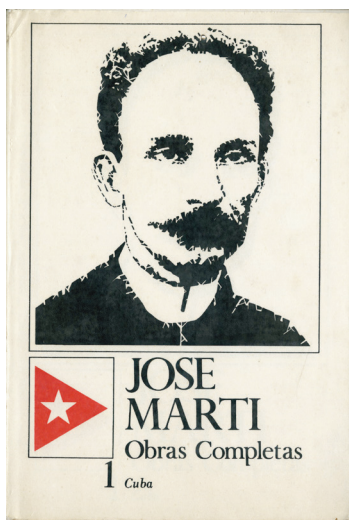
En este artículo, se entiende por *ontoética* la construcción ontológica de una ética posicionada histórica, social, política y culturalmente y de ello, arraigada en épocas y formas específicas de estar y posicionarse en el mundo. Así visto, la ética tanto como la estética son creaciones axiológicas

que responden a posicionamientos semióticos de construcción de sentido interpretativo. Si se subsume el arte a la estética y a su vez, la obra de arte al arte, es posible percibir esta concordancia de valores. En otras palabras, la estética y la ética son susceptibles de ser enseñadas, transmitidas y aprendidas; relación que cobra sentido y se confirma en la visión de una *estética axiológica* y una *estética semiológica*. Se sigue, así, que la categoría de *ontoética* asume el valor de la ontología como construcción sociohistórica y de la ética como disciplina creadora de ciertos valores inmersos en ese devenir humano concreto.

Ahora bien, ¿cuáles son los valores que hacen al arte ser considerado como arte? ¿Son éticos, estéticos? ¿Responden a una forma determinada de “ver”, “sentir” y “pensar” el mundo? ¿Responden por ello a una “forma exclusiva de estar en el mundo”? Por tanto, ¿qué relación podría tener la estética con la ética y de allí con la política y la ontología?

Para responder a la primera interrogante habría que afirmar que los valores que organizan al arte se construyen sociohistóricamente; luego, no pueden responder a un único o exclusivo modo de asir la “realidad”; por ende, son tanto éticos como estéticos; lo que contestaría a la segunda cuestión. Lo anterior, y como se adelantó en párrafos más arriba, lleva a expresar una relación necesaria entre *estética axiológica* y *estética semiótica*. Veámoslo brevemente.

La *estética axiológica* considera la estética como la ciencia de un grupo de valores (lo bello, lo feo,



José Martí. *Obras completas Tomo 1*, 1975.

lo ordenado, lo desordenado, lo alusivo, lo expresivo, etc. etc.). Sus dos principales problemas son: primero, la descripción de tales valores; segundo, la interpretación de los mismos. Por su parte, la *estética semiótica*

(...) considera la estética como una parte de la semiótica general, por lo que ha sido llamada a veces una semiótica no lógica. Su principal misión es el análisis de los llamados signos estéticos icónicos, y su finalidad es la consideración del objeto estético como un vehículo de comunicación. Hay que notar a este respecto que la estética semiótica no es forzosamente incompatible con la estética axiológica; algunos autores han defendido la tesis de que una teoría estética completa se apoya tanto en la teoría de los signos como en una teoría de los valores (Ferrater, 1964: 583)

Es insinuante: la *estética axiológica* crea valores que llevan a la reflexión acerca de lo que puede ser o no puede ser arte y, paradójicamente, la *estética semiótica* interpreta esas valoraciones construidas desde esa axiología. Siguiendo a Umberto Eco (1932-2016), existiría, en la consideración de lo que es arte, un triángulo entre la *intención del autor*, la *intención de la obra* y la *intención del lector* (Eco, 1990: 5-26). Necesariamente, este marco interpretativo presupondría una abundancia casi infinita de interpretaciones acerca de lo que puede ser y de lo que no puede ser arte; no obstante, sus límites son contextuales. Las *Brillo Boxes* de Warhol son eso, una serie de interpretaciones *quasi* infinitas que se enmarcan dentro de un tiempo y un espacio definidos que las delimitan. Una *Brillo Box* podría ser valorada como un mero empaque publicitario en un supermercado o como una obra de arte en una galería. La consideración de su estatuto artístico descansa en los valores que se construyan para definirla. En conclusión, el arte como *techné* es un proceso humano de producción y fabricación material que ha implicado variantes sociohistóricas que lo determinan y conforman, y la significación de éste varía y variará epocal, cultural y geopolíticamente. Verbigracia, la novela *Trópico de Cáncer* (1934) de Henry Miller (1891-1980) suscitó en 1961 una demanda por obscenidad a la editorial estadounidense *Grove Press*; sin olvidar la obra del Marqués de Sade (1740-1814), permeada por escándalos éticos que en nada hacen desdeñable su valor como obra de arte estético-literaria.

No es verdad que... todas las lecturas sean igualmente válidas... ciertas lecturas están, sin duda, equivocadas... A menudo revelar un aspecto de la obra de un autor significa ignorar o dejar en la penumbra otros aspectos. Algunas interpretaciones profundizan más en la estructura del texto que otras. (Miller, 1970, como se citó en Eco, 1990: 24)

Entonces, ¿quién define lo que es arte? Por supuesto, son seres humanos situados en una época y en un contexto específico quienes definen qué es el arte. En este sentido, el arte debe ser capaz de provocar una reacción emocional en el receptor y esa reacción necesariamente cambiará entre personas, épocas, edades y sociedades, entre otras consideraciones; el triángulo semántico que Umberto Eco brinda posibilita la oportunidad de dinamizar este proceso.

Siguiendo el ejemplo de las *Brillo Boxes* de Warhol, la coincidencia entre la *intención del autor*, la *intención del lector* y la *intención de la obra* no siempre debe concordar, y más aún, no tiene por qué hacerlo. El *Ulises* de J. Joyce (1882-1941) es un buen ejemplo al respecto, o bien, el “traspie” que el ex presidente estadounidense Ronald Reagan (1911-2004) protagonizó en una conferencia de prensa en 1984 cuando más o menos dijo: “En pocos minutos daré la orden de bombardear Rusia” sin haber cerrado el micrófono por completo (Eco, 1994: 18).

Un curioso caso antropológico es el del médico y criminólogo italiano Ezechia Maro (Cesare) Lombroso (1835-1909), partidario y representante del

positivismo criminológico de la *Nuova Scuola*, escuela que sostenía la existencia de un vínculo entre biología, causas físicas y forma corporal como componentes de la conducta criminal. Inclusive, se llegó a establecer un patrón entre habituales delincuentes, concluyendo que la mayoría de ellos eran personas físicamente feas y, por tanto, moralmente abominables. La relación radica en ello mismo, en su trama sociohistórica: el vínculo entre lo bello y lo bueno o entre lo grotesco y lo malo es ética, pero a su vez estética e, ineludiblemente política.

La historiografía de regímenes políticos a lo largo y ancho del mundo y de las épocas es notoria. Por ejemplo, la estética totalitaria de sistemas como el soviético con I. Stalin (1878-1953), la Italia fascista de B. Mussolini (1883-1945), F. Franco (1892-1975) en España, o la propaganda nacional-socialista de A. Hitler (1889-1945) en Alemania; todas ellas responden a una intensión ético-política de control y manejo de masas; en el que arte, poder, dominio y totalitarismo se unen en un entramado político/ético/estético al servicio de un fin superior: la conformación de un Estado, el dominio económico y poder político ilimitado. Se desprende, de esta manera, la crucial relación entre estética, ética y política.

Para concluir, es menester recordar lo ya expuesto y retornar a Nietzsche: “no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos”; justamente, podríamos afirmar, parafraseándolo, que “no hay fenómenos estéticos, sino una interpretación estética de los fenómenos”.

Así, pues, el arte, como manifestación concreta de una creación axiológica y semiótica que se interpreta desde el plano de la estética, expande sus límites y abre sus alcances (*i.e.*, su crítica) y hace del arte una manifestación política. La Guerra, por tanto, será *arte*.

El próximo y último apartado versará sobre esta propuesta, circunscribiéndola al proyecto martiano de materializar una *segunda y real independencia para nuestra América*, llevada a cabo a través de una *guerra necesaria* en contra de España y en oposición a las viles intenciones colonialistas estadounidenses de apoderarse de la isla de Cuba.

### III. La guerra necesaria, kalokagathia y política: a manera de conclusión

Para José Martí (1853-1895) *cultura* es sinónimo de *justicia* y en su ideario, la justicia representa un ordenamiento político que acarreará un *equilibrio del Mundo* y una *armonía universal* (cf. Esteban: 84); garantes, a su vez, de formas latinoamericanas de apropiarse y crear reconocimiento (identidad) y redistribución (equidad). Asimismo, en su conferencia del 9 de julio de 1941, que lleva por título *Martí y las razas*, el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) arguye que Martí “utiliza el término *raza* como sinónimo de *cultura*, es decir, historia vivida en común, con ingredientes no tanto biológicos como de idiosincrasia” (Ortiz, 1953, como se citó en Esteban, 2006: 84) de lo que se desprende que, en Martí, hablar de raza, cultura y justicia, es hablar de humanidad, patria y dignidad, respectivamente. Los elementos que se articulan en estas concepciones

martianas ponen de manifiesto la robusta relación entre la autodeterminación de las diversas *formas de estar en el mundo* (política), el deber normativo de cada individuo ante la otredad (ética) y los valores que surgen de esa simbiosis (estética). Como se dilucidará en párrafos posteriores, la diferenciación que Martí realiza entre política y ética es de corte meramente analítica, teniendo en cuenta que ambas nociones son indiscernibles y la axiología que las ampara viene dada por su componente estético.

Así, pues, es plausible entender por cultura “el conjunto de técnicas, de uso, de producción y de comportamiento, mediante las cuales un grupo de (...) [seres humanos] puede satisfacer sus necesidades, protegerse contra la hostilidad del ambiente físico y biológico y trabajar y convivir en una forma más o menos ordenada y pacífica”. Puede añadirse; asimismo, que una “cultura es el conjunto, más o menos organizado y coherente, de los modos de vida de un grupo humano; entendiéndose por ‘modos de vida’ (...) las técnicas de uso, de producción y comportamiento. Las reglas que definen estas técnicas constituyen lo que se denomina comúnmente usos, costumbres, creencias, ritos, ceremonias”, arte, política y demás (Abbagnano y Visalberghi, 1992: 6).

Siguiendo a Martí, lo apropiado es hacer referencia al término plural de *culturas*, dado que el arte y la estética –como toda manifestación artística– son un producto sociocultural, ético y posicionado. Cada sociedad, por tanto, construirá sus formas de apropiación, producción y normas

de comportamiento, las cuales regirán sus “modos sociales y políticos de vida”. Es así como Martí introduce su categoría de “hombre natural” y en su texto *Nuestra América* apunta:

Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta 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 recabar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés (2011: 2).

Del texto anterior se colige la intensa idea que, como propósito y horizonte asintótico de sentido humano, Martí visualiza para los pueblos de *nuestra América*; esta es la firme utopía que Martí persigue: el de una guerra que equilibre, el de una guerra permanente que sea capaz de evitar más guerras, pues “solamente con el fin de nuestras vidas cesará nuestra lucha por la libertad” y ésta es, para Martí, la loable misión del “hombre natural”; ser estandarte ético de una *guerra necesaria* por el amor, la dignidad, el equilibrio y la armonía de toda la humanidad.

Según se observa en el escrito “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos” (Nueva York, junio de 1884), Martí expresa que barbarie “(...) es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo

hombre que no es de Europa o de la América europea”; esto es civilización y barbarie: pensar a América como un lugar de masas incultas a las que deben imponérseles modelos culturales de “afuera hacia adentro”; en alusión al arquetipo occidental y en clara contraposición al “ser natural” de los pueblos originarios latinoamericanos.

Es por esto que Martí insista: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (2011: 3) y que la frase contenga un profundo desarrollo dialéctico entre inmanencia y trascendencia: “Patria es humanidad –nos dice–, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer”; y acto seguido afirme: “no hay odio de razas, porque no hay razas” (2011: 6). Solo los “pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre” (2011: 6). Crear seres humanos libres que piensen y se construyan a sí mismos es construir y crear humanidad; es hacer una guerra contra el resentimiento y la mala conciencia que pasan por pensamiento e intensifican y validan identidades y velamientos inerciales.

Cuando Fernando Ortiz enfatiza en declarar que la propuesta martiana se basa en “ingredientes no tanto biológicos como de idiosincrasia”, pone de manifiesto lo que hasta acá se ha desarrollado, *i.e.*, la construcción sociohistórica y cultural de valores que sientan las bases para la creación

axiológica de categorías latinoamericanas; en nuestro caso, la asociación entre estética, ética y política. Conviene aquí definir el concepto que para Martí encierra el término política y cómo en el interior de su *filosofía de la relación*, la política es comprendida como una categoría de la *praxis* revolucionaria, sometida, sin embargo, a los fines propios de una ética posicionada. De esta forma nos dice:

La política es el arte de inventar un recurso a cada nuevo recurso de los contrarios, de convertir los reveses en fortuna; de adecuarse al momento presente, sin que la adecuación, cueste el sacrificio, o la merma importante del ideal que se persigue; de cejar para tomar empuje; de caer sobre el enemigo, antes de que tenga sus ejércitos en fila, y su batalla preparada (OC, XIV: 60)<sup>1</sup>.

El concepto martiano de política es plausible de ser englobado en su frase “hacer es la mejor forma de decir” y en la resolución ética que viene aparejada a un compromiso de bienestar que, a través de una guerra armada –la *guerra necesaria*–, garantice un *equilibrio del Mundo* y una *armonía universal*. Estas acciones deben poseer la capacidad de brindar reconocimiento (identidad) y redistribución (equidad) y otorgar “visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explo-

tados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (Santos, 2009: 12). En palabras del propio Martí en su “Discurso en el Liceo cubano”, del 26 de noviembre de 1891, la política, tanto como la ética, es vocación y sacrificio; rebelión y dignidad: un “con todos y por el bien de todos”.

Y la estética no escapa al propósito martiano. Para el prócer latinoamericano es imposible vivir en un mundo carente de estética; de allí que afirmo que cuando “hallamos algo bello (...) hallamos algo de nosotros mismos”; y que, de suyo, este hallazgo estético faculta al *prójimo* –*proximus* en latín– a juzgar y ser juzgado desde un marco ético que hunde sus raíces en un comportamiento moral básico e inherente a este “hombre natural” y a la otredad. Como *indivisos*, es decir, como individuos que perderían su unidad al separarse, el *equilibrio del Mundo* y la *armonía universal* son claves en la comprensión y apropiación dialéctica de estas nociones fundamentales; a saber, otredad, ética, deber, estética y situacionalidad.

Consecuentemente, Martí recomienda: “es necesario que nos pongamos elegantes, porque a los hombres no se les juzga por lo que son, sino por lo que parecen, y porque hay razón para juzgar mal a quien no cuida del respeto y buena apariencia de su persona” (OC, XX: 183). En esta transcripción textual se vislumbra la conexión intrínseca que en la obra martiana guarda el plano ontológico con las esferas de lo ético, lo estético y lo político. Así advertido, la apariencia estética suscita, en el “hombre natural”, una forma política de juzgar, la cual, y en clara consonancia a los fundamen-

---

<sup>1</sup> Véase Martí, José. (1983-2019). *Obras completas*. La Habana: Centro de Estudios Martianos. En adelante se citará esta edición como OC, indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

tos martianos de *equilibrio del Mundo y armonía universal*, arroja sobre el prójimo la valoración ética de estimar una determinada posición sociocultural en la que cada individuo es concebido y se concibe desde una creación axiológica de disposición situacional; esto es, comprender a los otros y comprenderse a sí mismo en nuestro propio *estar en el mundo*.

En un escrito publicado en el *Partido Liberal de México*, de marzo de 1890, y en conformidad con lo anterior, subraya que “el que conoce lo bello, y la moral que viene de él, no puede vivir sin moral y sin belleza”, y enfatiza afirmando que “el que ha andado la vida y visto reyes, sabe que no hay palacio como la casa de familia”. El ejercicio es obligado: belleza y moral vienen aparejadas a ciertos valores que se construyen sociohistóricamente y dan pie a un atisbo político de emancipación física y espiritual, *i.e.*, una rebelión que se planta categóricamente contra el imperialismo estadounidense y el colonialismo español. La “casa familiar” es patria y también es la humanidad que más de cerca nos tocó vivir y por la que debe lucharse bajo cualquier condición que lo amerite.

En carta de 1895 dirigida a María Mantilla y Miyares (1880-1962), considerada como su testamento pedagógico, le expresa con devoción paternal: “la elegancia está en el buen gusto y no en el costo (...) la grande y verdadera elegancia está en la altivez y fortaleza del alma”. Una vez más, Martí exterioriza el agudo ligamen existente entre norma, valor y deber; norma, como estatuto ético; valor como construcción estético-

ca; y deber, como comportamiento político. Valores como “la altivez” o la “fortaleza del alma” no recaen necesariamente en la “elegancia” en el vestir, sino en el compromiso político de la insurrección contra los que deshonran a la patria. Y por ello, y con un hondo sentimiento que emana de su prosa ético-política, fulmina en su pieza dramática *Abdala* su siempre portentoso valor poético:

(...) El amor, madre, a la patria,  
No es el amor ridículo a la tierra  
Ni a las yerbas que pisan nuestras plantas:  
Es el odio invencible a quien la oprime,  
Es el rencor eterno a quien la ataca.

Pero este odio al que se alude debe ser matizado. En el relato *El Presidio político en Cuba*, escrito a la corta edad de 17 años, Martí radicaliza su postura y deja patente la sorprendente y avasalladora congruencia que su discurso posee aún en la actualidad: “si yo odiara a alguien, me odiaría por ello a mí mismo”. La mención es notoria, pues Martí no hace referencia a un odio ontológico nacido desde el seno de una ignorancia institucionalizada; no, Martí acude a su encomiable visión de una dignidad humana universal y permanente e invita a pensar que “esta es guerra legítima, –la última acaso esencial y definitiva que han de librar los hombres: la guerra contra el odio” (OC, XXII: 210). En todos los casos, el amor y la comprensión siguen aflorando en el pensamiento martiano.

Y por supuesto, el arte no escapa a su propuesta de emancipación y reconstrucción axiológica-

co-política. Tal y como se ha venido exponiendo, la fundamentación científica que Occidente propone para la estética descansa en el supuesto de su racionalidad inherente y se explica desde la propia “invención de la razón” y sus formas de acceder a una única interpretación epistémico-formal de la realidad; una suerte de “mito de la razón” justificado en y desde el pensamiento occidental. Las “reglas” que rigen la estética responden a una concepción racionalista de exclusiva singularidad y una forma de concebir la realidad implantada en América luego del proceso histórico de la conquista.

El proyecto que Baumgarten pretende hacer de la estética una ciencia y, al proponerlo, toma como insumos los presupuestos que la determinan como tal, esto es: sencillez, elegancia, simplicidad y predictibilidad. En otras palabras, *orden*, y de ello, *belleza*; ideal –también ordenado– que se extrapola a una forma de comportamiento que implica una postura de control político, dominio de gobierno y poder de Estado. Aquí, lo que a cada quien *debe* gustar es aprendido y establecido según un precepto de ordenanza que viene aparejado a ciertas reglas de acatamiento obligado y a *la razón natural* de tener un único sistema de intervención estatal.

En muchos sentidos, aceptar esta concepción reprodujo un sesgo ontológico y cercenó formas “más americanas” de pensar lo bueno y bello. Una estética de lo bello enraizada en la ciencia presupondría un orden formal matemático; de allí que el término *kalokagathia* –como una con-

ceptualización impresa en América por el pensamiento occidental platónico-aristotélico y posterior–, faculta el “inmejorable” ideal eurocéntrico de bien y belleza, basado en la geometrización, la estructuración formal y un excepcional principio cosmológico y cosmogónico oculto en el ordenamiento material de la naturaleza que; sin embargo, fue “insuperablemente” develado por Occidente. Se infiere, por lo anterior, que este vínculo histórico entre lo bello y lo feo; lo bueno y lo malo, ha sido heredado inercialmente por una América europea que ha aprendido, por imposición, a distinguir formas estéticas, éticas y políticas occidentales de afrontar sus realidades; merced al olvido/ignorancia de sus propios convencionalismos autóctonos.

“¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?” (Martí, 2011: 3), deficiencia estructural que se ha convertido en una de las principales razones por la que los latinoamericanos se han decantado por denotar al arte, a las bellas artes, a la estética, la ética y la política como parte de un todo preexistente en el que *deben* sumergirse y no como una construcción de sentido humano. Lo bello y lo feo lo son, no desde una cuadratura estricta –implantada y asumida– que se sustente apodócticamente como *verdad inamovible*, sino, a través de convenciones históricas, sociales y políticas propias que respondan no tanto al componente biológico como al de idiosincrasia.

En consecuencia, la obra y pensamiento martiano revela que la *kalokagathia* –lo Bello y lo Bueno– se plasman indisolublemente en el terreno de la política a través de la rebelión y la insurrección, y que una *guerra necesaria* por el reconocimiento (identidad) y la redistribución (equidad) de los pueblos de *nuestra América* es una guerra contra un odio ontológico, histórico e institucionalizado que, luego del proceso colonial de la “conquista”, arremetió en contra de los pueblos originarios del subcontinente americano y los sumió en un lastre de nefastas repercusiones sociales y culturales.

Precisamente, y haciendo hincapié en esta relación básica de fuerzas socioculturales, Martí es vehemente al apuntar que las “etapas de los pueblos no se cuentan por sus épocas de sometimiento infructuoso, sino por sus instantes de rebelión. Los hombres que ceden no son los que hacen a los pueblos, sino los que se rebelan” (OC, II: 508). Y aunado a esto, Martí recalca su postura, y de forma cariñosa y aleccionadora, invita a la niñez y a la juventud de *nuestra América* a pensar que el heroísmo, además de su componente revolucionario y ético, posee también uno estético. Esto lo plasma en *La Edad de Oro*, puntualmente en la narración *Tres Héroes*, donde exterioriza –a propósito de Simón Bolívar– que “hasta hermosos de cuerpo se vuelven los hombres que pelean por ver libre a su patria” (2013: 19), o en su cuento “Músicos, poetas y pintores”, en el que insta a los más jóvenes a pensar por sí mismos, pues “todo hombre tiene el deber de cultivar su inteligencia, por respeto a sí propio y al mundo” (2013: 86), ya que “el ser bueno da gusto, y lo hace

a uno fuerte y feliz” (2013: 87). Una vez más, Martí resemantiza las categorías occidentales y deja en evidencia la indiscernible y sustancial articulación que de ellas existe en su ideario; la belleza del ser humano radicarán en el compromiso que cada cual asuma por una batalla de amor que depare equilibrio, armonía y emancipación a los pueblos oprimidos y victimizados.

Desde esta óptica, es deber moral de todo ser humano tender a lo Bello y lo Bueno, toda vez que acometerlo es luchar por el decoro, el respeto y el amor hacia todos los pueblos del orbe a través del vehículo de la rebelión política y, en el caso de *nuestra América*, la palmaria insurrección a éticas anquilosadas en el discurso occidental de una América europea.

En el documento oficial del *Partido Revolucionario Cubano* (PRC), fechado el 25 de marzo de 1895, y conocido como *Manifiesto de Montecristi*, Martí es enfático cuando apunta con potente espíritu de rebelión e intenso sentimiento de humanidad: “Yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto (...) a la dignidad plena del hombre” (OC, VII: 270-271). Y de esta forma le advierte a la niñez y a la juventud de *nuestra América*:

Hay hombres que viven contentos aunque vivan sin decoro. Hay otros que padecen como en agonía cuando ven que los hombres viven sin decoro a su alrededor. En el mundo ha de haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen en sí el

decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra los que les roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana. Esos hombres son sagrados (2013: 19-20).

La postura martiana es de convencimiento y en ella subyace una actitud de implacable lucha revolucionaria y rebelión ético-política por la independencia y la dignidad humana. Es en virtud de ello que incluso enuncia: “los pueblos, como las bestias, no son bellos cuando, bien trajeados y rollizos, sirven de cabalgadura al amo burlón, sino cuando de un vuelco altivo desensillan al amo” (OC, II: 508); en atención a lo cual, este “vuelco altivo” simboliza y prefigura la rebelión política a un *statu quo* que infama el decoro de los pueblos latinoamericanos y les niega, al opacarles la voz, su conciencia ética y su estatuto ontológico. Así, pues, la belleza y la bondad del ser humano yacerán en la insubordinación política y la subversión ética; nuevamente, la anterior cita hace posible apreciar el vínculo estrecho que en el proyecto martiano sobrellevan las categorías de política, ética y estética como ejes fundamentales de su pensamiento.

A lo largo de su gesta revolucionaria, no es gratuito que Martí tuviese el propósito fiero y permanente de emancipar a Cuba, Las Antillas, Puerto Rico y el resto de América Latina, y que en su intento, fundó el 10 de abril de 1892 el proyecto político-cultural del *Partido Revolucionario*

*Cubano*, que en su Artículo 2 promulga que el PRC “no tiene por objeto precipitar inconsideradamente la guerra en Cuba, ni lanzar a toda costa al país a un movimiento mal dispuesto y discorde, sino ordenar, de acuerdo con cuantos elementos vivos y honrados se le unan, una guerra generosa y breve, encaminada a asegurar en la paz y el trabajo la felicidad de los habitantes de la Isla”. Es clara la intención independentista, latinoamericanista, antiimperialista, antirracista y democrática que el PRC perseguía; muestra, además, del incansable objetivo que permeó la vida y obra de José Martí.

Pero los propósitos martianos no se circunscribieron exclusivamente a la tinta y al papel, pues su *filosofía de la relación* es una inagotable fuente de *praxis* política que se combina tanto en discurso como en acción. Otra vez más, Martí apuesta por una educación liberadora para *nuestra América* y exhorta a la niñez a pensar crítica y honestamente:

Libertad es el derecho que todo hombre tiene a ser honrado, y a pensar y a hablar sin hipocresía. En América, no se podía ser honrado, ni pensar, ni hablar. Un hombre que oculta lo que piensa, o no se atreve a decir lo que piensa, no es un hombre honrado. Un hombre que obedece a un mal gobierno, sin trabajar para que el gobierno sea bueno, no es un hombre honrado. Un hombre que se conforma con obedecer a leyes injustas, y permite que pisen el país en que nació

los hombres que se lo maltratan, no es un hombre honrado. (2013: 19)

En América no se podía ser honrado, ni pensar, ni hablar, dijo Martí a la niñez y a la juventud, y en esa frase inquietante y esclarecedora, sin adornos, plasmó lo que el proceso poscolonial instauró de forma violenta en los pueblos latinoamericanos como norma política, estética y ética de gobierno exógeno y autoritario. Martí apologiza a *nuestra América* y enfatiza el hecho de que la “universidad europea ha de ceder a la universidad americana”, que la “historia de América, de los Incas (...) ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia” pues “nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”. Y de paso, le recuerda a los políticos nacionales que su deber es el de “reemplazar a los políticos exóticos” (Martí, 2011: 3). De igual forma, y derivado de esto, en el texto “Hombre del campo” sentencia: “el primer deber de un hombre es pensar por sí mismo”; momento en el cual la conciencia ética hacia la otredad y su correlato moral afloran decididamente en la aspiración martiana de emancipación y reconocimiento humano, esto es, “ser honrado y hablar y pensar sin hipocresía”. El puente que Martí trazaré será el de una guerra armada, violenta y corta capaz de restaurar el ordenamiento mundial a través de un *equilibrio del Mundo* y una *armonía universal*; a esta guerra de emancipación y producción de valores Martí la llamó la *guerra necesaria*. Ser honrado es sinónimo de una ética latinoamericana posicionada, planteamiento formal que trasciende épocas, procesos sociales o regímenes político-culturales.

Gabriela Mistral (1889-1957), poetiza y pedagoga chilena calificó a Martí como “el luchador sin odio” y señaló que “el mundo moderno anda muy alborotado con esa novedad de Mahatma Gandhi, combatiente sin odiosidad”, pero “el fenómeno tan difícil de combatir sin aborrecer apareció entre nosotros, en esta Cuba americana, en este santo de pelea que comentamos: Martí” (Roig de Leuchsenring, 1983: 35). Ni contra España ni contra Estados Unidos, sino contra los enemigos de la libertad y la dignidad; este es el lema martiano de una guerra justa y necesaria por una *segunda y real independencia de nuestra América*.

Surge así una paradoja en la propuesta martiana por una *guerra necesaria* pues la paz, la independencia y la felicidad de los pueblos latinoamericanos se construirán mediante una guerra que proyectará una forma diferente y un escenario político, cultural y social de crearse latinoamericano. “La guerra es, allá en el fondo de los corazones, allá en la hora en que la vida pesa menos que la ignominia en que se arrastra, la forma más bella y respetable del sacrificio humano” (OC, II: 121). La *guerra necesaria*, como proyecto político-cultural, es una guerra violenta –contra una violencia institucionalizada–; pero a su vez, una guerra de amor, respeto, comprensión, cariño y humanidad. “Una guerra de la justicia para todos” (cf. Roig de Leuchsenring, 1983: 51) y una guerra por los derechos humanos de *nuestra América*.

La *guerra necesaria* amerita la creación de valores revolucionarios latinoamericanos sociohistóricamente producidos, los cuales a su vez, deben

cimentarse como un proceso humano de lenta pero constante sucesión. Como ya se acotó, de esta lectura martiana se sigue una axiología guiada por esta producción sociohistórica humana, situada en una particularidad epocal que la determina como un proceso de construcción de valores capaces de comunicar un horizonte utópico de humanidad.

En las notas a la edición crítica del texto *Nuestra América*, el poeta y especialista martiano, Cintio Vitier (1921-2009), hace explícito este hondo sentir del prócer latinoamericano cuando ratifica que la “prédica martiana contra el odio, patente y constante desde *El Presidio político en Cuba* hasta el *Manifiesto de Montecristi*, no tiene un sentido únicamente ético sino también político. En realidad, ambas instancias en Martí son indiscernibles” (2011: 15).

Resulta, pues, que esta asociación entre categorías por fin se consuma: el *equilibrio del Mundo* y la *armonía universal* surgirán a través de una *guerra necesaria* que *re-cree* y concierte valores tanto éticos como estéticos y, en el mismo movimiento, recombine un peculiar ejercicio político. Esta autodeterminación latinoamericana brindará una estructuración ontológica de apropiación y creación, en donde reconocimiento (identidad) y redistribución (equidad) constituirán niveles superiores del obrar humano. En su texto *Mi Raza*, Martí es tajante cuando afirma: “(...) dígame hombre y ya se dicen todos los derechos [pues] todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un peca-

do contra la humanidad” (OC, II: 298). En otras palabras, la guerra de amor; la *guerra necesaria* que Martí organiza y con la cual pretende devolver “la página que los conquistadores robaron al Universo”, es el empeño y propósito de abogar por una articulación latinoamericana que pretenda *re-crear* y *re-construir* a *nuestra América*, y la responsabilidad –por obligación histórica y social– que subyace como conciencia ética, valor estético y forma política de *estar en el mundo*. Como latinoamericanos, debemos *re-escribir* con símbolos, valores y materiales propios a esta *nuestra América*; y desde “sus raíces (...) construir la Patria, con formas viables y de sí propia nacidas” (OC, IV: 54).

La *guerra necesaria* que Martí organiza a través del *Partido Revolucionario Cubano es Bella y Buena*, teniendo en cuenta que responde a la imperiosa necesidad de devolver a los pueblos originarios lo que les fue arrebatado tras el funesto proceso de autoafirmación y sometimiento colonial que mancilló seres humanos, pueblos y grupos sociales. En “Carta al Señor Director de la Opinión Nacional”, fechada en Nueva York el 23 de mayo de 1882, Martí declara que “(...) sólo edifican los que perdonan y aman. Se ha de amar al adversario mismo a quien se está derribando en tierra. Los odiadores debieran ser declarados traidores a la república. El odio no construye” (OC, XIV: 496). Y en plena concordancia con la cita anterior aseveró en el *Manifiesto de Montecristi*:

No nos maltraten, y no se les maltratará.  
Respeten, y se les respetará. Al acero res-

ponda el acero, y la amistad a la amistad. En el pecho antillano no hay odio; y el cubano saluda en la muerte al [bravo] español a quien la crueldad del ejercicio forzoso arrancó de su [hogar] casa y su terruño para venir a asesinar en pechos de hombres la libertad que él mismo ansía. Más que saludarlo en la muerte, quisiera la revolución acogerlo en vida; y la república será tranquilo hogar para cuantos españoles de trabajo y honor gocen en ella de la libertad y [beneficios] bienes que no han de hallar[ían] aún por largo tiempo en la [confusión] lentitud, desidia y vicios políticos de la tierra propia. Este es [nuestro] el corazón [y así] de Cuba, y así será la guerra (OC, IV: 97).

El posicionamiento martiano de que “América debe ser para la Humanidad” resemantiza así las concepciones tradicionales de lo que debe ser una guerra y las sitúa en el plano tanto de lo ético como de lo estético y lo político; entretanto, es imperiosa una *re-construcción* semántica que *re-invente* una axiología latinoamericana y, consiguientemente, los valores que de ella resulten. A propósito de esto, el ideario martiano permite advertir la construcción de un proyecto axiológico-político latinoamericano, como una categoría real y ordenada de valores que surgen a través de producir, apropiarse y comunicar la propia existencia. Para Martí la política constituye y reproduce comunidades colectivas y es allí desde donde se examinan y critican los encubrimientos que impiden una creación latinoamericana. A este respecto, el pensamiento martiano es ra-

dical y originario; *crítico-negativo*, pues duda de la necesidad del mundo establecido en América Latina y desacredita las apologías de lo existente, además de ser propositivo y práctico.

Con este fin, Martí establece la posibilidad de una *segunda independencia* político-cultural y busca organizar los medios para avanzar en la consecución de esta *Segunda y Real Independencia* latinoamericana. En consecuencia, el *pensamiento crítico-negativo* empata con la posición martiana, pues duda de la absoluta necesidad de establecer al mundo como dado, desacredita las lógicas existentes, halla discontinuidades ideológicas en el discurso que se ha confeccionado de la “realidad”, contradice y desacredita la “sabiduría” occidental y da paso a la creación de una *sabiduría* latinoamericana; esto es, desaprender lo aprendido. Y de esta forma Martí se pronuncia con denuedo: “los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación” (Martí, 2011: 5).

Al quebrar radicalmente con el *statu quo* imperante, Martí reorganiza las categorías tanto occidentales como las de la América europea y logra vislumbrar un escenario que lo lleva a realizar una síntesis cabal de estas propuestas, delineando un nuevo y originario plan para *nuestra América*; esto es, una guerra histórico-política, bella y buena que se articule a través de una organización ontológico-estructural: *el arte*.

## Bibliografía

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1992). *Historia de la Pedagogía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Arias, G. (2001). "Homo Aestheticus. Aisthesis", en *Universidad de Santiago de Chile*, 34(1), pp. 33-47. Universidad de Santiago de Chile.
- Aristóteles. (1993). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- \_(1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Baumgarten, A. (1975). *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- Castro, S. (enero-junio 2012). "Ética y estética: Una relación ineludible", en *Revista Latinoamericana de Bioética* de la Universidad Militar Nueva Granada, Colombia, 12(1), pp. 62-69.
- Danto, A.C., (2010). *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Eco, U. (1994). *Los límites de la Interpretación*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Esteban, A. (2006). *Literatura cubana. Entre el viejo y el mar*. Granada: Editorial Renacimiento.
- Ferrater, J. (1964). *Diccionario de Filosofía Tomo I y II*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Montecasino.
- Grout, D. y Palisca, C. (2001). *Historia de la Música Occidental, 1*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández, M. (2003). "Teoría de la Sensibilidad, teoría de la Humanidades. El proyecto filosófico de la estética en A.G. Baumgarten", en *Ediciones Universidad de Salamanca*, 4(1), pp. 81-121. Universidad de Salamanca.
- Hume, D. (1989). *La norma del gusto y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones 62.
- Kant, I. (1985). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Kirk, C. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1983). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kunh, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Marinello, J. (enero de 1932). "Gabriela Mistral y José Martí", en *Repertorio Americano*, 24(4), pp. 49-51.

Martí, J. (2011). *Nuestra América*. Edición Crítica. Guadalajara: Centro de Estudios Martianos.

\_(2013). *La Edad de Oro*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

\_(1983-2019). *Obras Completas*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

Platón. (1986). *República*. Madrid: Gredos.

\_(1992). *Timeo*. Madrid: Gredos.

Roig de Leuchsenring, E. (1983). *Tres Estudios Martianos*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.

Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (ed. José G. Gandarilla). México: Siglo XXI CLACSO. 

# Apuntes sobre José Martí en el Perú

---

Luis Sihuacollo

*Fecha de recepción:* 20/03/2021

*Fecha de aceptación:* 20/06/2021

## *Resumen*

Se trata de un trabajo de carácter monográfico que pretende ofrecer un breve recuento de la recepción que hubo en el Perú de la vida y obra de José Martí. El estudio abarca 95 años, desde 1924 hasta el 2019. Dos criterios determinaron la selección de los textos: (1) publicaciones, ponencias e intervenciones de autores peruanos en el Perú y el extranjero, además de publicaciones realizadas en el Perú por autores extranjeros; (2) y trabajos dedicados expresamente a la vida y obra de Martí, evitando así las referencias ocasionales.

## *Palabras clave:*

José Martí, Nuestra América, Perú, Siglo XX, Siglo XXI.

## *Abstract*

It is a monographic work that seeks to offer a brief summary of the reception that the life and work of José Martí had in Peru. The study covers 95 years, from 1924 to 2019. Two criteria determined the selection of the texts: (1) publications, presentations and interventions by Peruvian authors in Peru and abroad, as well as publications made in Peru by foreign authors; (2) and works expressly dedicated to the life and work of Martí, thus avoiding occasional references.

## *Keywords*

José Martí, Our America, Peru, XX century, XXI century.

Poco se ha hablado y escrito sobre José Martí en el Perú. Hace medio siglo, una tarea semejante a la que ahora emprendemos no hubiera ocupado más que unas cuantas carillas. Con excepción de un puñado de escritores que reflexionaron sobre algún aspecto de su pensamiento, reinaba casi una total indiferencia hacia José Martí. Este cuadro se ha modificado en los últimos años, con estudios de notable calidad que han razonado, a partir de sus páginas, la realidad latinoamericana.

El breve recuento que ofrecemos de la recepción martiana en el Perú, extiende sus límites hasta los escritores que, aun no siendo peruanos, contribuyeron con diversas publicaciones, ponencias e intervenciones en nuestro país. Del mismo modo, incluimos los trabajos de autores nacionales que han aportado a la bibliografía martiana desde otros países del mundo. Hemos centrado la atención en las semblanzas, notas, artículos, ensayos y libros dedicados explícitamente al prócer cubano, pues las referencias ocasionales a su obra resultan moneda común entre creadores como César Vallejo, quien citó en tres oportunidades a Martí en la tesis que presentó para obtener el grado de Bachiller en la Universidad de La Libertad -actual Universidad Nacional de Trujillo-, titulada “El Romanticismo en la poesía castellana”, el 22 de septiembre de 1915 (Vallejo, 1954).

Otro tanto podemos anotar de José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez y Augusto Salazar Bondy, quienes tomaron prestada la voz “nuestra

América” en algunos trabajos suyos -*Temas de nuestra América* (1959), *¿Tuvimos maestros en nuestra América?* (1956) y *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), respectivamente- para referirse a la América que es nuestra por origen, historia y productos culturales. Habría que agregar, además, algunos nombres insignes como el de Jorge Basadre, quien recordó a Martí en el discurso pronunciado el 26 de noviembre de 1960 en honor del no menos ilustre historiador Raúl Porras Barrenechea, en la Municipalidad de Pisco (Basadre, 1967); también el de David Sobrevilla, renombrado filósofo que en un célebre ensayo ubicó las ideas de Martí en la fase de síntesis del continente (Sobrevilla, 1999). Antenor Orrego, Víctor Raúl Haya de la Torre, Estuardo Núñez, Julio Ortega, Mario Vargas Llosa, entre muchos otros, comentaron brevemente, a su turno, alguna idea martiana. La lista sería muy extensa. Incluso tuvimos noticia de un intercambio epistolar entre José Martí y Ricardo Palma, perdido en los archivos que resguardaba la viuda del historiador cubano José Cernicharo, pero la inesperada y lamentable desaparición de Ciro Alegría Varona, quien rastrea con nosotros esa única pista, nos alejó de aquella posible correspondencia. Así las razones, y a riesgo de haber omitido algún trabajo, empezamos esta breve exposición.

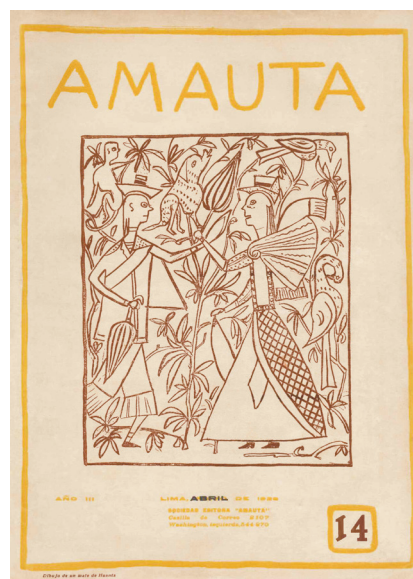
La primera noticia que nos llega de Martí es una semblanza que Ventura García Calderón publicó en la revista mensual *Cuba Contemporánea*, hacia 1924. Allí, en nota del editor, se lee: “El ilustre escritor peruano nos ha remitido, desde París,

estos bellísimos fragmentos de un estudio que tiene ya terminado, y hasta ahora inédito, sobre nuestro Libertador” (1924: 93). El texto completo, que aún duerme entre la papelería de García Calderón, celebra en Martí el talento literario y la excelsa conducta moral. Los epítetos que utiliza son variados: “padre triste”, “santo”, “San Pablo de la tórrida gente”, “Eneas de América”, “mago verbal”, “Cid letrado” y “Hombre completo”; todos ellos expresan el casi religioso respeto que sentía por la figura de Martí. Más aún, lo equipara a San Agustín y a Santa Teresa de Jesús, y nos dice que “sólo se puede hablar de él imitándole”.

Como se sabe, Ventura García Calderón fue, además, un tenaz promotor de nuestras letras en Francia, y junto a Armando Godoy fundó la editorial Excelsior, en donde publicó unas *Obras Completas de José Martí*, en dos volúmenes, hacia 1926. No obstante, ya en 1910 había dirigido una Colección de Escritores Americanos, en la que seleccionó un conjunto de cuentos y los entregó a la imprenta bajo el título de *Los mejores cuentos americanos*. Entre ellos, hubo uno de Martí llamado “Nené traviesa”, que originalmente apareció en el segundo número de la revista *La Edad de Oro. Publicación mensual de recreo e instrucción dedicada a los niños de América*, en agosto de 1889.

Cuatro años después del texto pionero de García Calderón, la revista cultural *Amauta* publicó, en su decimocuarto número, un artículo del escritor cubano José Antonio Foncueva, quien a pesar de

vivir solamente veinte años fundó en su isla natal la revista *El Estudiante*, escribió poesía, cuentos, ejerció la crítica literaria e intercambió cartas con Mariátegui. Su trabajo, “Novísimo retrato de José Martí”, apareció en abril de 1928, y luego se reprodujo en la primera entrega del *Anuario del Centro de Estudios Martianos* de La Habana, en 1978. El joven escritor afirmó que, a pesar de los muchos estudios dedicados a la vida y obra de Martí, “no se conoce todavía la más interesante de ambas: la faceta revolucionaria” (1928: 22); y para desarrollarla, ofreció siete apartados: el místico, el pensador, el escritor, el orador, el poeta, el educador y el patriota, además de una síntesis sobre el pensamiento social martiano. Se trató, en realidad, de una presentación general que justificaba, con una profusión de citas, el carácter plenamente revolucionario de Martí.



Portada de la revista cultural *Amauta*, N° 14.

Durante la década de 1930 no registramos ningún trabajo martiano. En 1940, la revista *Letras. Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras* de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, publicó el ensayo “Sobre José Martí y su viva lección”, de José Alvarado Sánchez. Las cuatro partes que conforman el texto (Vida miniada de José Martí, Sobre un culto martiano en América, Para una imagen literaria de Martí, y La lección de Martí) intentan hallar un punto de relación con la vida del poeta francés, de orientación católica, Charles Péguy. Debemos destacar que, para la fecha en que Alvarado escribe estas páginas, sólo se había publicado la importante biografía preparada por Jorge Mañach, *Martí. El Apóstol* (1933), pues la de Félix Lizaso, *Martí. Místico del deber* (1940), la de Luis Rodríguez Embil, *Martí. El santo de América* (1941), la de Blanche Zacharie de Baralt, *El Martí que yo conocí* (1945) y todas las que integran el conjunto de significativas vidas martianas, fueron posteriores. Sin embargo, Alvarado se muestra muy bien informado sobre las diversas etapas de la vida de Martí; tanto así, que lo identificó como crítico de arte. Esto resulta admirable si recordamos que el primer estudio que abordó esa faceta específica del cubano se divulgó en el capítulo “Martí, crítico de arte”, del libro *Vida y pensamiento de Martí* (1942), de Lizaso; es decir, dos años después. Alvarado concluye: “Y como Péguy, poeta y soldado de la dulce Francia, [Martí] quiso para sí la muerte del soldado” (1940: 198).

En 1945, la *Revista de la Universidad Católica del Perú* entregó al público limeño “Unas cartas de

Martí” con la siguiente aclaración: “Conmemorándose este año el cincuentenario de la muerte de José Martí, creemos de interés publicar, acompañadas de unas breves notas explicativas, unas cartas inéditas del patriota cubano; asociándonos así al homenaje continental a su insigne personalidad” (1945: 131). Se trató de cinco misivas destinadas a Elías de Losada, editor de *La Revista Ilustrada de Nueva York*, publicación mensual que circuló por todo el continente. En una de ellas, Martí agradece la invitación para escribir “unas cuantas cuartillas” para el número de enero de 1891. Nadie sospechó que su primera colaboración en esa revista sería aquel ensayo programático que, a juicio de Cintio Vitier, es una de las grandes y sintéticas culminaciones de la obra martiana: nos referimos al ensayo “Nuestra América”, aparecido el 1 de enero de 1891.

En el año del Centenario del Natalicio de Martí, 1953, se editaron dos trabajos: el primero fue un libro del polémico Luis Humberto Delgado, titulado *José Martí y Leoncio Prado en la Independencia de Cuba 1853-1953*, mientras que el segundo, “El criollo ejemplar”, fue el texto con el que Ciro Alegría, el autor de *El mundo es ancho y ajeno*, participó en el Congreso de Escritores Marianos, llevado a cabo del 20 al 27 de febrero en la ciudad de La Habana.

Hablando de Leoncio Prado y José Martí, afirma Delgado: “Los dos nacieron el mismo año. Los dos lucharon por la Independencia. Los dos se inmolaron por la nación que crecieron amando. Los

dos eran hijos de un continente que buscaba su emancipación” (1953: 31). El libro nos presenta la figura de dos sacrificios absolutos, dos almas caracterizadas por el “honor”, la “bondad” y la “gratitud”, que compartieron el mismo ritmo, el mismo drama, pues no conocieron el juego ni el placer. En fin, dos vidas que tienen todo en común, excepto que “El primero [Martí] cerró sus ojos para siempre a los cuarentidos años de edad. El segundo [Prado] a los treinta” (1953: 33). Delgado nos recuerda también aquel episodio de 1876, en que Leoncio Prado, junto a una docena de camaradas cubanos, secuestraron un vapor español y lo bautizaron con el nombre de “Céspedes”, en honor al líder cubano que inició la Guerra de los Diez Años. Tal empresa duró dos meses, pues el asedio español los obligó a abandonar el barco, no sin antes incendiarlo, e internarse descalzos, entre los bosques, ciénagas y ríos de Centroamérica.

Por su parte. Ciro Alegría declaró que “la obra política e intelectual de Martí tiene tan grande y actual significación por el hecho exacto de que él fue, en el mejor sentido de la palabra, un cubano, un hispanoamericano, un latinoamericano, un criollo” (1953:157). Manifestó, además, que su origen criollo no fue sinónimo de provincialismo, pues transitó por diversas culturas, nutriéndose de lo mejor de ellas. Conoció la realidad del negro en Cuba y la del indio en México y Guatemala, y los asimiló a su pensamiento. De allí que Alegría considere que “en José Martí ya se había logrado plenamente la difícil armonía que ahora mismo, después de más de medio siglo de su muerte,



Casimiro Cuadros (1954) *José Martí*. Grabado

nuestros pueblos están buscando todavía” (1953: 159). La obra de Martí -advierte- puede ser menos erudita y acabada que la de otros escritores de nuestra América, pero tiene mayor clarividencia y vitalidad por el hecho mismo de poseer una vertiente liberadora que lo ubica entre los más egregios personajes de nuestra historia.

Al año siguiente, el escritor arequipeño Carlos Maldonado Ramírez publicó el libro *José Martí. Raíz y ala de América*. Este volumen inauguró una serie de estudios que el Departamento Editorial de la

Secretaría de Cultura de la Asociación Provincial de Maestros Primarios de Arequipa respaldó. El texto incluyó una xilografía de Martí elaborada por el pintor y reconocido xilografista José Casimiro Cuadros, quien se había formado en la Escuela Nacional de Bellas Artes, bajo la dirección de Daniel Hernández. Un soneto del propio autor abre el texto:

Alta, curvada, libre, extendida, serena,  
la frente de Martí se lanza a un ideal;  
profunda su mirada, se pierde en una pena  
vertida sobre el sino de su vida inmortal.

El mentón espigado destila los agravios,  
que la lucha ha marcado en su doliente faz,  
ni una sonrisa deja el bigote a los labios  
i en el semblante pálido hay reflejos de paz.

Alejada del hombro, la gran cabeza alada,  
a su tórax vencido, no ordena retirada;  
sembradas las ideas, su angustia espera el brote:

Una América culta, honrada, libre, pura,  
un hombre americano forjado a su figura  
cabe los ideales de Cristo i el Quijote.

Carlos Maldonado fue profesor, y por eso se entiende que haya interpretado la obra de Martí a la luz de la vocación magisterial: “Martí fue un maestro imperecedero, su magisterio rebasa las lindes de una relativa técnica profesional; más que un práctico fue un educador, un conductor” (1954: 9). Luego de una síntesis biográfica con variado detalle, Maldonado juzga como “muy difícil” la tarea del señalamiento de su cualidad más específica, y analiza su ejercicio bajo cinco criterios: como político, escritor, poeta, orador y maestro. Este recorrido le permite asegurar que

“Martí estará siempre en función, [pues] él es pedagógicamente funcional” (1954: 22).

En el segundo tomo del libro *Escritores representativos de América* (1957), de Luis Alberto Sánchez, hay un capítulo denominado “José Martí”. En ese trabajo, a la par de una exposición sucinta de la biografía martiana, va comentando su faceta como prosista. Sánchez juzga sus Cartas como un “prodigio de elegancia, concisión, sentenciosidad y metafórica sencillez” (1957: 95), y afirma que en el *Diario* de campaña, escrito en las postrimerías de su vida, pueden evaluarse mejor estas dotes, pues fue compuesto en la marcha de la guerra, sin ánimo de lucimiento, sin ningún tipo de objetivo publicitario, y pese a todo ello, no habría nada que corregir. Finalmente, Sánchez asegura que, para mejor entender el espíritu de Martí, para asir todas las aristas que cultivó durante su existencia, es necesario desprenderse de la erudición bibliográfica y echarse a sentirlo.

Existe otro artículo de Ciro Alegría, difundido en el diario *El Comercio*, el 8 de agosto de 1958; nos referimos a “Walt Whitman y José Martí”. Como se sabe, Martí vivió los últimos quince años de su fecunda vida en los Estados Unidos y allí se relacionó con la obra de algunos personajes del trascendentalismo norteamericano como Emerson y Whitman. Este último leyó un discurso denominado “La muerte de Abraham Lincoln” en el Madison Square Theater de Nueva York, el 14 de abril de 1887; cinco días después, Martí publicó una crónica célebremente conocida como

“El poeta Walt Whitman”, en la que denotaba un conocimiento profundo de la obra del “hijo de Manhattan”. Alegría examina dicha crónica y conjetura que en el alma de Martí debió quedar resonando la parte del discurso en la que Whitman habló del sacrificio de la vida por la nación, pues cree ver esa misma idea del martirio y la muerte heroica por la patria en un discurso que el cubano pronunció el 27 de noviembre de 1891 en Tampa, Florida. Todo esto lo llevó a considerar que “si no hubo aquella influencia, existió entre Whitman y Martí una de esas coincidencias que son posibles entre los grandes de espíritu” (1958: 2).

En 1961, el escritor jaujino Clodoaldo Espinosa Bravo entregó a la imprenta un conjunto de artículos escritos en diversas fechas, titulado *10 figuras de América*. En uno de ellos, “En el primer centenario de José Martí Pérez”, comentó los distintos actos de homenaje que se realizaron en Cuba y otros países, a propósito de los cien años del nacimiento de Martí: publicaciones, congresos, exposiciones, incluso la creación de la “Medalla Martí” para quienes, dentro y fuera de la Isla, contribuyen a la exaltación de la vida y la obra del “Apóstol”. Clodoaldo Espinosa, que colaboró en las revistas *Amauta* y *Mundial*, informó que en Jauja se celebraron concursos interescolares sobre Martí, y los estudiantes ganadores recibieron libros de autores como Alberto Baeza Flores y Medardo Vitier. Nos dice, igualmente, que a él se le otorgó la “Medalla Martí”, pero que hasta la fecha de esa publicación, no la había recibido. También notició de unas *Páginas escogidas* de

Martí, aparecidas en París, en 1911, con el sello de la editorial Garnier Hermanos y con prólogo de Ventura García Calderón, texto que lamentablemente no hemos logrado localizar.

Tras el libro de Espinosa, hubo que esperar casi veinticinco años para tener otra referencia martiana entre nosotros. En 1985 se publicó en Lima una edición de *La Edad de Oro* de Martí, cuyo prólogo, a cargo de Guillermo Saravia, es un elogio a la niñez: “el niño es el gran curioso, el aventurero y el imaginativo, tiene las virtudes perdidas por las personas al crecer” (1985: 5). Y después de presentar a Martí como ejemplo de hombre de palabra y acción, despide el texto recomendando “acabar con todas esas terquedades y creencias de los mayores, de creer que ellos lo saben todo y los niños nada, cuando es al revés” (1985: 6).

José Carlos Ballón, en 1986, editó en Madrid un ensayo extenso que estudiaba el modo en que la obra de Emerson influyó en Martí, tanto en contenido como a nivel formal. Nos referimos al libro *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*. El estudioso peruano analiza la relación intertextual del ensayo martiano “Emerson” y lo contrasta con diversos escritos del norteamericano. En otro libro suyo, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo* (1995), Ballón destaca también el encuentro con Emerson y con el pensamiento socialista, a partir de la constatación de las glosas que Martí anotó en el libro de John Rae, *Contemporary socialism* (1887). Este autor ha sido un tenaz cola-

borador de distintas publicaciones que tienen a Martí como eje medular, además del *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, en donde colaboró con los artículos “José Martí en 1882: su proceso de poetización del discurso inglés” (1989), “Martí y el periodismo norteamericano” (2001), “Martí en Estados Unidos: huellas posmodernas de un diálogo heroico” (2006), “José Martí como Prometeo y Harpagón en Alejo Carpentier” (2011), entre muchos otros de inmenso valor.

En 1989, el escritor Winston Orrillo hizo imprimir, luego de una serie de olvidables inconvenientes, la tesis con la que obtuvo el grado de Doctor en Letras por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con el título *Martí-Mariátegui: literatura, inteligencia y revolución en América Latina*. Esta investigación, como su nombre lo advierte, aborda “el estrecho parentesco entre el pensamiento, la vida y la acción revolucionaria -y su proyección en la literatura- de dos de los más grandes hijos de nuestra América” (1989: 15). El contrapunto entre ambos pensadores se desarrolla en tres capítulos: Vida y circunstancia, América Latina y su literatura, y Literatura, inteligencia y revolución. Todos ellos acompañados de abundantes referencias bibliográficas que presentan a Orrillo como uno de los mejores estudiosos de la obra del cubano.

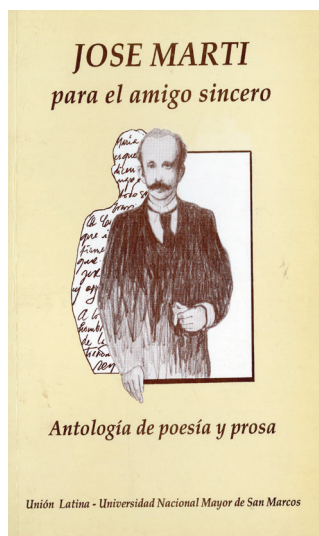
El afamado crítico literario José Miguel Oviedo, publicó también en 1989 su estudio sobre un episodio de la vida íntima de Martí en los Estados Unidos: *La niña de Nueva York. Una revisión de la vida erótica de José Martí*. El origen de este libro está

en una conversación que el autor tuvo con el escritor cubano Guillermo Cabrera Infante, hacia 1986, quien despertó su interés por el tema. Oviedo se propuso, entonces, delinear el perfil moral de Martí, recurriendo a literatura especializada para evitar las posibles falsificaciones de su vida, y consideró ciertos los rumores extendidos que identificaban a la pequeña María Mantilla como su hija con Carmen Miyares, la cubana casada con Manuel Mantilla que lo hospedó en Nueva York. Inclusive logró contactar con el probable nieto de Martí, el actor cubano-americano César Romero, y lo entrevistó. Luego de comprobar la validez de su hipótesis, Oviedo aseveró que el prócer cubano “fue, sin duda, un ser humano excepcional, pero *concreto*, con sus grandezas y miserias, que soñaba tener alas precisamente porque caminaba sobre la tierra” (1989: 111-112). A propósito de este asunto, Nydia Sarabia recuerda una carta (1990: 42-45) que Martí dirigió a Victoria Smith, prima de Carmen Miyares, cuyo borrador se publicó en el tomo 12 del *Anuario del Centro de Estudios Martianos*:

“Ahora, de murmuraciones, ¿qué le he de decir? Ni Carmita ni yo hemos dado un solo paso (...) Si alguna mala persona (...) sospecha sin justificación posible y contra toda apariencia que ella recibe de mí un favor que la manche, esa, Victoria, será una de tantas maldades, mucho menos imputables y propaladas que otras, que hieren sin compasión años enteros a personas indudablemente buenas que las soportan en calma” (1989: 20).

Tal parece que la vida de Martí seguirá generando una serie de indagaciones que, por más agudas e informadas, no lograrán entregarnos jamás el contorno completo del hombre.

En 1995, en homenaje a los cien años de la muerte de Martí, el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de San Marcos, junto a Unión Latina, publicaron una breve antología de poesía y prosa titulada *José Martí, para el amigo sincero*, cuya selección corrió por cuenta de Marco Martos e Hildebrando Pérez Grande. El prólogo, escrito por ambos y que ofreció una síntesis de su vida, fue secundado por un texto de presentación de Joëlle Hullebroeck, llamado “José Martí, un latino ejemplar”, en el que dejó constancia de una saludable aspiración: “que su ejemplo de hombre valiente e íntegro permanezca en la memoria de quienes forjen el presente” (1995: 8).



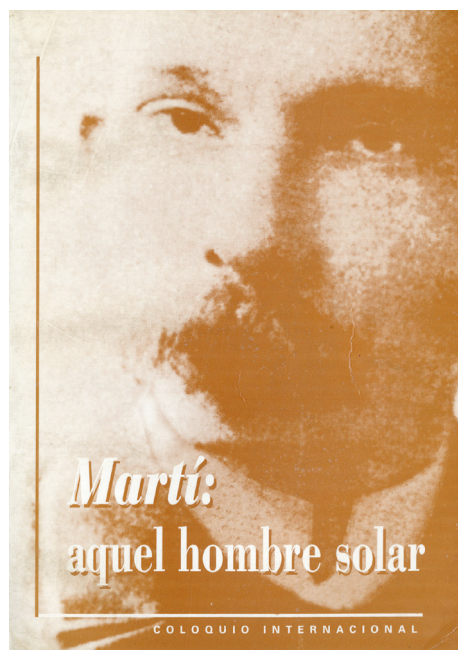
*Para el amigo sincero. Antología de poesía y prosa* (1995)

Del 24 al 26 de mayo, también en 1995, la “Comisión Centenario de José Martí” llevó a cabo, en las instalaciones del Instituto de Altos Estudios Raúl Porras Barrenechea, el Coloquio Internacional “Martí, aquel hombre solar”, con la participación de una veintena de especialistas, y con la presencia del entonces Rector de la universidad, Dr. Wilson Reátegui, y el Embajador de Cuba, Lic. Pedro Díaz Arcia. Las Actas del evento se publicaron dos años después, con una importante colección de fotografías de Martí, y bajo el auspicio de Unión Latina y Aero Continente. Por cuestiones de espacio no reseñamos ahora todos los trabajos, los cuales se organizaron bajo tres temáticas: La Edad de Oro, Poesía y prosa, y Vida, ideología y política. En el primero escribieron Gonzalo Espino Relucé (“*La Edad de Oro. Los propósitos en Nuestra América*”), Daniel Matthews (“Martí y los niños”), José Pardo de Arco (“Vigencia de *La Edad de Oro*”), Nadia Podleskis (“Los valores en *La Edad de Oro*”) y María Regla Villa (“Para una relectura de *La Edad de Oro* en los 90. Algunos conceptos éticos”); en el segundo, Esther Castañeda y Elizabeth Toguchi (“Imagen de la mujer en una novela modernista: *Amistad funesta*”), Sonia Luz Carrillo (“A la sombra de un ala: Martí, la mujer y el amor”), Pedro Granados (“*Versos sencillos, un caso de escritura diacrónica*”), Marco Martos (“Martí: teoría y práctica poética”), Otilia Navarrete (“José Martí: exaltación de la vida”), Mihaela Radulescu (“La isotopía del cambio en José Martí”) e Hildebrando Pérez (“Martí: poesía clara y sencilla”); y en el último, José Cernicharo (“José Martí: el alcance mundial de la ‘Guerra Ne-

cesaria”), Dante Castro (“Vigencia del pensamiento martiano”), María del Pilar Dughi (“Martí. El arte y la vida”), Ricardo Falla Barreda (“La pausa dichosa de Martí”), Miguel Ángel Huamán (“Reflexiones en torno a un Centenario”), Aurora Marrou Roldán (“Espíritu pedagógico de Martí”), Winston Orrillo (“Martí-Mariátegui: nuevas indagaciones”), Zenón Depaz Toledo (“José Martí: la fundación moral de los pueblos”) y Tomás Escajadillo (“Doble paradoja: Martí en Estados Unidos”).

La Biblioteca Nacional del Perú, del 14 al 16 de junio de 1999, organizó en Lima el Coloquio Internacional *Nuestra América en el siglo XXI. Vigencia de José Carlos Mariátegui y José Martí*, y los artículos se imprimieron en el número 22 del *Anuario del Centro de Estudios Martianos*. Reconocidos estudiosos se dieron cita en el auditorio de la mencionada biblioteca para dialogar sobre la historia, relación y alcances de ambos pensadores: Armando Hart Dávalos inauguró el coloquio con la ponencia “Mariátegui y Martí: los hilos invisibles que unen a los hombres en la historia”; por su parte, Rolando González Patricio disertó sobre “Cultura y política en nuestra América: de Martí a Mariátegui”. María Regla Villa expuso acerca de “La presencia del Perú en la obra y el pensamiento martiano”, mientras que el poeta y ensayista peruano, Marco Martos, ofreció un estudio sobre “La poesía de Martí rumbo al siglo XXI”.

En octubre de 1999, *Alma Mater. Revista de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, en su número 17, incluyó un ensayo



VV. AA. *Martí: aquel hombre solar*. Lima: UNMSM y Derrama Magisterial, 1997

de Marcel Velázquez, titulado “Reflexiones sobre la idea del hombre y del lenguaje en la obra de José Martí”. En cuanto a la primera, la idea del hombre, Velázquez identificó una dimensión ontológica y una dimensión existencial, cuya confrontación le permitió conjeturar que Martí fue un profundo “hacedor de símbolos” (1999: 61), y que su vida fue un ejemplo de ello; en torno a la segunda idea, la del lenguaje, aseguró que “si el espíritu es la dimensión que posibilita la conversión del hombre en hacedor de símbolos, el lenguaje es el medio ideal para cumplir esta misión” (1999: 64). Así, el autor juzga que la obra martiana sigue vigente porque sus tópicos se involucran y dialogan con nuestra realidad.

En 2011, conmemorando el Centenario del Natalicio del escritor indigenista más importante de nuestra América, José María Arguedas, la Academia Peruana de la Lengua, con el auspicio de la Casa de la Literatura Peruana y la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Marcos, llevó a cabo, del 18 al 20 de abril, el Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra, con la participación de renombrados especialistas. Raquel Chang-Rodríguez fue una de ellas, y colaboró con el ensayo “José Martí y José María Arguedas en Nueva York”. El texto se publicó en las *Actas del Congreso*, y una versión extendida del mismo apareció al año siguiente en el primer tomo de unos *Estudios y homenajes hispanoamericanos* (2012). La autora analizó el poema “Amor de ciudad grande”, de Martí, y la carta “Nueva York y Quito”, de Arguedas, para detallar las impresiones que ambos escritores tuvieron de la “Gran Manzana”. La admiración por aquella ciudad es el denominador común, pero también lo es la crítica a esa sociedad de consumo excesivo que privilegia el egoísmo y la codicia antes que la ética.

El *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, en su número 35, recogió un trabajo de Nanda Leonardini Herane, denominado “Lucía Jerez. Homenaje póstumo a dos amantes”, en el que examina un personaje de la única novela que Martí escribió -en siete días- y publicó en el semanario *El Latino Americano*, de Nueva York. Como se conoce, la hermana de Martí, “Ana”, falleció en México a principios de enero de 1875, lo cual

golpeó profundamente su estado de ánimo. Al poco tiempo de llegar a esa tierra, se enteró del romance que ella mantuvo con el pintor Manuel Ocaranza, quien se convertiría en uno de sus amigos más cercanos y a quien consideró como modelo de calidad plástica. El preámbulo biográfico es necesario para entender la propuesta de Leonardini: Ana, el personaje de *Lucía Jerez*, “es la simbiosis de dos seres reales unidos por el amor: Ana Martí y Manuel Ocaranza (...) dos seres cuyas vidas significan para él [José Martí] importantes fragmentos emocionales de su propia existencia” (2012: 148).

Nanda Leonardini no sólo es una de las intelectuales mejor informadas sobre la vida y obra de Martí, sino que también es una incansable promotora de su figura en el Perú, pues además de presidir los Seminarios José Martí en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, organizó en 2014 el Simposio Internacional José Martí, *de cara al sol*, el cual se realizó el 22 de octubre en el auditorio principal de la Facultad de Letras de la misma universidad. Este fue el resultado de dos años de lecturas y comentarios de los textos más relevantes del prócer cubano junto a cinco de sus estudiantes, quienes formaron un Grupo de Estudios Martianos: Eugenia Abadía, Renzo Rojas, Elizabeth García, Max Chauca y Luis Sihualcollo. El evento reunió las ponencias de la cubana Olivia Miranda Francisco, cuyo texto (“Martí de cara a nuestra época: tradiciones nacionales revolucionarias”) fue leído por Winston Orrillo; del costarricense Gerardo Hernández (“La ‘polémica sobre el

nacionalismo en la literatura' costarricense: una perspectiva martiana"); del peruano Luis Sihuacollo ("José Martí y la defensa del arte de nuestra América"); del cubano radicado en México, Osmar Sánchez Aguilera ("Hacia un mapa de la metapoésía en *Versos libres*, de José Martí") y de Nanda Leonardini, quien ofreció nuevas indagaciones en torno de la novela *Lucía Jerez*.

En 2016, Ricardo Silva-Santisteban reunió sus reflexiones, ponencias y prólogos acerca del ejercicio de la traducción literaria, y los entregó al público en forma de libro. *De los ideales de la traducción a la traducción ideal*, lo llamó, y en él hay un artículo titulado "Un poema de Allan Poe traducido por José Martí", en el que da cuenta de una versión poética inconclusa que Martí hizo del poema "Annabel Lee". Nos dice Silva-Santisteban



José Martí

que "de pronto, se me ocurrió que el mejor homenaje de mi parte en la conmemoración del centenario de la muerte del poeta cubano sería completar la versión abandonada, y casi terminada, de este poema en beneficio de algún probable lector" (2016: 313). Sólo faltaba completar los últimos ocho versos, que Martí tradujo como "Ánabel Lí". Para diferenciar lo añadido de la traducción original, el autor encierra entre corchetes su trabajo, y remata el poema del siguiente modo:


Jamás brilla la luna sin [traerme  
los sueños de la hermosa Ánabel Lí;  
nunca una estrella brilla, sin que en ella  
vea los ojos de mi Ánabel Lí.  
Así, en la noche aislada [duerme cerca  
-en la tumba del mar que arrulla allí-  
de mi amada, mi vida y desposada,  
en su sepulcro junto al mar turquí.]  
(2016: 314).

Existe también otro trabajo nuestro, publicado en el número 15 de *Illapa. Mana Tukukuq*, Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma, denominado "*El ejercicio del criterio. La recepción de la crítica de arte de José Martí en el siglo XX latinoamericano*" (2018). Se trató de un recuento incompleto, pues en una estancia posterior en Cuba, a la que fuimos invitados por la Red Internacional de Cátedras Martianas, en ocasión de un nuevo encuentro de investigadores martianos en la ciudad de Sancti Spíritus, tuvimos noticia de otros artícu-

los que abordaban el tema, y que desconocíamos en Lima. Nosotros creímos ver en Félix Lizaso, Justino Fernández, Roberto Fernández Retamar, Adelaida de Juan e Ida Rodríguez Prampolini, a los únicos comentaristas de esta faceta martiana durante la pasada centuria; no pudimos estar más equivocados. El lúcido ensayo de David Leyva, *Notas de un poeta al pie de los cuadros* (2016) -obsequio de Ana Sánchez Collazo, que devoramos y subrayamos sin piedad-, contiene copiosa bibliografía y es uno de los estudios más extensos e informados sobre el tema.

Finalmente, en el año 2019, meses antes de la crisis sanitaria mundial y del prolongado confinamiento, estuvo en Perú la reconocida latinoamericanista Adriana C. Rodríguez, directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Nuestra América “José Martí” (CEINA), quien ofreció una ponencia en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El tema fue “Historiando el pensamiento martiano”, y allí, con inteligentes relaciones de ideas, nos reveló la fundamental importancia de estudiar a Martí a partir de nuestro propio lugar de enunciación, interrogando y creando desde América Latina.

Como mencionamos al principio de estas páginas, es probable que algún trabajo sobre Martí, dentro de los límites que establecimos, se haya pasado por alto. No por voluntad propia, ciertamente, sino por desconocimiento. Deseo agradecer a Roberto Arroyo, David de Piérola,

Max Chauca, Rodrigo Leopoldino Cavalcanti, Alfonso Castrillón, Luis Paliza, Joel Rojas, Lewis Calderón, Eugenia Abadía y Aladino Carbajal, por la ayuda que me prestaron ubicando material bibliográfico en el proceso de recopilación. Así, las diferentes semblanzas, notas, ensayos, artículos, libros, ponencias e intervenciones, durante los noventa y cinco años que cubre nuestro estudio, acentúan y engrandecen la figura de “aquel hombre solar”, de ese latinoamericano espléndido que a más de un siglo de su desaparición nos sigue invitando a pensar con cabeza propia. 

## Bibliografía

Alegría, Ciro (1953). "El criollo ejemplar", en *Memoria del Congreso de Escritores Martianos*. La Habana: Publicaciones de la Comisión Nacional Organizadora de los Actos y Ediciones del Centenario y del Monumento a Martí, pp. 157-161.

\_(1958). Walt Whitman y José Martí. *El Comercio*, p. 2.

Alvarado Sánchez, José (1940). "Sobre José Martí y su viva lección", en *Letras*, 6(16), pp. 177-198.

Ballón, José Carlos (1986). *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*. Madrid: Editorial Pliegos.

\_(1995) *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Basadre, Jorge (1967). *Raúl Porras Barrenechea y la historia*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, UNMSM.

Centro de Estudios Martianos (1989). "Borrador de carta a Victoria Smith", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, (12), pp. 11-20.

\_(1999). Coloquio Internacional Martí-Mariátegui en Perú, en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, (22), pp. 159-201.

Chang Rodríguez, Raquel (2012). "José Martí y José María Arguedas en Nueva York", en Pandís, Efthimía; Papageorgíou, Anthí; Lugo, Susana (ed.). *Estudios y homenajes hispanoamericanos*. Tomo I. Madrid: Ediciones del Orto, pp. 211-221.

Delgado, Luis (1953). *José Martí y Leoncio Prado en la Independencia de Cuba 1853-1953*. Lima: Ariel Editores.

Espinosa, Clodoaldo (1961). *10 figuras de América*. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva S. A.

Flores, Gladys; Morales, Javier; Martos, Marco (2011). *Arguedas Centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra*. Lima: Editorial San Marcos.

Foncueva, José Antonio (Abril, 1928). "Novísimo retrato de José Martí", en *Amauta*, (14), pp. 22-24.

García Calderón, Ventura (1910). *Los mejores cuentos americanos*. Barcelona: Casa Editorial Maucci.  
\_ (Febrero, 1924). "José Martí", en *Cuba Contemporánea*, 34(134), pp. 93-96.

Leonardini, Nanda (2012). "Lucía Jerez. Homenaje póstumo a dos autores", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, (35), pp. 141-148.

Maldonado, Carlos (1954). *José Martí. Raíz y ala de América*. Arequipa: Asociación Provincial de Maestros Primarios.

Mariátegui, José Carlos (1959). *Temas de nuestra América*. Lima: Biblioteca Amauta.

Martí, José (1911). *Páginas escogidas*. París: Garnier Hermanos.

\_ (1926). *Obras completas*. 2 tomos. París: Excelsior.

\_ (1985). *La Edad de Oro*. Lima: Editorial El Quijote.

\_ (1995). *Para el amigo sincero. Antología de poesía y prosa*. Lima: Unión Latina y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Orrillo, Winston (1989). *Martí-Mariátegui: literatura, inteligencia y revolución en América Latina*. Lima: Editorial Causachun.

Oviedo, José Miguel (1989). *La niña de Nueva York. Una revisión de la vida erótica de José Martí*. México: Fondo de Cultura Económica.

Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores.

Sánchez, Luis Alberto (1956). *¿Tuvimos maestros en nuestra América?* Balance y liquidación del Novecientos. Buenos Aires: Editorial Raigal.

\_ (1957). "José Martí", en *Escritores representativos de América*. Tomo II. Madrid: Editorial Gredos, pp. 91-105.

Sarabia, Nydia (1990). *La patriota del silencio. Carmen Miyares*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Sihuacollo, Luis (2018). "El ejercicio del criterio. La recepción de la crítica de arte de José Martí en el siglo XX latinoamericano", en *Illapa. Mana tukukuq*. Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y artísticas de la Universidad Ricardo Palma, (15), pp. 17-23.

Silva-Santisteban, Ricardo (2016). *De los ideales de la traducción a la traducción ideal*. Lima: Alastor Editores.

Sobrevilla, David (1999). "El surgimiento de la idea de Nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos", en *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

Vallejo, César (1954). *El romanticismo en la poesía castellana*. Lima: Juan Mejía Baca & P. L. Villanueva, Editores.

VV. AA. (1997). *Martí: aquel hombre solar*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM y Centro Cultural José Antonio Encinas, Derrama Magisterial.

Velázquez, Marcel (1999). "Reflexiones sobre la idea del hombre y del lenguaje en la obra de José Martí", en *Alma Mater. Revista de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, (17), pp. 55-69.

*Miscelánea*



**Portada Miscelánea**

Max Chauca. El hijo que amo y bendigo.

Óleo sobre lienzo.

30 x 40 cm

# Muro-Pandemia

## Sobre un nuevo régimen de muros

---

Alberto Pacheco Benites

### *Resumen*

Constantemente, se instauran diversos regímenes de muros que atraviesan lo social y con eco en lo micropolítico, delineando subjetividades. Al respecto, la labor es (d)enunciarlos para, a partir de ello, avizorar formas de horadarlos. En tal sentido, este ensayo propone una aproximación al nuevo régimen de muros que se configura como consecuencia de la pandemia de 2020 y que se manifiesta a través de tres dimensiones reconocibles (al menos hasta hoy): un *muro-aislamiento*, un *muro-distanciamiento* y un *muro-máscara*. La mirada no pone foco en las implicancias políticas o económicas de ello – sumamente relevantes y harto visitadas por la bibliografía relacionada a la pandemia– sino que hace foco en los carices más «micro».

### *Palabras clave:*

Muro, pandemia, muerte, rostro, aislamiento.

### *Abstract*

Constantly, diverse regimes of walls are established that cross the social and echo the micropolitical, delineating subjectivities. In this regard, the task is to enunciate (report) them in order, from there, to envision ways to pierce them. In this sense, this essay proposes an approach to the new wall regime that is configured as a consequence of the 2020 pandemic and that manifests itself through three recognizable dimensions (at least until today): a wall-isolation, a wall-distancing and a wall-mask. The look does not focus on the political or economic implications of this - highly relevant and widely visited by the bibliography related to the pandemic - but rather focuses on the more “micro” aspects.

### *Keywords*

Wall, Pandemic, Death, Face, Isolation.

«Para aquel a quien por todas partes le crecen muros es bueno ser perturbado. Felices los que saltan por encima de esos muros antes de que crezcan demasiado».

ELIAS CANETTI – **La provincia del hombre (Apuntes I)**

«...pero parece seguir siendo prisionero de otros muros, que lleva dentro de sí».

FÉLIX GUATTARI – **La revolución molecular**

Hace un tiempo, con motivo de haberse cumplido tres décadas desde la caída del Muro de Berlín, quien escribe estas líneas propuso una mirada en torno a los muros en nuestros días. Se trató de un abordaje referido tanto a la propia *idea* del muro como a ciertas *prácticas* sociales y políticas que nos «amurallan» continuamente. Así, fue posible dar cuenta de –al menos– tres nuevos *regímenes de muros*, que se encuentran presentes y que atraviesan nuestro entorno con diversas formas e implicancias<sup>1</sup>.

Pues bien, al respecto, se hizo evidente que la labor que se delata urgente respecto a todos los *regímenes de muros* es buscar siempre su resquebrajamiento. Es nuestro menester horadar

<sup>1</sup> Se trató de un texto presentado como ponencia para el 2do Encuentro Internacional de objetos y muros, realizado en México DF, Bogotá y Berlín el 09 de noviembre de 2019, con la organización de Tlaxcala 3, de México DF, y de The Institute for Endotic Research (TIER), de Berlín [disponible en: <https://bit.ly/2XErobl>]. Este será publicado en 2020 en un libro titulado *Objetos del muro. Investigación curatorial acerca de muros contemporáneos* (México DF: Festina publicaciones), que está en proceso de edición.

Asimismo, una versión en inglés del mismo se publicó en junio de 2020 como parte del libro *Objects Before and After the Wall* (Berlín: TIER). Libro disponible en: <https://bit.ly/3hfp5DZ>

los muros, el brindar herramientas para hacerlo o por lo menos dar cuenta de nuevos regímenes cuando se están constituyendo. Se trata de la labor siempre pendiente, siempre urgente.

De allí que resulte medular repensar las implicancias de la pandemia de 2020 en esa misma dirección. Y es que urge caer en la cuenta, primero, de cuáles son «amurallamientos» que se están constituyendo en lo social, al cobijo de lo que viene siendo esta disrupción de aquello que dábamos por sentado. A partir de ello, también cabe describir en qué medida este nuevo régimen de muros abre territorios para sus propias grietas y para la emergencia de potencias insospechadas.

### Tres manifestaciones del muro-pandemia

La pandemia no sólo ha desnudado –y enfatizado– crisis y descalabros estructurales propios del orden económico actual; a saber: sus dinámicas de desigualdad, su falta de accesos, sus lógicas de privatización y erosión de los sistemas públicos, su inclinación hacia la precarización del trabajo y un largo etcétera (el análisis sesudo de dichas implicancias, aunque necesario, supera tanto los intereses como el foco de este texto<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> Valga mencionar, en esa línea, que actualmente ya existe una inconmensurable cantidad de reflexiones (libros, artículos académicos, análisis periodísticos a profundidad, etc.) que abordan las implicancias socio-económicas de la pandemia, aunque es un corpus que reposa –al menos en este momento– lejos de poder conseguir algo que se asome como un balance final. Al respecto, véase el sonado libro *Sopa de Wuhan* (Agamben et al., 2020), que recoge reflexiones de autores como, Giorgio Agamben, «Bifo» Berardi, Byung-Chul Han, entre otros, incluido Slavoj Žižek, quien ha publicado un libro en solitario al respecto (Žižek, 2020). Asimismo, en el Perú ya se cuentan diversos libros que recopilan reflexiones sobre este contexto. Véase: Bruce et al. (2020), Salcedo, Muñoz y Pe-

Además de todo ello, la pandemia también supone un redibujo de dinámicas más cotidianas de los sujetos y que se dan a nivel de las interacciones, de los acercamientos, del propio *sentido del espacio* y de la subjetividad. Tales dinámicas, claro está, también implican su cariz socioeconómico y político, sus propias tesisuras y microfísicas del poder, pero éstas no son homologables a las primeras. De allí que el foco de este ensayo sea dar cuenta precisamente de las dinámicas cotidianas y más «próximas». Es decir, cartografiar los amurallamientos propios de este contexto, las *formas* «micro» del *muro-pandemia*. Y es que este nuevo régimen de muros pareciera delinear al sujeto-en-sí como un muro. Dado que atraviesa las interacciones más básicas, configura desde la *distancia* física (impuesta como norma), hasta *el encierro* (con lógicas de control y precarización), pasando además por un *arrebataamiento del rostro* (a través de la mascarilla como accesorio *par excellence* del porvenir).

De modo que el *muro-pandemia* implica, en primer lugar, los efectos de un *muro-aislamiento*, referido a las acciones gubernamentales durante el primer momento de la emergencia. Es decir, al encierro y al confinamiento como método adoptado alrededor de buena parte del globo en diversos niveles y escalas<sup>3</sup>. Si bien refiere a una

---

rona (2020), Manrique Guzmán (2020) y UARM (2020). Como anunciaba un periodista español, dicha oleada de ensayos en torno a la pandemia sólo irá en aumento (Llorente, 2020).

<sup>3</sup> Ya para Abril de 2020, en América Latina la gran mayoría de países había aplicado medidas muy restrictivas de confinamiento (BBC, 2020a), mientras que en Europa la cuarentena era característica de diversos Estados en mayor o menor grado de dureza (La Vanguardia, 2020).

condición que ha sido provisional, lo cierto es que la medida abrió paso a virajes considerables que resonarán al largo plazo. Desde una reconfiguración del empleo y de la educación (el tele-trabajo como forma hegemónica), hasta un replanteamiento de la propia idea del confinamiento, de la ausencia y de la muerte. Ello, sin considerar que dichas medidas de confinamiento son latentes de ser reinstaladas, según lo dicte el –casi inevitable– rebrote de contagios a nivel global.

En segundo lugar, están dos muros que se corresponden con el cuerpo. Por un lado, el *muro-distanciamiento*, referido a la introducción de la distancia física forzosa como ingrediente de las interacciones. Ésta cambiará la forma en que se configuran los espacios públicos y los lugares incluso más íntimos y familiares. Desde cambios en aforos y en las formas en que se desplaza la gente por las urbes, hasta la imposibilidad –¿la paranoia?– con respecto a la proximidad de otro o al abrazar a alguien «cercano» hasta un próximo aviso. En tiempos en que la inmediatez de las pantallas parecía haber disuelto también el sentido de *lo distante*, de pronto la forma más básica de la distancia se asienta como norma de la convivencia que viene. Todos disponibles, accesibles e instantáneos a través de la pantalla, mientras los más próximos se atraviesan por la distancia. La interacción, incluso con los más cercanos, se normaliza (y normativiza) a través de píxeles y pantallas.

Por otro lado, está el *muro-máscara*, que implica la interacción cotidiana despojada del gesto



*ción tecnológico-productiva* en diversas esferas (aunque principalmente en educación y trabajo), la *deriva pseudo-autoritaria* (manifestada –irónicamente– desde el lado de las poblaciones), las *marcas de la desigualdad* (más evidentes en realidades como la latinoamericana, donde la capacidad de encierro es sinónimo de la capacidad económica de una minoría) y, finalmente, la *mutación del valor de lo ausente*.

De tales mutaciones, las tres primeras corresponden a las implicancias más «macro» de este *muro-aislamiento*. Como ya se señaló, ese nivel de dimensiones no puede ser abordado en este ensayo con la amplitud que ello demandaría, por lo que se hará sólo referencia a sus dinámicas principales<sup>4</sup>. La cuarta mutación del *muro-aislamiento*, sin embargo, no necesariamente ocupa un lugar protagónico en la tarima de lo mediático ni tampoco en las discusiones académicas. Por su carácter más «micro», suele pasar por obviada dentro de esta dimensión del *muro-pandemia*. Por ello se le rescata aquí, pese a que sus implicancias también demandan un desarrollo mucho mayor.

Pues bien, con respecto a la primera mutación –la *inserción tecnológico-productiva*–, lo laboral y lo educativo han constituido las áreas por excelencia en las que el encierro implicó algunas simultáneas «aperturas» hacia nuevas lógicas y

<sup>4</sup> Ello, considerando que superaría por mucho los alcances del texto y que, además, la gran mayoría de publicaciones actuales decantan por ese derrotero, incluso las que se hicieron desde los albores de los confinamientos a nivel mundial o las que se editaron a nivel local. Véase: Sandoval (2020), quien lanza una lectura muy temprana, hacia mediados de Marzo, así como como Zizek (2020) y el propio libro *Sopa de Wuhan*.

funcionamientos. Se «abrió», pues, el trabajo hacia un sistema de tele-producción que implica dinámicas de exigencia y de vigilancia inéditas. De pronto, se asumió como «normal» (y hasta «esperable») que los trabajadores contaran con una disponibilidad casi constante. Los horarios de trabajo pasaron a dilatarse, sin considerar el sobre-costos de la propia producción, que ahora recae del lado de los trabajadores, ni tampoco las condiciones de precarización que empiezan a aparecer. Ello, sobre todo en países donde la legislación laboral no se cumple (si en caso existe) a rajatabla.

Si desde hace pocos años ya se venía hablando de una «uberización» del trabajo y de la economía (cfr. Morozov, 2017) la inserción de *muro-aislamiento* ahora da pie a que el concepto de «zoomismo» cale en las derivas de lo laboral, es decir, «una microeconomía del autoencierro», que puede significar un salto tan radical como el del *fordismo* al *toyotismo* y que implica un viraje y disciplinamiento sobre todo para las clases medias asalariadas (y es que, para las clases trabajadoras más precarizadas, las condiciones ciertamente no han sufrido gran mutación) (cfr. Estévez, 2020). Pero, claro, en unas circunstancias de crisis económica generalizada y de pérdida masiva del empleo, el trabajador digital-remoto de clase media acepta tales condiciones, bajo la idea de que contar todavía con un salario supone «el privilegio» de poder seguir siendo explotado.

En el caso de la educación, la ruta es similar. La prolongación de la educación a distancia en

muchos niveles no sólo afecta los procesos del propio aprendizaje y su calidad<sup>5</sup>, sino que también reconfiguran las condiciones de empleo de los propios docentes. Los niveles de exigencia sobre su trabajo han aumentado considerablemente, sin contar las implicancias (incluso a nivel de salud) de esta nueva forma de enseñanza (cfr. Figueroa, 2020 y Gallo, 2020). Pero tales son, finalmente, las condiciones de trabajo y de educación propias de este *muro-aislamiento*. Si bien se trató de una condición temporal y transitoria, los efectos de dicha inserción probablemente tengan un considerable eco posterior.

Respecto a la segunda mutación –la *deriva pseudo-autoritaria*– urge cartografiar el terreno de todas las tecnologías y técnicas de vigilancia y de control desplegadas por los gobiernos en un primer momento de constitución del *muro-aislamiento*. Desde el despliegue del ejército en las calles en mucho países, hasta la sofisticación algorítmica de cámaras de vigilancia repartidas en las urbes (con posibilidades de hacer reconocimiento facial y medir la temperatura (BBC, 2020b) o, incluso, de detectar aglomeraciones de forma automática (El País, 2020)), se tratan todos de síntomas que podrían tener un considerable tufo autoritario.

<sup>5</sup> Lo que puede deberse a un problema de acceso a los recursos tecnológicos adecuados (conexión, soportes, etc.), a la falta de capacitación y manejo de las plataformas pero, sobre todo, a un optimismo naif y a un determinismo tecnológico, que implican que una apropiación «metodológicamente» adecuada de las herramientas digitales supone una *via regia* hacia mejor educación. Como si la tecnología garantizara de alguna forma un «mejor» proceso de enseñanza. Finalmente, mientras no se cambien las lógicas de profesores y estudiantes, las herramientas (digitales o no) no han de garantizar nada.

No es gratuito, en tal sentido, que en un sinfín de artículos y ensayos hayan resonado ecos a las lógicas del poder planteadas por el filósofo francés Michel Foucault, cuyos conceptos de poder disciplinar, bio-política, bio-poder o gubernamentalidad han resultado protagónicos en la discusión en diversos continentes e idiomas. Pero lo cierto –y aún en una línea foucaultiana– es que quizá el más terrible (y sutil) de los autoritarismos haya acontecido a nivel de subjetividad. Al respecto, cabe recordar lo que el filósofo señala con relación al fascismo, cuando lo signa como «el mayor enemigo». Pero no se refiere sólo al fascismo institucional y partidario (como el nazismo), sino a ese «fascismo que está en todos nosotros», que nos hace amar el poder y a todo aquello que nos somete (1994, p. 88-91). Y es que, junto a estas implicancias «macro» de ribetes autoritarios (dadas a nivel institucional o de políticas), a un nivel «micro» ocurrió un viraje particular en diversos sectores de la propia población. Estos, ya sea asumiendo una suerte de «rol culpable» con respecto a la propagación del virus (algo alentado desde la tribuna mediática oficial) o sea a razón de marginalización y estigmatización (también mediática) de quienes desacataban las medidas, optaron por reforzar la idea de una «mano dura» gubernamental como salida. Y así, como correlato del *muro-aislamiento* y su paisaje de calles desiertas y en silencio, la idea de que una «población desobediente» debía ser corregida mediante un «rol duro» por parte del aparato estatal quedó reforzada<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Al respecto también existen innumerables artículos y textos. Con relación al Perú, véase: Pecho González (2020), Mora-

Por otro lado, la tercera mutación, referida aquí a la idea de unas *marcas de la desigualdad*, remite al hecho de que –en realidades en las que ayudas, subsidios y bonos gubernamentales no alcanzaron a gran parte de la población– el encierro desnudó tremendos abismos de desigualdad. Digamos que lo evidenciado mediante el *muro-aislamiento* fue *distancia social* más que un *distanciamiento social*. Con contundencia, la pandemia nos espetó en la cara las lógicas de un sistema que convierte a la supervivencia de amplios sectores de la población en *praxis* habitual y a la indiferencia del resto en *norma*.

Y es que, en última instancia, las posibilidades de soportar las condiciones de encierro son correlato de los recursos económicos disponibles por parte de los sujetos. De allí que una de las razones centrales para que el aislamiento no se hubiera podido cumplir a cabalidad desde un inicio, repose precisamente en las tensiones generadas por tales *distancias*. Por decirlo en términos del sociólogo francés Hamza Esmili, «el confinamiento es un concepto burgués» (cfr. Paredes, 2020), algo que el autor señala desde su mirada a lo que ocurre en los barrios más pobres de París, pero que ha sido evidenciado también a lo largo de las diversas urbes latinoamericanas. Así, por ejemplo, en realidades como la peruana, la concurrencia masiva de gente a los mercados se condice con el hecho de que menos del 22% de hogares pobres del país no cuenta con un refrigerador en casa (cfr. Pighi Bel, 2020).

A ello se aúna la estigmatización que el imaginario mediático realiza respecto a los sectores más pobres, a los que además se culpabiliza de los contagios masivos. De allí que los (pre)juicios, traducidos en cierto desprecio o en afán de juzgar a todos «esos ignorantes» o a la gente de «aquellas zonas» que no ha respetado el aislamiento, hayan sido levantados desde la dispensa de una cuarentena cómoda, propia del privilegio de un estómago lleno y una cama caliente.

Por otro lado, está finalmente la cuarta mutación del *muro-aislamiento*, a la que se ha denominado aquí como la *mutación del valor de lo ausente*. Esta refiere a que, pese su condición momentánea (llegando a durar meses en el caso del Perú), el *muro-aislamiento* reconfigura rasgos respecto a la propia idea de la rutina, así como de la ausencia y la soledad e, incluso, de la muerte.

Y es que esta etapa de encierro implicó que un sector de la población –ese «afortunado» sector de clases medias que pudo conservar su (tele) empleo– se enfrente a una «rutina» compuesta sólo por las operaciones de su funcionamiento económico, sin la posibilidad de consolidar ese «otro espacio» simbólico y social de *lo laboral*. Por más «conectados» que se encuentren los trabajadores –desde sus casas–, se ha perdido la posibilidad de los intercambios propios del *territorio* del trabajo, en tanto distante/distinto de la esfera *personal*<sup>7</sup>. Se ha erosionado todo anda-

<sup>7</sup> Algo tan sencillo como intercambiar o hablar libremente con los pares queda desdibujado: ¿Cómo hablar con soltura, por ejemplo, de las frustraciones propias del territorio

les Tovar (2020), Fawkes (2020) y Montoya Rojas (2020).

miaje de intercambios sociales que acompaña labor productiva y que constituye el *territorio* del espacio de trabajo.

Pues bien, despojada la rutina productiva de dicha dimensión y despojada también de las posibilidades de consumo que ofrecía el mundo pre-pandemia, debería haber quedado más transparentado el modo en que el Capitalismo neoliberal-digital ha precarizado las existencias de esas clases-medias. A saber: diariamente atravesar *durante horas* el tráfico vehicular (consecuencia de malas condiciones de transporte público y de planificación urbana), para producir frente a una pantalla al interior de un cubículo (también *durante horas*)<sup>8</sup>, para luego llegar a una *casa* en la que el trabajador se desconecta por hiper-conexión (móvil, tablet, PC, TV, etc.) y en la que, muchas veces, solo puede desayunar, cenar y dormir. Todo ello para acumular un salario que –llegado el fin de semana o las vacaciones– desaparece a razón de consumismo exacerbado (e innecesario<sup>9</sup>) o de posibilidades y facilidades de endeudamiento<sup>10</sup>.

---

doméstico (o del propio entorno laboral) si hay que hacerlo desde la tribuna de lo doméstico o a través de los soportes laborales?

<sup>8</sup> Claro está que estas condiciones pueden estar acondicionadas de la mejor manera posible para que el trabajador se sienta «a gusto» (entiéndase: que produzca mejor). Incluso con los ambientes optimizados hasta constituir un «*Best place to work*» o alguna otra deriva que –se supone– esté enfocada en el trabajador.

<sup>9</sup> Habría que ver, si no, la crisis en la que se encuentran en este momento industrias como las de la ropa de lujo, la perfumería o las de los accesorios prescindibles en general.

<sup>10</sup> Cabría recordar, al respecto, al filósofo francés Gilles Deleuze quien afirmó en relación a nuestras *sociedades de control* que «el hombre ya no está encerrado sino endeudado» y que, al final, «una constante del capitalismo sigue siendo la miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado

Pero, nuevamente, pese a que las condiciones deberían haber transparentado las implicancias de tal precarización, el asunto parece haber pasado lejos de una suerte de «toma de consciencia» generalizada o de un viraje hacia otra forma de vida. Por el contrario, ante estos desbordes, ha campeado un discurso de «optimismo generalizado».

Toda la industria de la «positividad» y la «felicidad como mandato» se puso a la orden del día para delinear la percepción de estas nuevas rutinas intramuros. Junto con el *muro-aislamiento*, se ha reforzado el *dispositivo* de la «tiranía del optimismo», que opera como máxima en la subjetividad frente estos tiempos aciagos. Algo así como *optimismo-contra-paroxismo* como única forma «correcta» de lidiar con el encierro.

Desde hace algunos años ya se ha puesto bajo cuestionamiento el modo en que se delinea la subjetividad sobre la base del mandato de la *felicidad como éxito* (y viceversa), para lo cual –claro está– el propio sistema constituye una *idea* de lo que es felicidad. Se han dado miradas que presentan desde cuestionamientos directos a las formas de esa felicidad construida por el sistema (Ahmed, 2019), hasta análisis que dan cuenta de la apropiación que el Capitalismo ha realizado de tales discursos para garantizar –y optimizar– la performance productiva de sus trabajadores (cfr. Purser, 2019 y Cabanas y Illouz, 2019). Pero, sin duda, en el contexto de la pandemia, urgiría

---

pobre para endeudarnos, demasiado numerosas para encerrarlas» (2006, p. 284). Habría que acuñar el hecho de que, si algo ha conseguido el *muro-aislamiento*, es justamente ese encierro productivo en el que los avatares-trabajadores del «zoomismo» siguen alimentando la maquinaria.

dar cuenta de los territorios –cada vez mayores– ocupados por las «fórmulas» o «soluciones» que impulsan los mandatos de «*ser productivo y feliz en casa*», de «mantenerse *'arriba'* en estos tiempos», de «no perder el optimismo *para no parar*» y un largo etcétera. Esta clase de máximas mercadológicas (que la mayoría de veces traslapan la idea de *ser feliz* con la de *seguir produciendo*), suelen estar empaquetadas en diversas formas de *coaching* o de salida a los problemas de la rutina por la vía «*neo-mística*», de la autoayuda o de alguna otra deriva «*post-new-age*».

Ahora bien, transversalmente a las circunstancias, la escases del contacto y la lejanía de los que nos son cercanos han redibujado todo, dejando *via regia* a la difusión de este tipo de «*productos*». Lo cierto es que mucha gente tuvo que aprender a lidiar consigo misma. Sobre todo quienes –como el que escribe estas líneas– permanecieron (y siguen permaneciendo) tal periodo en soledad. Si algo queda claro, luego de meses a la sombra del *muro-aislamiento*, es que la soledad no es un vacío sino una saturación. Una saturación de voces e imágenes que ocupan todo. Podría decirse que la soledad es la saturación de todo lo ausente, que reclama cada vez más rincones y esquinas para sí. No hay soledad sin su correlato de ausencia.

Probablemente es en tal sentido que el escritor búlgaro Elias Canetti señala que sólo es posible estar solos «cuando tenemos a cierta distancia personas que nos esperan. La soledad absoluta no existe. Tan sólo existe la cruel soledad frente a los que esperan» (2001, p. 137).

La gran fortalecida con la pandemia ha sido la ausencia. En retrospectiva, los momentos más triviales y los vericuetos más anodinos de nuestras vidas compartidas con otros resultan hoy atesorables. Ahora se convive no sólo con la ausencia de los otros, sino que además también está el fantasma de su potencial partida. Resulta curioso, en tal sentido, el modo en que el *muro-aislamiento* ha alterado el lugar de la muerte y la forma de procesarla.

En primer lugar, está lo que ha propiciado el aparato mediático, que parece haberla «lavado» –¿«desinfectado»?– para introducirla en el día a día. Rodeados constantemente por índices de mortandad y por cifras de fallecidos –como si se tratase de la temperatura, del clima o de un resultado deportivo–, pareciera que hemos convertido a la muerte en algo aún más habitual de lo que ya era en la tribuna de los medios. Claro, en las últimas décadas, la exhibición informativa exacerbada de la muerte ya la había «asesinado»; era la «muerte de la muerte» por acción mediática, mediante una suerte de pornografía de la violencia y el crimen, lo que erosionó su fuerza simbólica en el discurso social (cfr. Pacheco Benites, 2008). Pero el contexto de la pandemia parece haberla normalizado de otra manera, de una forma «aséptica», «clínica», «limpia». Como si llevar el conteo de nuestros propios muertos se hubiera vuelto incluso parte de esa configuración nueva. La partida de alguien queda disuelta en el rotor de la aritmética estatal y mediática, mientras las imágenes del dolor y las lágrimas de los que ruegan por un sistema de salud menos

precario, se (con)funden en el océano de cifras. Todas diluidas por la saturación informacional.

En segundo lugar, está lo que ocurre de forma más precisa con la relación muerte-ausencia. Y es que uno de los aspectos más costosos de la muerte de alguien cercano ha sido siempre el *procesar su ausencia*, conseguir convertirla en una costumbre. Pero, con el encierro del *muro-aislamiento*, la ausencia queda sentada previamente. Lo difícil con la muerte es acostumbrarse a la ausencia del que ya no está. Qué le hace, entonces, a la muerte que forzosamente nos habituemos antes a tal ausencia. En el contexto de hoy, el que se va lo hace luego de *no haber estado* por buen tiempo. Incluso, pasado el confinamiento inicial, aún se continúan ausencias prolongadas (sea por la sospecha y el resquemor del contagio o por las condiciones materiales dadas). De allí que, cuando la muerte llega, el hábito del vacío de ese *alguien* está ya bien instalado. Es como si se tratase sólo del cierre de una dinámica de ausencia iniciada mucho antes; el corolario de una carencia –ya normalizada– del que no está más.

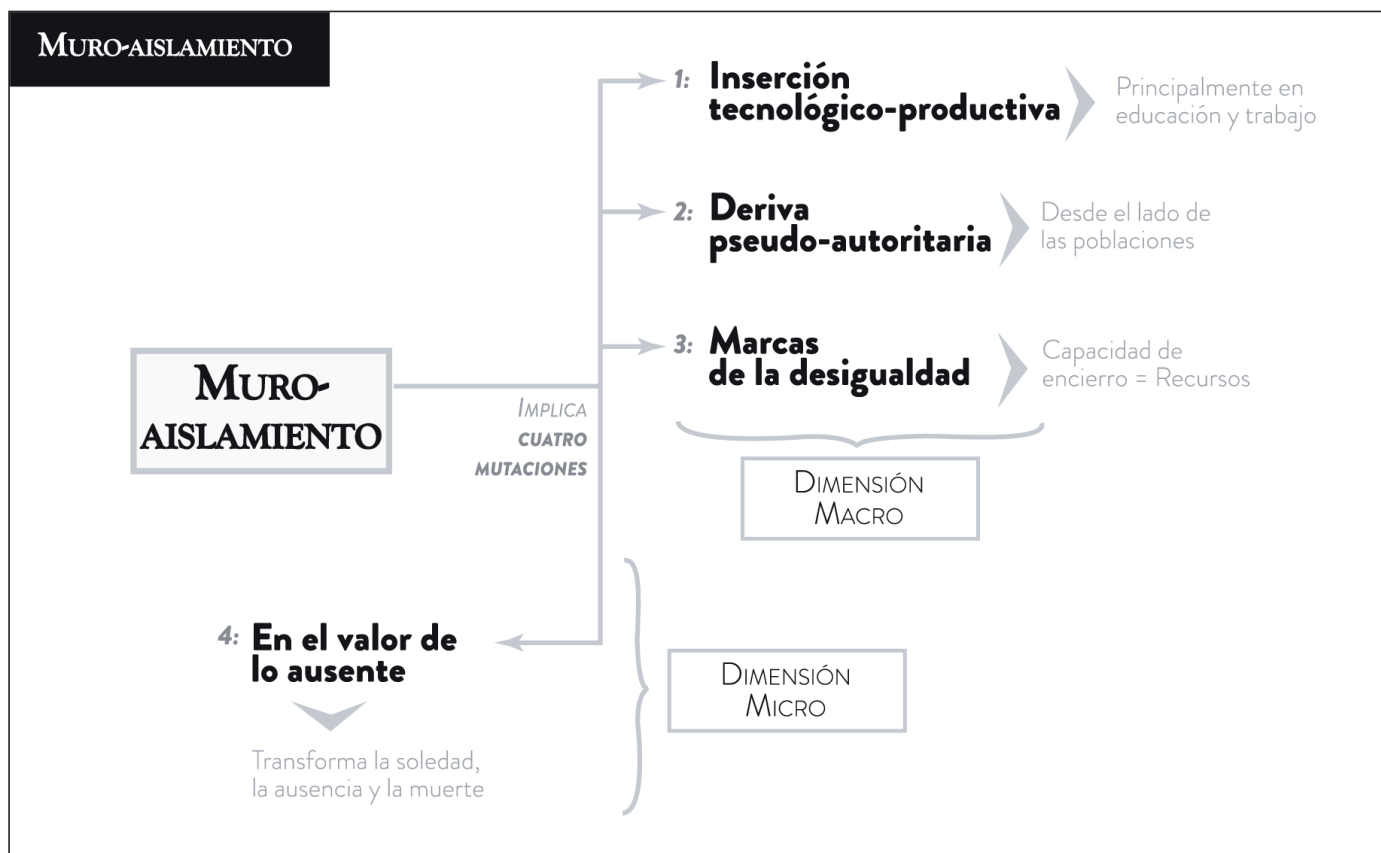
Finalmente, en tercer lugar, está lo que implica la despedida en sí, a la que el *muro-aislamiento* arrebató muchos de los rituales y procedimientos simbólicos propios de la despedida. Al respecto, cabe recordar aquello que el pintor Andy Warhol señala en relación a la muerte, en la que dice «no creer» porque en última instancia «uno no está ahí para saber si ocurre»<sup>11</sup>. Y es que, efectivamente la transición que implica la muerte no es para

el que se va, sino para los que se quedan lidiando con esa partida. El que se va «no está más allí» para cargar con esa ausencia. Quedan los otros. Es para los otros que la muerte ha sido siempre lo que queda por digerir. Precisamente las pompas y rituales fúnebres dan cuenta del pasaje de esas transiciones, sobre todo porque manifiestan el afecto por aquel que se va. Gran parte de la ritualística en torno a la muerte constituye finalmente eso: un gesto de afecto. Pensemos, si no, en lo que señala el prehistoriador francés Jean Courtin, quien –al ser consultado sobre en qué momento aparece el concepto de *amor* en nuestra especie–, afirma que «el sentimiento amoroso va a la par con la consideración que se tiene por los muertos», algo que se rastrea precisamente al *Homo sapiens* (Courtin, 2004, p.17)<sup>12</sup>.

En esa línea, el *muro-aislamiento* en tiempos de pandemia también suspendió tales rituales. En su lugar, la imposibilidad de acompañar a nuestros muertos, hizo que se optara por el anuncio de una cremación distante, sin tiempo ni treguas para otras despedidas. Era posible, incluso, hacer una transmisión «en vivo» de los procesos (en otra de esas «sesiones» de video-llamada), pero sin el sentido colectivo por el que tales circunstancias se caracterizan. Despedidas en pantallas, de lutos individuales, que se dan luego de ausencias ya vueltas costumbre. Tal fue la danza más «micro» y más afectiva entre la pandemia y la muerte.

<sup>11</sup> Dice el original: «I don't believe in it, because you're not around to know that it's happened» (Warhol, 1975, p. 123).

<sup>12</sup> Courtin afirma que ese cuidado corresponde a características propiamente humanas que fueron desarrolladas por el Cro-Magnon hace alrededor de 100 000 años en África y Cercano Oriente (2004, p.17).



De modo que esas *cuatro mutaciones*, de diversas escalas pero de amplísimos alcances, son las que se cobijaron en los cimientos del *muro-aislamiento*. Muchas de sus implicancias todavía seguirán resonando por largo tiempo y quedará siempre necesario el carácter de dar cuenta de ello. Pero lo cierto es que la totalidad del *muro-pandemia* implicó otras dos formas de muro, que reposan sobre tenores aún más próximos. Ciertamente, sobre el propio cuerpo.

## MURO - DISTANCIAMIENTO Y MURO-MÁSCARA.

### DE LA REVANCHA DE LA DISTANCIA AL ARREBATAMIENTO DEL ROSTRO

Gradualmente, luego del *muro-aislamiento*, se ha dado paso a una segunda y a una tercera forma de amurallar lo cotidiano: el *muro-distanciamento* y el *muro-máscara*. Mientras aquel primero se configura a partir de la emergencia inicial (justificando sus implicancias en el con-

texto de medidas y acciones tan atípicas), estos otros dos carices del *muro-pandemia* se instauran como parte del repertorio de lo que se hace normal, más bien de forma «soft» y perenne.

Así, por un lado, las sociedades ya empiezan a convivir atravesadas por el *muro-distanciamiento*, que implica una revalidación de la distancia física, una normalización de trechos marcados e impuestos entre los sujetos. Por otro lado, lo cotidiano da cuentas de rostros semi-anónimos y de gestos mutilados. Se trata del *muro-máscara* como parte de lo que se ha de incluir en el orden que se configura. Ambos carices del *muro-pandemia* son rasgos del modo en que serán apropiados los diversos espacios y la interacción en general. Desde protocolos que delinearán incluso las interacciones más básicas, hasta reconfiguraciones de los lugares públicos, lo cierto es que en el día-a-día, *máscaras* y *distancias* (además de *devastadas economías*) parecerán constituir los efectos más plausibles con los que se convivirá por un buen tiempo.

Y es que la pandemia reveló una dimensión adicional con la potencia de hacer muro: *ser uno mismo el muro*, el muro de la presencia como amenaza, muro de no-inmunidad, que nos separará (aún más) a todos. De alguna manera, el cuerpo será el nuevo muro, plantado en el corazón mismo de la interacción física, que ha sido siempre la base de nuestras dinámicas sociales.

Con el *muro-distanciamiento*, se impone la distancia física como componente de las interacciones, como rasgo en la apropiación de los es-

pacios, en un mundo en que la distancia –como promulgaban distintos discursos, sobre todo desde la tecno-filia publicitaria– ya no era un eje a considerar en el cotidiano de las grandes urbes y de las sociedades «conectadas»<sup>13</sup>. La distancia física se cobra una revancha en un tiempo en el que el orden económico y el comunicacional *daban la impresión* de haberla suprimido como una de las dificultades a superar (a razón de la *velocidad absoluta* de la información y de los flujos digitales). Al respecto, ya había dicho el sociólogo polaco Zygmunt Bauman que «en el mundo que habitamos, la distancia no parece ser demasiado importante. A veces, da la impresión de que sólo existe para ser cancelada» (2001, p. 113). En tal tiempo, en el que los flujos instantáneos de la comunicación parecían haber reducido en algún sentido la amplitud del mundo, de pronto el *distanciamiento* se cuela en el centro de lo cotidiano como «nueva norma», como rasgo inevitable de todas las derivas.

Aparece, pues, este nuevo muro, que se inserta en los intercambios primarios. Aquello que nos hizo seres culturales y de interacción se atraviesa por el amurallamiento de un contagio potencial: *muro-sospecha del cuerpo* ajeno como amenaza. Se trata de un muro no erigido, un *muro-va-*

<sup>13</sup> Claro está que, en contextos donde la conexión y la instantaneidad no han sido la norma, la *distancia* (y su dificultad) como articulador de la vida cotidiana ha estado sumamente presente siempre. Es el caso, por ejemplo, de los pobladores que caminan durante horas para acceder a un hospital o a un colegio.

Pero en las urbes, la inmediatez comunicacional incluso padece los efectos de la distancia traducida en tiempo (el tráfico, por ejemplo, como lugar privilegiado para la des-conexión por éxtasis del flujo digital).

cío, un *muro espacio en blanco* entre todos, levantado en cada posibilidad de interactuar.

El contacto físico sin ningún resquemor queda reservado para aquellos que han compartido el previo encierro o que comparten la vivienda, siempre y cuando las precauciones y protocolos sanitarios sean respetados por todos los cohabitantes. *Muro-protocolo, muro-higienización* cercando al cuerpo. Fuera de ello, el contacto supone un riesgo. Incluso si la cercanía se normaliza entre interactuantes que deciden pasar por alto toda esa «lógica aséptica», se sabe que hay en ello un riesgo, se cuela el sinsabor de la sospecha. ¿Qué le hace al cuerpo tanta imposibilidad de tocarse libremente? ¿Cómo se procesan semanas (o meses, en algunos casos) de no haber rozado nada vivo? ¿Cómo mutan los decibeles y los pliegues del deseo?

Puede que parezca algo meramente «logístico» o incluso «superficial», comparado con el compromiso de la propia supervivencia que experimenta gran sector de la población. Pero lo cierto es que se trata de un ajuste que sentará ancla en varias de las dinámicas más puntuales entre los sujetos, que muta ciertas valorizaciones y formas de (no) aproximarnos. Sin duda, en todo caso, supone la emergencia de un muro, lo que no ha de pasarse por alto. La inserción del *muro-distanciamiento* diluye toda sutileza en la aritmética de las distancias, todo el efecto simbólico de la proximidad es atravesado por la prioridad sanitaria de la *lejanía-como-supervivencia*. Pensemos, si no, en el relato *La aventura de un soldado* del

escritor italiano Italo Calvino y cómo describe esa danza sutil del acercamiento entre dos personajes anónimos que comparten un viaje en tren. En silencio y a razón de miradas y gestos, van ganando centímetros de cercanía en esa suerte de esgrima que es el coqueteo abrigado en la proxemia (cfr. 2009, p. 29-38). Tal lógica resulta inconcebible a luces del mundo post-pandémico y su nuevo régimen de muros. El *muro-distanciamiento*, al final, da cuenta del *muro-contagio*, del *muro-virus*, del *muro-biológico*.

Pero dicha distancia física, además, opera entre gente cuyos rostros han quedado convertidos a miradas. Miradas que son parte de gestos ocultos tras el *muro-máscara*, otra consecuencia con la que habrá que vivir el mundo de la pandemia.

Tal como ocurre con el contacto físico, el rostro se convierte en algo que se ve a solas o que se muestra a los que están próximos, aquellos que han participado de nuestro encierro o que comparten nuestros protocolos de higienización bajo el mismo techo. Es decir, con aquellos que superan el umbral de la sospecha del contagio. De cualquier forma, ya no es algo completamente libre: finalmente, el *muro-máscara* signa la misma suspicacia sobre el cuerpo.

Curioso, ya que –en cierto sentido– nuestro rostro ha sido siempre una máscara, pero no en el tenor de algo «falso» que «en-cubre» o «re-cubre» una supuesta «profundidad distinta», sino en la aserción más básica, la del *enmascaramiento* como articulación de la interacción social. El rostro como parte de los recursos para nuestra

*performance* en la dramaturgia cotidiana de la interacción, aquello que el sociólogo norteamericano Erving Goffman llamó «*front-stage*» o «fachada» (2001, p.33-42). Es decir «toda actividad de un individuo (...) ante un conjunto particular de observadores [que] posee cierta influencia sobre ellos» (p.33). Vale recordar, en tal sentido, que el significado primario de *persona* también recorre el mismo camino. *Persona*, en principio, significa *máscara*<sup>14</sup>.

Pero con el *muro-máscara*, la pieza plástica se insta para «partir» el rostro y dejarlo convertido en una mirada que se demasía. Se trata de una mirada que carga con el peso de una necesidad comunicativa que ya no es posible compartir con la totalidad del gesto. Es la mirada que además está atravesada con tener que expresar-procesar el miedo y la sospecha que supone cada intercambio. De allí que tal desborde recaiga en una escenificación más pronunciada de lo corporal, sea recorriendo los pasillos de la prosodia a través de la modulación de la voz, sea mediante la kinésica en el arqueo de las cejas o en el movimiento corporal. Como si los sujetos jugaran a remedar la habilidad de aquellos actores y actrices del teatro *Noh* japonés, capaces de transmitir diversas emociones por encima (o por debajo) de las máscaras que llevan puestas y que tienen el gesto marcado de una emoción reconocible.

<sup>14</sup> Etimológicamente, *persona* deviene del término latino *persona*, que designa las máscaras del teatro. El filósofo italiano Nicola Abbagnano además recuerda que «en este sentido fue introducido en el lenguaje filosófico por el estoicismo para indicar los papeles representados en la vida por el hombre» (1974, p.909)

Puede que a fuerza de la cotidianidad, que exige siempre el funcionamiento por sobre todo, no mucha gente repare en ello y, por el contrario, incluso ni siquiera acuse mucha diferencia respecto a las dinámicas de la interacción previa a la pandemia. Al final, mientras *funcionen* las interacciones e intercambios *funcionales* –valgan redundancias–, repensar aquello resuena en lo inútil. Pero lo cierto es que en ese nivel tan «micro» emerge un gran salto de eje –una mutación– con relación al rostro y a aquello que posibilita y permuta. Sus implicancias aún no empiezan ni a delinearse<sup>15</sup>.

Y es que el rostro –«en vivo»– pierde su preponderancia de vitrina por excelencia hacia lo(s) desconocido(s). Ahora es, en todo caso, una vitrina siempre cubierta, siempre sugerida, siempre con un sabor a medias.

El rostro, que ahora alberga un *muro*, ha funcionado siempre como la primera fuente de *puentes* que cruzan hacia los otros. Desde los puentes que conducen a *lo confiable*, hacia aquellos rostros que nos resultan hogar –los rostros conocidos, los rostros que nos dan cobijo–, hasta los puentes propios del instante, que llevan hacia los rostros desconocidos que nos sostienen la mirada o que nos esbozan algún gesto, sea en un cruce por la calle o en el pasillo de un supermercado. El rostro

<sup>15</sup> Tan importante es esta pérdida del rostro que existen ya numerosas empresas abocadas a desarrollar máscaras de materiales transparentes, que al menos permitan no perder la posibilidad de ver una sonrisa, pero con los niveles de protección sanitaria que demanda la pandemia. En esa línea, uno de los proyectos más conocidos a nivel global ha sido el desarrollado por la empresa Leaf, que además ha conseguido más de cuatro millones de dólares a través de una estrategia de *crowdfunding*, lo que refleja un interés del público por el desarrollo del producto. (véase: [www.leaf.healthcare](http://www.leaf.healthcare)).

ha sido siempre el tributario de los primeros aborrajados, el lugar donde remite el «escaneo» inicial y más primario entre los sujetos. Pero –de pronto– el *muro-máscara* se erige cortando el puente, erosionando esa mirada más básica.

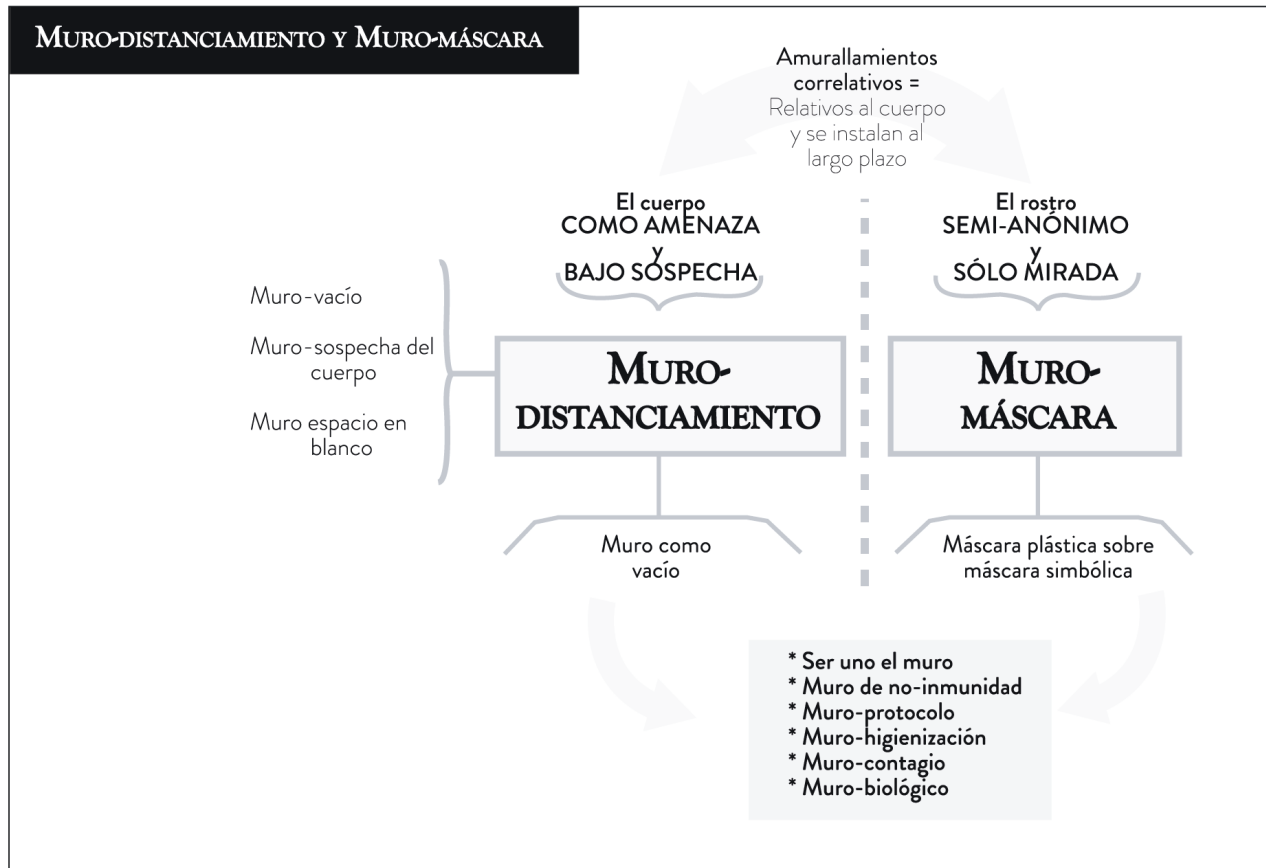
El gesto amable para el extraño debe ser reemplazado por una –más intrusiva– interacción oral o por la indiferencia forzada y compartida. De otra manera, el *muro-máscara* ha de dificultar las lecturas que implican ese asomarse al mundo del otro. Hay ahora un espacio (re)cubierto en la ventana –otrora siempre abierta– de los gestos. La lectura del rostro desconocido ahora es una lectura parcial. Se hace difícil hallar eso que el muy famoso retratista italiano Tullio Pericoli resalta al afirmar que «el individuo está en el rostro» (2006, p.29).

El rostro ya no es de dominio o exhibición pública, sino que se impone la reserva del peligro que representa tenerlo descubierto. Incluso, durante las visitas e intercambios entre *cercanos*, las máscaras desaparecen sólo para compartir el alimento, luego se recoloca con premura, como cuando se acaba una tregua. Así, la pandemia nos arrebató la libertad del rostro (o, al menos, buena parte de él), lo cerca con el *muro-máscara*. Siempre entendido como ventana hacia lo afectivo de los sujetos, sin aviso se convierte en un rincón tapeado, amurallado. La mascarilla amurallando el gesto, convirtiéndolo en mirada (lo que no es poco, pero se delata insuficiente, incompleto). Se erosionan los puentes, pero se trata de un cambio que no sólo acontece en cuanto

a las dinámicas de los sujetos. Más allá de ello, ésta muta los tránsitos de la interacción en sí. Y es que «la cara es social (...) es dibujada y esculpida por las relaciones» (Pericoli, p.35), de allí que desde la pragmática de la comunicación hasta el interaccionismo simbólico, se han interesado por el rostro y sus dinámicas. Siempre entendido como puerta vaivén hacia la espontaneidad construida –propia de las *puestas en escena* de lo social–, el rostro pasa a quedar mutilado en el espacio público o en cualquier lugar en el que haya *otra gente*.

Hoy, el *muro-máscara* instauro la forma de semi-anonimato generalizado ante el fantasma –muy real– del posible contagio. Muro que, tal como obliga a traducir (e interpretar) las emociones más básicas con menos recursos, también nos transforma los gestos más sencillos. Pensemos, si no, en cómo se han desdibujado el bostezo, los estornudos, el acomodarse el cabello o el suspiro. Mutan atravesados ya sea por el *muro-resquemor* de la transmisión o por el *muro-plástico* del cobertor.

Al final, nuestro rostro ha funcionado siempre como herramienta para aquello que –precisamente desde el interaccionismo simbólico– ha constituido el escenario último en el que se deslizan nuestras *performance* de interacción cotidiana. Rostro como máscara, siempre, pero como máscara que opera en toda la profundidad, como superficie con todos los abismos contenidos en sí, que sirve de profundidad móvil, profundidad de respuesta. Es precisamente ello a lo que re-



fiere Deleuze cuando da cuenta de sus «efectos de superficie», en torno a lo cual, además, rescata la poderosa frase del poeta Paul Valéry: «lo más profundo, es la piel» (2005, p.36). El rostro siempre ha sido esa «máscara profunda», permeable a *los otros* –y modulada con los otros– que puede llegar a ser incluso *máscara-espejo*, casi como ocurre con el Rorschach de Alan Moore<sup>16</sup>. Pero la pan-

<sup>16</sup> Se trata de un personaje de la novela gráfica *Watchmen* (Moore y Gibbons, 2007). Este antihéroe, utiliza una máscara a la que considera como su rostro «real». Ésta, a su vez, cubre toda su cabeza con una tela de color blanco que posee dos manchas simétricas y líquidas que van mutando todo el tiempo sobre su rostro, asemejando un test de Rorschach.

demia y sus derivas implican cubrir esa máscara que es (de) uno con otra, que es ajena. Una máscara distinta: plástica, neutra, aséptica y muerta. Máscara médica sobre máscara simbólica y social, para anular –en parte– las potencias de los gestos, los giros que se cuecen en las comisuras que habitan por debajo de la línea de mirada<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Incluso en la representación pictórica o audiovisual, habita toda una mística respecto al rol que cumple el primer plano como aquella amplitud privilegiada para retratar el mundo interno de los personajes. Al final, el valor estético del *rostro-como-objeto* ha resultado siempre determinante para tal fin. Y es que hay una fuerza en el rostro como objeto a contemplar, un valor estético más allá que como instrumental representativo, sino como imagen en sí.

Así, estos dos muros relativos al cuerpo (el *muro-distanciamiento* y el *muro-máscara*) hacen parte también del *muro-pandemia*, de esas dinámicas de amurallamiento propias de la condición global desatada por la enfermedad que campea. Ambos son relativos a lo más próximo a los sujetos, pero se condicen con el contexto y sus nuevos ordenamientos económicos y socio-políticos.

Precisamente por ello es que ofrecen posibilidades de resistencias y desbordes.

## HORADAR LOS MUROS

Donde aparece un muro, aparece una *grieta*. Donde se crea una frontera, se crea un *cruce*. Siempre que se instituye un límite (un poder), se constituyen también las *posibilidades de atravesarlo* y de *superarlo*, lo que implica tensiones constantes (las potencias). Al final, pues, «donde hay poder, hay resistencia» (Foucault, 1998, p.116). Y ésta no tiene que *organizarse para* aparecer; por el contrario, la organización de una resistencia más bien aquieta lo que ha sido una *emergencia*, aquello que ha emergido. Esa es la tre-gua que dan los muros, en todas sus versiones, en todos sus regímenes. De allí que las implicancias del *muro-pandemia* puedan también incluir algunos desbordes y potencias insospechadas.

El *muro-aislamiento*, por ejemplo, al tiempo que sentó las bases para mecanismos de precarización del trabajo y de un mayor control/vigilancia sobre lo educativo, también posibilitó espacios para cruces e intercambios que en circunstan-

cias anteriores no hubieran sido tan fácilmente viables. Se ha abierto la posibilidad de un repensar o al menos de establecer una abierta y más compartida crítica a las formas de vida propias del orden económico actual. Tal es el caso de la discusión en torno a lo innecesario de gran parte del consumo de los sujetos y a las posibilidades que reposan en prácticas como la auto-suficiencia. Se trata de una crítica cada vez más extendida y generalizada, lo que resulta de plano en posibles reconfiguraciones micropolíticas.

Además, se han promovido flujos que otrora serían impensados, en terrenos académicos y políticos, con lógicas incluyen funcionamientos nodulares, más mutantes, más móviles de lo que permite un anclaje de la acción únicamente «física». Se trata de encuentros que acontecen con interactuantes de distintos contextos y visiones, aportando al intercambio, al diálogo y a la consolidación de fuerzas que surgen. Los espacios digitales, más que nunca, atestiguan emergencias de aquello a lo que los filósofos Michael Hardt y Antonio Negri denominan como «multitudes» (cfr. 2004), que accionan y responden incluso dadas las circunstancias<sup>18</sup>. Aunque siempre está el fantasma de las vigilancias estatales, pero sobre todo del (ab)uso de la data por parte del sector privado que posee plataformas y soportes de

---

<sup>18</sup> Es el caso, por ejemplo, de los «Tiktokers» y «K-popers» saboteando un mitín de Donald Trump en plena pandemia (cfr. Lucas, 2020), o de la organización y del apoyo global de las manifestaciones en Estados Unidos, en el contexto del asesinato de George Floyd a manos de la policía de ese país (cfr. Ramsden, S., 2020 y Emot y Wen, 2020) y es también lo que ocurre con la articulación de las protestas en Chile en el contexto de la pandemia (cfr. BBC, 2020c).

tales espacios, lo cierto es que se permiten articulaciones, conexiones para las emergencias de respuestas «moleculares» y alternativas «micro-políticas», para decirlo con el psicoanalista francés Félix Guattari (cfr. Guattari y Rolnik, 2006, p. 60-83 y 149-158).

Precisamente el *muro-máscara* podría ofrecer una salida con respecto a las lógicas digitales de tufo autoritario y de control que también se asoman como consecuencia de esta pandemia. Y es que dichos muros en nuestros rostros dificultan el accionar de las cámaras de bio-vigilancia y de todas las herramientas de reconocimiento facial. ¿Cómo pueden funcionar si hay que atravesar el *muro-máscara* sobre los rostros? se hace difícil el reconocimiento de un rostro semi-anónimo y convertido en mirada<sup>19</sup>.

En tiempos en que la lógica de vigilancia por vía de la informatización de la vida y sus rincones parece imponerse, el *muro-máscara* de pronto parece ofrecer una vía de salida en tal sentido. Claro, probablemente el brazo del control tecnológico –como siempre ocurre– afine sus lógicas (depurando/optimizando sus algoritmos) y aquella fuga quede neutralizada, pero hasta entonces queda abierta la grieta.

Se despliega también otro tipo de potencias, arrojadas a lo que refiere a los sujetos. El semi-anonimato del *muro-máscara* abre terreno


<sup>19</sup> Actualmente ya hay estudios y todo un debate alrededor de la forma en que los desarrolladores de algoritmos de reconocimiento tratan de adecuarlos a este contexto (cfr. García, 2020 y Metz, 2020). Incluso, existen tutoriales de maquillaje que enseñan formas para dificultar la labor del reconocimiento facial (Odriozola, 2020).

a unas posibilidades de construcción mayores, máxime en contextos sociales y culturales donde la mirada –y la acción– del *otro* pueden estar embriagadas por el exceso del juicio policiaco. Las posibilidades de construirse en el semi-anonimato son importantes en esa línea. La máscara, en su terreno de no-reconocimiento del otro, permite escapar de la carcasa habitual que nos lleva a nuestros *guiones* y *puestas en escenas* más habituales y esperados.

En ese sentido, se puede recoger una idea que el sociólogo francés Michel Maffesoli elabora sobre la base de un texto de Georg Simmel: que la máscara «entre otras funciones, tiene la de integrar a la persona en una arquitectura de conjunto» y que nos «subordina» a esos «grupos de afinidad» que hemos elegido (2004, p. 174-175). El *muro-máscara*, irónicamente, nos permite despojarnos de esa máscara social: esa condición de anonimato a medias es también una tregua de uno mismo. Y es que reside, en el anonimato social, la invitación a rebasar las construcciones y puestas en escena de nuestra presentación en lo cotidiano.

Quizá se trate de manifestaciones mínimas o que no perdurarán por mucho tiempo y que se ciñen únicamente a las circunstancias particulares del asalto de la COVID-19. Pero, nuevamente, es menester articular las formas de subvertir, atravesar, horadar –o al menos dar cuenta de la constitución y consolidación de– estos (y de otros potenciales) amurallamientos.

La labor –cuando no es posible combatir– implica al menos (d)enunciar las consolidaciones de

los posibles nuevos regímenes de muros. Y es que en evidenciarlos yace la posibilidad de forjar sus grietas, para que se rezumen a través ellas las potencias y emergencias micropolíticas. Es la tarea pendiente, la tarea siempre urgente. 

## Bibliografía

- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de Filosofía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica
- Agamben, G. et al. (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias*. Buenos Aires: ASPO
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Casja negra
- Bauman, Z. (2001). «Turistas y vagabundos». En: *La globalización: consecuencias humanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- BBC (2020a). *Coronavirus: el mapa interactivo que muestra las medidas o distintos tipos de cuarentena que adoptaron los países de América Latina*. Recuperado de: [www.bbc.com/mundo](http://www.bbc.com/mundo)
- BBC (2020b). *Coronavirus en China: cómo funciona el sofisticado y polémico sistema de vigilancia para controlar la pandemia*. Recuperado de: [www.bbc.com/mundo](http://www.bbc.com/mundo)
- BBC (2020c). *Coronavirus y protestas en Chile: claves para entender la triple crisis del país en medio de la pandemia*. Recuperado de: [www.bbc.com/mundo](http://www.bbc.com/mundo)
- Bruce, J. et al. (2020). *Afrontar el desastre: Reflexiones sobre la pandemia en la sociedad peruana*. Lima: Debate
- Cabanas, E. y Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad centraliza nuestras vidas*. Barcelona: Paidós
- Calvino, I. (2009). «La aventura de un soldado». En: *Los amores difíciles*. Madrid: Siruela
- Canetti, E. (2001). *Apuntes I (Obra completa VII)*. Barcelona: Debolsillo
- Courtin, J. (2004). «La pasión de Cro-Magnon». en: Simonnet, D. et al. *La más bella historia del amor*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós
- Deleuze, G. (2006). «Post-scriptum sobre las sociedades de control» en: *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos
- El País (2020). *Distanciamiento social: así son los sistemas tecnológicos que permiten evitar y prevenir las aglomeraciones*. Recuperado de: [www.elpais.com](http://www.elpais.com)
- Emot, J. y Wen P. (2020). *How Protests Over George Floyd's Killing Spread Around the World*. Recuperado de [www.wsj.com](http://www.wsj.com)
- Estévez, A. (2020). «El zoomismo y el disciplinamiento para la inmovilidad productiva». En: *Revista Nexos*. Recuperado de: [www.medioambiente.nexos.com.mx](http://www.medioambiente.nexos.com.mx)
- Fawkes, J. (2020). «Perú coquetea con el populismo penal». En: *Nueva Sociedad*. Recuperado de: [www.nuso.org](http://www.nuso.org)

- Figuroa, A. (2020). *Los docentes, la cuarentena y la sobrecarga de las clases a distancia*. Recuperado de: [www.pagina12.com.ar](http://www.pagina12.com.ar)
- Foucault, M. (1994). «Una introducción a la vida no fascista. Prefacio a la versión inglesa de *El Anti-edipo*». En: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 17 (1994), p. 88-91.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de Saber*. México DF/Madrid: Siglo XXI
- Gallo, C. (2020). *Estrés, ansiedad y agotamiento, tres impactos del teletrabajo en la salud mental*. Recuperado de: [www.france24.com](http://www.france24.com)
- García, J. (2020). *El reconocimiento facial aprende a identificar mascarillas*. Recuperado de [www.retina.elpais.com](http://www.retina.elpais.com)
- Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate
- La Vanguardia (2020). *La respuesta de los países europeos a la pandemia del coronavirus*. Recuperado de: [www.lavanguardia.com](http://www.lavanguardia.com)
- Llorente, M. (2020). *Una avalancha de libros sobre la pandemia de Covid-19 copará el mercado*. Recuperado de: [www.elmundo.es](http://www.elmundo.es)
- Lucas, A. (2020). *'Tiktokers' y 'kpopers' se adentran en la arena política*. Recuperado de: [www.elpais.com](http://www.elpais.com)
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México D.F.: Siglo XXI
- Manrique Guzmán, A. (comp.) (2020). *El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura*. Lima: Colegio de sociólogos del Perú
- Metz, R. (2020). *Las mascarillas están arruinando los software de reconocimiento facial*. Recuperado de: [www.cnn.espanol.cnn.com](http://www.cnn.espanol.cnn.com)
- Montoya Rojas, R. (2020). «'Quédese en casa', mano dura y democracia». En: Manrique Guzmán, A. (comp.) (2020). *El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura* (p. 119-125). Lima: Colegio de sociólogos del Perú
- Moore, A. y Gibbons, D. (2007). *Watchmen (edición absoluta)*. Barcelona: Planeta de Agostini
- Morales Tovar, M. (2020). *Coronavirus en Perú: la región que contuvo con éxito la pandemia (y qué papel jugó la «violencia simbólica» de las rondas campesinas*. Recuperado de: [www.bbc.com/mundo](http://www.bbc.com/mundo)
- Morozov, E. (2017). «La uberización del mundo». En: *Le Monde Diplomatique Argentina*. Recuperado de: [www.eldiplo.org](http://www.eldiplo.org)
- Odriozola, A. (2020). *El boom de los tutoriales anti-vigilancia: maquillaje para escapar al autoritarismo*. Recuperado de: [www.smoda.elpais.com](http://www.smoda.elpais.com)
- Pacheco Benites, A. (2008). «La muerte de la muerte». En: *Contratexto digital N°6*; Universidad de Lima; Año 5; 2008 (Fue publicado en la

primera versión disponible digitalmente de la revista, como Ensayo ganador del 1er concurso de ensayos de la Facultad de Comunicación). [Actualmente disponible en: <https://bit.ly/31Mtl7>]

Pacheco Benites, A. (2019). «Tres regímenes de muros». Ponencia presentada para el 2do Encuentro Internacional de objetos y muros, realizado el 09 de noviembre de 2019 por Tlaxcala 3, en México DF. Disponible en: <https://bit.ly/2RRiv1>

Paredes, N. (2020). «El confinamiento es un concepto burgués»: cómo el aislamiento afecta a las distintas clases sociales. Recuperado de: [www.bbc.com/mundo](http://www.bbc.com/mundo)

Pecho González, A. (2020). «El Perú a cachetadas». En: *Revista Ideele*. Recuperado de: [www.revistaideele.com](http://www.revistaideele.com)

Pericoli, T. (2006). *El alma del rostro*. Madrid: Siruela

Pighi Bel, P. (2020). *Cuarentena en Perú: 5 factores que explican por qué las medidas de confinamiento no impiden que sea el segundo país de América Latina con más casos de covid-19*. Recuperado de: [www.bbc.com/mundo](http://www.bbc.com/mundo)

Purser, R. (2019). *Mcmindfulness. How Mindfulness Became The New Capitalist Spirituality*. Londres: Repeater

Ramsden, S. (2020). *How the pandemic changed social media and George Floyd's death created a collective conscience*. Recuperado de: [www.theconversation.com](http://www.theconversation.com)

Salcedo, S., Muñoz, T. y Perona, G. (eds.) (2020). *25 ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú*. Lima: Proyecto Especial Bicentenario

Sandoval, L. (2020). «The Wall is a Virus». En: *Objects Before and After the Wall*. Berlín: TIER [Disponible en: <https://bit.ly/3hfp5DZ>]

UARM (2020). *Pensar la pandemia. Un diálogo urgente desde la universidad*. Lima: UARM

Warhol, A. (1975). *The Philosophy of Andy Warhol: From A to B and Back Again*. Orlando: A Harvest Book

Zizek, S. (2020). *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*. Barcelona: Anagrama

# Cuba: el triunfo de la revolución\*

---

Gabriela Azevêdo

## Resumen

A los que estudian el socialismo en Latinoamérica y en el mundo, se cuestiona constantemente qué hizo triunfar la Revolución en Cuba y qué condiciones la mantienen viva 60 años después, bajo la ideología del imperialismo contra su sistema y tan duro bloqueo. Este artículo se propone analizar el proceso revolucionario cubano a partir de sus antecedentes históricos y los cambios sociales, políticos y económicos que ocurrieron en la isla con el Triunfo de la Revolución. La metodología utilizada fue la revisión crítica de la literatura, en conjunto con la aplicación de entrevistas a residentes, líderes comunitarios y especialistas de La Habana. Este artículo es un desarrollo de la tesis de maestría de la autora.

## Palabras clave:

Cuba, Revolución, Socialismo, Cambios sociales, Política.

## Abstract

To those who study socialism in Latin America and in the world, it is constantly questioned what made the Revolution triumph in Cuba and what conditions keep it alive 60 years later, under the ideology of imperialism against its system and such a harsh blockade. This article aims to analyze the Cuban revolutionary process based on its historical background and the social, political, and economic changes that occurred on the island with the Triumph of the Revolution. The methodology used was a critical review of the literature, together with the application of interviews with residents, community leaders and specialists from Havana. This article is a development of the author's master's thesis.

## Keywords

Cuba, Revolution, Socialism, Social changes, Politics.

---

\* Ese artículo es una adaptación de uno de los capítulos de la tesis de maestría de la autora (*Havana: Redes de participação na reabilitação do centro histórico*), de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), con beca de la CAPES.



Fidel Castro se dirige a la multitud frente al palacio presidencial de La Habana, en enero de 1959.

El sociólogo brasileño Florestan Fernandes ha cuestionado en 1979: *“Sería posible pensar en la América Latina contemporánea sin tratar de explicar qué representa la revolución cubana y el socialismo en Cuba en las relaciones (y luchas) de las naciones periféricas contra las naciones centrales?”*<sup>1</sup> Creemos que Cuba también

no se entiende sin Latinoamérica, porque esa dialéctica es germen de rebeldía que inicia con las actitudes emancipatorias.

Pero cuando se trata de esa pequeña isla que posee la fuerza de un titán siempre hay muchas cuestiones a aclarar y discutir, y algunas son recurrentes como: ¿Cuáles fueron las condiciones que hicieron posible la primera revolución socialista

<sup>1</sup> En lo libro *“Da Guerrilha ao Socialismo: A Revolução Cubana”*, p. 22.

en el continente? ¿Qué sostiene la Revolución después de sesenta años de tan duro bloqueo? ¿Cómo la población y el gobierno han tratado las inversiones extranjeras de capital, sobretodo de las que vienen del turismo? ¿Cuál es el futuro de la Revolución?

Este texto hará un breve análisis de los principales cambios que ocurrieron en Cuba desde el Triunfo de la Revolución de 1959 hasta los días actuales, puntuando cuestiones sociales, políticas y pedagógicas. La metodología utilizada fue la revisión crítica de la literatura, en conjunto con la aplicación de entrevistas a residentes, líderes comunitarios y especialistas de La Habana. Es importante enfatizar que este trabajo no pretende agotar un tema tan complejo, pero se espera que contribuya en la comprensión de los aspectos fundamentales que mantiene la Revolución viva.

### **Antecedentes de la Revolución**

Cuba fue una de las últimas colonias españolas, junto con Puerto Rico y Filipinas. El proceso de independencia fue largo y desencadenó tres guerras entre 1868 y 1898. El país, además de su ubicación estratégica, tenía condiciones naturales propicias para el cultivo de azúcar, tabaco y café, y por lo tanto era considerado un “baluarte militar, marítimo y comercial de España en las Américas” (Fernandes, 2012, p. 45).

La independencia se logró en 1898, pero no como la concibieron sus principales líderes, entre ellos José Martí, Guillermo Moncada, Máximo Gomes y Antonio Maceo Grajales. Los Estados Unidos habían intervenido militarmente en la isla y otras

posesiones españolas poniendo fin al gobierno de España. Desde esta intervención, Cuba pasó de Colonia a la República. Sin embargo, ese cambio no significó independencia y soberanía. Junto con la primera constitución republicana del país vino la Enmienda Platt (1901), que otorgó a los Estados Unidos poderes económicos, políticos y militares en la isla. Entre las resoluciones de la enmienda, estaban:

- iii. El Gobierno de Cuba consiente que los Estados Unidos puedan ejercitar el derecho de intervenir para la conservación de la Independencia cubana, el mantenimiento de un Gobierno adecuado para la protección de vidas, propiedad y libertad individual.
- iv. Todos los actos realizados por los Estados Unidos en Cuba, durante su ocupación militar, sean tenidos por válidos, ratificados y que todos los derechos legalmente adquiridos a virtud de ellos, sean mantenidos y protegidos.
- vii. Para poner en condiciones a los Estados Unidos de mantener la Independencia de Cuba y proteger al pueblo de la misma, así como para su propia defensa, el Gobierno de Cuba venderá o arrendará a los Estados Unidos las tierras necesarias para carbonearas o estaciones navales en ciertos puntos determinados que se convendrán con el Presidente de los Estados Unidos. (CUBA, Enmienda Platt, 1901).

En verdad, lo que la República significó para Cuba fue el cambio de un sistema de opresión a otro: el

país dejó la dominación colonial (*directa*) de España y pasó para la dominación neocolonial<sup>2</sup> (*indirecta*) de los Estados Unidos (Fernandes, 2012); es decir, no hubo cambios en el *status quo* dominante (Valdés García, 2017). La dominación indirecta de los Estados Unidos no fue repentina, pero tuvo un crecimiento gradual de su poder en la economía del país (Fernandes, 2012) durante el siglo diecinueve.

La expansión de la economía cubana y sus fluctuaciones dependían del capital de las inversiones estadounidenses, el régimen de tarifas, cuotas y la imposición de los precios del azúcar. El país carecía de un patrón de desarrollo, pero la deformación estructural de la economía, la dependencia del capital extranjero y la subordinación diplomática no lo permitieron (Valdés García, 2017, p. 04).

Durante la primera mitad del siglo veinte, el país vio crecer y prosperar su economía. Aumentaba las inversiones estadounidenses en distintos sectores, la producción de azúcar se estaba modernizando y la proximidad con Miami propiciaba el turismo de lujo en *La Perla del Caribe*. Durante este período, la concentración de renta y las desigualdades sociales en el país también aumentaron – en otras palabras-, la prosperidad era para pocos.

En la década de 1950, las tasas de desempleo, analfabetismo, desnutrición y mortalidad infan-

til eran muy altas. Hasta ese momento, 34% de las residencias urbanas no tenían abastecimiento de agua o saneamiento y en las residencias rurales estos valores alcanzaron el 82% (Valdés García, 2017). En el campo, a pesar de la esclavitud haber terminado, la estructura de grandes fincas (los latifundios) permanecía arraigada en la sociedad y la economía del país. La población campesina vivía en cabañas de madera y paja (los bohíos), sin acceso a educación o asistencia médica<sup>3</sup>. Sumaba a ese escenario el gobierno dictatorial y corrupto de Fulgencio Batista.

Cuando en 1º de enero de 1959 las tropas revolucionarias marcharon por las calles de La Habana, ese hecho fue resultado de un largo proceso – hacía algunos años que el pueblo se movilizaba en huelgas, movimientos de insurgencia y guerrillas en el intento de completar el proceso de descolonización del país.

Desde 1953, con el centenario del nacimiento de José Martí, un grupo de jóvenes decidió reunirse para continuar su legado: transformar el país en una patria libre. En el mismo año, hubo el aclamado asalto al Cuartel Moncada en Santiago de Cuba. El intento de hacerse cargo de los cuarteles y poner fin al gobierno de Batista no tuvo éxito, lo que resultó en una gran masacre de los combatientes.

Dos años después surgía la organización político-militar conocida como *Movimiento 26 de Julio* (M-26), liderada por Fidel Castro. Poco a poco, el movimiento empezaba a recibir la adhesión

<sup>2</sup> Se usa aquí la noción de Florestan Fernandes para el término *neocolonial*: “se entiende que esta palabra significa la situación típica, transitoria o permanente, donde la dominación indirecta gradual limita el alcance y los ritmos de la descolonización, frenando en beneficio de nación o naciones hegemónicas” (Fernandes, 2012: 66).

<sup>3</sup> Se sabe que estos problemas no son específicos de Cuba, sino que son “herencias coloniales”.

de los trabajadores obreros y campesinos, estudiantes, sindicatos, incluyendo la burguesía azucarera, todos descontentos con el gobierno de Batista. En diciembre de 1956, el Ejército Rebelde, encabezado por Fidel y Raúl Castro, Ernesto Che Guevara y Camilo Cienfuegos, logró la instalación de una base guerrillera en la Sierra Maestra – momento considerado como el comienzo de la lucha revolucionaria (Asuar, 2017). El movimiento se extendió por todo el país, con gran incorporación de los campesinos, que exigían reforma agraria y mejores condiciones de trabajo.

El año de 1959 empezó con el Triunfo de la Revolución y la renuncia de Batista – era el comienzo de una nueva organización social, política y económica en país. El período de transición de las décadas 1950 para 1960 fue marcado por una ruptura histórica en contexto de Latinoamérica: era la primera vez que ocurría en América Latina una revolución nacional que traía con ella la construcción de un nuevo orden social de base socialista (Fernandes, 2012). Sobre ese momento, afirma la doctora en ciencias económicas Delia López:



Reproducción del anillo que José Martí usó, formado con un trozo de la cadena de hierro que tuvo durante su presidio político.

A partir de entonces, en un breve período histórico, se produjo la ruptura del Estado burgués neocolonial y la disolución del aparato represivo utilizado por la clase dominante para mantener un férreo control dictatorial sobre la mayoría de la población. Por primera vez en un país latinoamericano era reemplazado el ejército profesional por el ejército insurgente (Ejército Rebelde), lo que coadyuvó a la creación de un nuevo poder político antiimperialista y antioligárquico, capaz de preservar la soberanía nacional y simultáneamente llevar a cabo y defender las transformaciones revolucionarias (López, 2013, p. 32).

### Década de los 60 y los cambios sociales

Con la Revolución se iniciaba un profundo proceso de transformación en la sociedad cubana. Más que cambios económicos y políticos, lo que pasó en el país fue una reestructuración en las relaciones sociales con la constitución de un sujeto político colectivo (Guanche, 2011).

Se reanudó la Constitución Federal de 1940 y algunas leyes fueron modificadas, especialmente las que trataban de las propiedades privadas (urbanas o rurales). La primera ley instituida fue de **reforma agraria**: nadie podría tener más que 400 hectáreas de tierra (después ese valor bajó para 67 hectáreas). Los campesinos pasaron a ser dueños de las tierras que trabajaban y su producción comprada por el Estado. Los latifundios fueron extintos y pasaron a ser de las cooperativas de pequeños productores.

En 1960 fue creada la ley de **reforma urbana** y grande parte de la población pasó a ser due-

ña del inmueble en que vivía. Ninguna persona podría tener más de un inmueble – los que tenían dos propiedades perdieron la segunda y comenzaron a recibir una cantidad mensual del gobierno. Las demás propiedades fueron expropiadas sin derecho a la indemnización (Morais, 2001). Sin embargo, esta medida no fue suficiente para resolver el problema de vivienda del país. Comenzaron a estructurar la construcción de viviendas a partir de brigadas, pero la falta de materiales y mano de obra calificada fue grande, y el déficit de vivienda continúa hasta hoy.

Todas las empresas con sede en territorio cubano fueron expropiadas y nacionalizadas. De forma semejante, se pasó con los recursos naturales (azúcar, petróleo, tabaco, agua): pasarán a ser propiedades estatales. Con estas medidas, gran parte de los empresarios y comerciantes se trasladó a los Estados Unidos y Europa, “esperando que la Revolución se cayese” (Morais, 2001). La mayoría de las empresas expropiadas eran estadounidenses y el gobierno de los Estados Unidos pasó a exigir indemnización por las propiedades, empezando con el bloqueo económico, comercial y financiero, que ha durado sesenta años.

Con la **educación** no fue diferente. La responsabilidad pasó a ser toda del Estado, de la educación infantil a la enseñanza superior. La educación se ha convertido en gratuita y obligatoria para todos los jóvenes en edad escolar. Según el censo de 1953<sup>4</sup>, el analfabetismo estaba alrede-

dor del 35%, alcanzando un valor del 70% en el campo (Valdés García, 2017). Para cambiar estos datos, entre 1960 y 1961 se llevó a cabo la Campaña Nacional de Alfabetización. Todos los sectores de la sociedad cubana fueron movilizados en el programa para erradicar el analfabetismo.

Fueron creadas más de 10 miles aulas en el primer año después de la deposición de Fulgencio Batista. Una de las primeras instrucciones de Fidel Castro como primer-ministro fue la transformación de setenta cuarteles en aulas de alfabetización, que posteriormente fueron adaptadas para la escuela secundaria (Morais, 2001, p. 85, cita traducida).

La Campaña Nacional de Alfabetización mostraba el carácter socialista y popular de la Revolución. La educación fue vista como base fundamental para la reestructuración de la sociedad cubana y la población fue incentivada a participar activamente en todo lo proceso. Se suponía que cualquier persona alfabetizada podría ayudar en la alfabetización de los demás, y con eso, el país logró erradicar el analfabetismo en 15 meses, mientras se fortalecía el sentimiento de compromiso y los lazos de solidaridad. La población dejó la condición de subordinación, analfabetismo y desempleo para convertirse en un actor social y político en el nuevo gobierno que se estaba estructurando.

Los cambios también fueron estructurales en campo de la **salud**. En 1959, el país llegó a tener un médico para dos mil personas (Morais, 2001).

---

<sup>4</sup> Vale la pena mencionar las limitaciones de los censos en ese momento debido a la gran cantidad de personas que estaban fuera de los registros oficiales (Pérez-Cruz, 2011).

Entre los pocos médicos que había en Cuba antes de la Revolución, mitad se fue a los Estados Unidos. Para superar la situación, el gobierno cambió su enfoque de la atención al sistema de salud, de curativo para preventivo. Al mismo tiempo, se realizaron inversiones en la formación de nuevos médicos, enfermeras y técnicos de salud, así como en polos científicos (Domínguez-Alonso e Zacca, 2011).

La salud comenzó a ser comprendida desde un enfoque integral, con base en las policlínicas de barrio y en las unidades de salud de la familia. Con el modelo adoptado, Cuba ha alcanzado las tasas de mortalidad infantil más bajas de la América Latina (Domínguez-Alonso e Zacca, 2011), convirtiéndose en una referencia internacional en el área de la salud pública.

Actualmente, lo más grande porcentaje de divisas que ingresa al país está vinculado a la prestación de servicios médicos a otros países, cifra más grande, incluso, que la del turismo. Cuba tiene acuerdos de cooperación internacional con 67 naciones donde la salud pública es deficitaria (Fuente, 2017). La mitad de estos acuerdos pueden configurarse como “exportación de médicos”, pero la otra mitad son de misiones de solidaridad a países que acaban de pasar por guerras o desastres naturales.

Con relación a la **cultura**, el gobierno revolucionario consideró la valorización y promoción de la cultura como la base de los cambios sociales implementados en el país. Cuba adoptó una postura diferente de otros países que instituyeron gobiernos socialistas y, en intento de borrar las

marcas de opresión del pasado, incitaron a la destrucción de artefactos y bienes culturales. La conservación del patrimonio se entendió como una forma de mantener viva la historia, para no ser olvidada o repetida. Sin embargo, se han realizado cambios considerables: el campo de golf más grande del país se convirtió en el Instituto Superior de Arte (ISA); el palacio del gobierno presidencial, una réplica del Capitolio de los Estados Unidos, se ha convertido en la Academia de Ciencias de Cuba; las mansiones dispersas por la ciudad, especialmente en La Habana Vieja, se dividieron para dar lugar a viviendas populares.

Entre las medidas del gobierno se encontraba la difusión de la cultura en todos sus aspectos – artes visuales, teatro, danza, música – en un intento por romper su carácter elitista. Hasta ese momento, la cultura era “era un asunto de minorías y el concepto de patrimonio era una entelequia para las mayorías” (Rigol, 2015, p. 42).

En ese contexto, la *Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana* (OHCH), que había sido creada en 1938 por Emilio Roig, fue reconocida y apoyada por el Estado como una institución responsable de salvaguardar el patrimonio histórico y artístico de La Habana Vieja. La conservación, la restauración y la rehabilitación urbana se convirtieron en uno de los principales objetivos del gobierno revolucionario, ya que estaban directamente interconectados con la reconstitución del gobierno y, por lo tanto, con el proceso de reformulación de la relación entre el espacio y la sociedad (Carrión, 2010).



Fidel Castro habla en el aniversario número 20 del fracaso de la invasión de Bahía de Cochinos, 17 de abril de 1981.

### **Década de los 70 y los cambios políticos**

En los años 70, con mayor estabilidad social y económica, el gobierno empieza a organizar el proceso de reestructuración política, que se refiere a la institucionalización de la democracia socialista cubana (López, 2013). En 1975, comenzaron las discusiones para preparar el proyecto de la Constitución, que entró en vigor el año siguiente. Para la preparación del proyecto, más de seis

millones de cubanos fueron escuchados en las reuniones que tuvieron lugar en todo el país. El anteproyecto fue presentado para su aprobación a través de un referéndum popular, que fue aprobado por el 98% de los electores.

Junto con la Constitución, se estableció una nueva división administrativa y un calendario electoral para constituir los órganos del Poder Popular en todo el país (Almaguer, 2013). La estructura

política del gobierno cubano gira en torno a los órganos del Poder Popular, que son las Asambleas (Nacional, Provinciales y Municipales)<sup>5</sup>.

La Asamblea Nacional (ANPP) es el Parlamento del Estado Cubano, compuesto por diputados elegidos por la población por votación directa y secreta, cada cinco años. La ANPP es el único organismo con poder legislativo. También tiene la función de elegir entre sus diputados, los miembros del Consejo de Estado, compuesto por 30 miembros, entre ellos el presidente. El Presidente del Consejo de Estado es el Jefe de Estado y el Jefe de Gobierno. El Consejo de Estado informa a la ANPP.

Con la división administrativa de 1976, el país se dividió en 15 provincias. Cada uno de ellos tiene su Asamblea Provincial (APPP), que se encarga de organizar y supervisar el funcionamiento de las direcciones administrativas en su territorio, así como del cumplimiento de la legislación (López, 2013). Entre las atribuciones de los delegados de APPP están<sup>6</sup>:

cumplir y hacer cumplir las leyes y demás disposiciones de carácter general adoptadas por los órganos superiores del Estado;  
aprobar y controlar, conforme a la política acordada por los organismos nacionales competentes, la ejecución del plan y del

presupuesto ordinario de ingresos y gastos de la provincia;

elegir y revocar al Presidente y Vicepresidente de la propia Asamblea; participar en la elaboración y control de la ejecución del presupuesto y el plan técnico-económico del Estado;

controlar y fiscalizar la actividad del órgano de administración de la provincia auxiliándose para ello de sus comisiones de trabajo;

conocer y evaluar los informes de rendición de cuenta que les presenten su órgano de Administración y las Asambleas del Poder Popular de nivel inferior, y adoptar las decisiones pertinentes sobre ellos; formar y disolver comisiones de trabajo.

La Asamblea Municipal (AMPP) se refiere a la estructura similar de la APPP, pero a nivel municipal. Los 168 municipios del país están divididos en microrregiones, llamadas circunscripciones. Las elecciones para delegados municipales tienen lugar cada dos años y medio, a nivel de circunscripción, lo que permite una mayor representación local en el AMPP.

Vale despuntar dos características del sistema político cubano. Una es la existencia de un sólo partido, el Partido Comunista de Cuba (PCC), y que el partido no es una organización electoral, es decir, no promueve candidatos (López, 2013). La otra es que una buena parte de los representantes (entre diputados y delegados) no reciben remuneración o ayuda financiera por el trabajo para que fueron elegidos. La

<sup>5</sup> Vale señalar que el sistema político cubano no sólo está compuesto por asambleas (se enfatizó ellas porque son más relevantes para este trabajo), hay también los consejos, como el Consejo de Estado, el Consejo de Ministros y el Consejo de Defensa. Para profundizar en el tema leer *"Guía para comprender el sistema político cubano"*, de López (2013).

<sup>6</sup> Basado en datos del sitio de la Asamblea Nacional del Poder Popular de Cuba, disponible en <[www.parlamentocubano.cu](http://www.parlamentocubano.cu)>.

gran mayoría no se dedica a tiempo completo a la actividad, permaneciendo en sus puestos de trabajo. La excepción es para trabajos que requieren tiempo completo, como los cargos de presidente, vicepresidente o secretarios de las asambleas, que reciben salarios por sus funciones (López, 2013).

Aunque el sistema electoral cubano sólo se restableció en 1976, hasta entonces, los cambios sociales que ocurrieron se basaron en procesos participativos, como explica el sociólogo Aurelio Alonso:

Los líderes recurrieron a las masas desde el principio para que sus iniciativas no se quedasen en la esfera de las decisiones elitistas. Aunque la simplicidad de la estructura del gobierno utilizó el decreto, el cambio social no se decidió sin recurrir al consenso popular más amplio. La sociedad cubana rápidamente tuvo evidencia indiscutible del alcance social del proyecto implementado (Alonso, 2011, p. 08, cita traducida).

La institucionalización del sistema político permitió ampliar la participación ciudadana y los mecanismos de consulta popular (Guanche, 2011). A pesar del voto no ser obligatorio, desde 1976 el nivel de participación en los procesos electorales supera el 95% (ONEI, 2016). La difusión generalizada de la participación democrática entre los cubanos también se percibe por el número (y popularidad) de las organizaciones civiles, como es el caso de la

Federación de Mujeres Cubanas (FMC), el Centro de Trabajadores de Cuba (CTC), la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU) y los Comités de Defensa de la Revolución (CDR).

### **Década de los 90 y los cambios económicos**

El fin de la Unión Soviética y el endurecimiento del bloqueo de los Estados Unidos durante la década de 1990 llevaron al país a su mayor crisis económica, conocida como el *período especial*. Muchos creen que sería el final del proceso revolucionario. El acuerdo comercial establecido entre Cuba y la Unión Soviética se firmó a principios de la década de 1960, centrándose inicialmente en un intercambio de productos: Cuba vendía su azúcar y compraba petróleo ruso. Con el fortalecimiento de los lazos, el comercio se expandió, así como el intercambio de mano de obra especializada y equipos para ayudar en el desarrollo industrial y tecnológico del país.

Según José Luis Rodríguez, ex Ministro de Economía de Cuba, la colaboración económica, financiera y tecnológica recibida durante tres décadas fue fundamental en la lucha contra el imperialismo estadounidense, y llegó a representar gran parte del comercio exterior de Cuba (Rodríguez, 2011). Por eso el fin del bloque socialista tuvo un gran impacto en la economía del país.

En medio a ese escenario, los Estados Unidos promulgó dos leyes: Torricelli (1992) y Helms-Burton (1996). La primera ley instituyó una lista comercial para las compañías que mantenían relaciones comerciales con Cuba, que pasaron a

sufrir restricciones en el comercio con los Estados Unidos; y los barcos que atracan en puertos cubanos pasarían seis meses prohibidos de ingresar a aguas estadounidenses. La segunda ley creó aún más obstáculos para el país, incluida la prohibición de las remesas de los cubanos que viven en los Estados Unidos a sus familias; el cierre de la frontera de los Estados Unidos para los gerentes de negocios (y sus familias) si la compañía invirtió en propiedades “confiscadas” por el gobierno cubano durante la Revolución, lo que podría llevar a demandas en los tribunales de los Estados Unidos; y el apoyo de grupos disidentes dentro del territorio cubano.

La política aislacionista de América del Norte se basa en varias violaciones de los derechos internacionales, incluido el incumplimiento de las normas legales del propio gobierno de los Estados Unidos. Se estima que entre 1961 y 1991, el bloqueo de los Estados Unidos costó a Cuba 30 millones de dólares (Rodríguez, 2011). Al país también se le había prohibido usar el dólar en transacciones comerciales (López, 1994) y no había ningún país que le vendiese los insumos básicos como alimentos, medicamentos y petróleo. Así, el problema básico para el país pasó a ser:

Cómo mantener produciendo las industrias, la agricultura, cómo continuar prestando los servicios económicos y sociales básicos (cuál es el mínimo de energía imprescindible para ello, cómo y dónde adquirirla; cómo y dónde obtener las materias primas e insumos; con cuáles piezas y agregados mantener funcionando

el transporte automotor, las maquinarias y equipos; dónde y cómo adquirir pesticidas, herbicidas y piensos; cómo y dónde obtener los medicamentos imprescindibles) (López, 1994, p. 56-57).

Para enfrentar la situación el gobierno necesitó implementar un conjunto de reformas, algunas de carácter temporal, de acuerdo con la situación económica de la época, y otras de carácter estructural, que duran hasta hoy. Las reformas temporales incluirán: racionamiento de alimentos y energía<sup>7</sup>; interrupción de obras de vivienda e infraestructura; importación de bicicletas chinas para reemplazar la demanda del transporte público (no había gasolina para el abastecimiento).

Con respecto a los cambios estructurales, hubo la implementación de elementos de mercado en la economía: apertura de capital extranjero a sectores de predominio estatal (como el turismo y el comercio exterior); implementación de ley tributaria; incentivo al trabajo autónomo con contribución fiscal (los *cuentapropistas*); introducción de una nueva moneda (el peso convertible); creación de empleos no estatales.

Con esos cambios, especialmente los relacionados al turismo internacional, el país logró expandir su producto interno bruto y, poco a poco, reestructurarse. Sin embargo, las desigualdades sociales se han convertido en una nueva realidad – una de las consecuencias de la libre circulación de capital.

<sup>7</sup> El racionamiento significaba que la población sólo tenía electricidad 12 horas al día.

Hay muchas divergencias sobre los cambios en la situación económica del país. Algunos críticos lo analizan desde la perspectiva de la transición, diciendo que Cuba está moviéndose gradualmente de un modelo socialista a un modelo capitalista, y que el sistema está quebrado. Entretanto, para otros autores, los cambios son inherentes a los sistemas políticos, y el socialismo también sufre cambios y ajustes. López (2013) enfatiza que comúnmente los análisis realizados durante el período especial se enfocan sólo en asuntos internos, dejando de lado aspectos importantes con respecto a la política exterior y el comercio internacional. Rodríguez (2014) destaca que la existencia de relaciones de mercado en un gobierno socialista no implica necesariamente el fin del socialismo, siempre que el mercado sea monitoreado continuamente en un intento de compensar sus efectos socialmente negativos.

### **Los Consejos Populares**

El sistema político también pasó por cambios, con la Reforma Constitucional, aprobada en 1992. Los principales cambios en la legislación fueron para intentar optimizar la administración pública y descentralizar el sistema político. Los municipios comenzaron a tener más autonomía y fueron creados los consejos populares.

Los consejos populares son órganos consultivos y de fiscalización, estructuras intermedias entre las Asambleas Municipales y los delegados de base. Los consejos son organismos locales de base, que apoyan a las Asambleas Municipales en el ejercicio de sus funciones, y están estructurados

por delegados (elegidos por la población a nivel de circunscripción), un presidente y un vicepresidente.

Roberto Almaguer considera que la implementación de la Ley de Consejos Populares (Ley n. 91/2000) permitió a Cuba estructurar un buen diálogo entre la escala municipal y la comunidad. Los delegados del CP generalmente tienen una relación cercana con la comunidad, lo que proporciona mayor conocimiento de los problemas locales y más agilidad en las soluciones. La figura de los delegados surge como “una autoridad a nivel local para abordar los problemas locales y las cuestiones relacionadas con los servicios y la calidad de vida de la población” (Almaguer, 2013, p.53).

El consejo se reúne una vez al mes. En las reuniones del CP los delegados revisan las quejas de la población y los problemas que han identificado en el área, principalmente en términos de infraestructura, tales como: ineficiencia en la colecta de basura, falta de agua en una calle determinada, propiedades en peligro de derrumbe, etc. El consejo también supervisa el progreso de las obras, como la construcción de escuelas, reformas de policlínicas, creación de espacios de tiempo de ocio. Dependiendo de las demandas mensuales del CP, se organiza una comisión para exigir y monitorear junto con las entidades responsables (sea el municipio, la compañía de suministro de agua, la secretaría de educación o salud) la resolución de los problemas presentados.

En la opinión de Martín González (2003), los consejos populares tienen una estructura ágil y flexible, que facilita la toma de decisiones por parte de la comunidad. El autor plantea que la forma de organización de los consejos incentiva la participación comunitaria:

Los Consejos Populares pueden funcionar plenamente como estructura comunitaria, capaces de cumplir las funciones más importantes dentro de la comunidad y propiciar el desarrollo integral de la misma, sobre la base de la participación directa de la población en la toma de decisiones y en la fiscalización y control de las actividades, asegurando un mejor conocimiento por parte del gobierno en relación a las preocupaciones, necesidades e intereses de la población comunitaria a través de sus representantes directos, los Delegados de la Circunscripción y los dirigentes de las organizaciones sociales, unido al apoyo de la población local (González González, 2003, p. 50).

La implementación de dos consejos populares no es sólo una cuestión de descentralización del Estado, sino de un proceso más profundo de reorganización de la sociedad cubana (Sosa, 2007), asumiendo el nivel local del barrio. Hablar de consejo popular en Cuba es considerar dos instancias: un *organismo administrativo*, local de gestión e inspección, que consiste en la figura de los delegados y el presidente del consejo; y otro, *territorial*, que corresponde al área que sirve el consejo popular. Por lo tanto, los consejos se estructuraron en función de un

contexto cambiante: nacen por la extinción de la categoría de “barrio” como una división político-administrativa, y aparecen con el objetivo de acercar a la comunidad desde una política pública con énfasis en la dinámica local y en la participación comunitaria.

Si, por un lado, el período especial tuvo una *dimensión espiritual* para la sociedad cubana como señala el filósofo Aurelio Alonso (2011), por no saber si el país podría reestructurarse y seguir siendo socialista; la creación de los consejos populares, además de optimizar y racionalizar la administración pública, proporcionó un fortalecimiento del sentimiento comunitario, con el rescate de la tradición del vecindario y el compromiso de los líderes locales.

A pesar de tener una estructura horizontal y fomentar la participación popular, a veces los consejos no alcanzan su máximo potencial. Porque, para que ocurra la participación, es necesario más que una estructura horizontal, participativa: es imprescindible que haya sentimiento de pertenencia de la población (sentido de comunidad) y compromiso de los liderazgos comunitarios. En las circunscripciones donde los residentes viven hace poco tiempo, no conocen su vecindario, sus delegados y presidente, los consejos no pasan de “una organización sin mucho poder de acción” (González Castro, 2016). Sin embargo, algunos consejos tienen buenos resultados en lugares en los cuales el presidente y los delegados son activos, principalmente cuando hay una fuerte relación comunitaria en regiones donde la población se ha establecido hace mucho tiempo.



Marcha por Día Internacional del Trabajo en el 50 aniversario de la Revolución. Verdades de Cuba, 1° de mayo de 2009.

## La conservación del patrimonio cultural

La Oficina del Historiador, que desde la década de 1960 estaba bajo la coordinación de Eusebio Leal, había empezado en la década de los 80 la rehabilitación y restauración de La Habana Vieja con presupuesto del Estado. En 1982, el centro histórico recibió el reconocimiento de la UNESCO y fue inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial.

Pero con la crisis económica, el gobierno no pudo continuar con el presupuesto para la restauración

del casco histórico. Con la intención de que las obras no estuviesen cerradas, principalmente debido al alto nivel de degradación de las propiedades, se llegó a una solución sin precedentes: la institución recibió autonomía y autoridad para desarrollar una gestión autofinanciada. Se dice que es “sin precedentes” porque hasta ese momento, ninguna otra institución cubana tenía prerrogativas para operar por sí sola.

A partir del Decreto Ley 143 de 1993, La Habana Vieja fue reconocida como un Área de Conservación Prioritaria, y La Oficina del

Historiador quedó sumergida al Consejo de Estado (máxima representación del Estado cubano), y ya no más al municipio. Todas las “funciones, órganos, organismos y entidades ubicadas en el territorio de La Habana Vieja” (CUBA, 2011) ingresaron a la competencia, y pasarán a tener la contribución legal necesaria para continuar la restauración.

El presupuesto del proyecto proviene de la cooperación internacional entre instituciones de desarrollo, empresas extranjeras que trabajan con servicios centrados en el turismo y, en su mayor parte, del sistema empresarial implementado, que lleva a cabo la recaudación de impuestos, el desarrollo inmobiliario y las operaciones de gestión de empresas (Zancheti, 2011).

Entre 1994 y 2008, el conjunto de bienes y servicios en el centro histórico produjo más de 420 millones de dólares (OHCH, 2011), que se invirtieron en el territorio de la Habana Vieja y, en menor medida, en otras áreas de la ciudad. Para Fernando Carrión (2010), la cantidad de inversiones que circulan en el centro histórico le da un nuevo significado al patrimonio:

La gran enseñanza que deja La Habana Vieja proviene de que lo nuevo está asociado a lo viejo y que lo antiguo debe pervivir en el futuro. O, en otras palabras, que lo viejo y lo antiguo logran tener presencia sólo a través de lo moderno y que lo moderno puede existir únicamente en la medida en que se ancla en el pasado y en la tradición,

porque si no, habría una ruptura histórica entre el pasado que es la base y el futuro que es la pretensión. (Carrión, 2010, p. 195).


Comprendemos así que el proceso de descentralización que pasó el Estado cubano en los 90 ha reverberado también en la gestión del centro histórico, que pasó a traer en su pauta la participación de sus residentes y el desarrollo sostenible. El proyecto de rehabilitación de La Habana Vieja fue considerado como “una experiencia singular” por especialistas de la Unesco y hay recibido distintos premios internacionales.

## Reflexiones Finales

La Revolución Cubana triunfó porque el pueblo cubano comprendió que sin involucramiento de todas las capas de la sociedad no habría cambios significativos. Como plantea José Bell Lara: “en el pueblo pervivió un sentido de frustración por la obra inacabada de la independencia nacional” (2013, p.18). Y completa diciendo que el discurso de José Martí y el ejemplo de Antonio Maceo mantuvieron el potencial revolucionario vivo. La Revolución fue hecha por el pueblo y se mantiene a lo largo de sesenta años porque el pueblo la sostiene.

El gobierno socialista cubano logró mantener la ideología revolucionaria presente en todos sus actos e hizo de la educación su mayor herramienta. El pueblo ha comprendido que la Revolución no es un hecho histórico que quedó en pasado, una acción puntual; pero es una lucha diaria que necesita de la participación de todos. Alonso destaca que la “sociedad cubana no está

dispuesta a perder lo que ha logrado, empezando con un sentido efectivo de soberanía" (2011, p. 17).

Enterarse de la madurez política de la sociedad cubana nos hace creer que *otro mundo es posible* (lema zapatista) en Latinoamérica y, al mismo tiempo, nos recuerda que los cambios sólo son posibles colectivamente, lo que nos sugiere que, para eso, es esencial fortalecer los lazos de solidaridad entre nosotros. 

## Documentos y leyes

CUBA. *Constitución de la República de Cuba*. 1940. From: [archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2138/8.pdf](http://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2138/8.pdf).

CUBA. *Decreto de Ley 283/11 y 143/93* (Edición Actualizada). Gaceta Oficial de la República de Cuba. Ley 283 – Modificativo del Decreto-Ley no. 143/93 sobre la Oficina del Historiador de La Ciudad de la Habana. La Habana, Ministerio de Justicia. Edición Extraordinaria n.24, 2011.

CUBA. *Enmienda Platt*. Anexo a la Constitución de Cuba, 2 de marzo, 1901. From: [archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/15.pdf](http://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/15.pdf).

CUBA. *Ley 91 de los Consejos Populares*. Gaceta Oficial de la República de Cuba. La Habana, Ministerio de Justicia. Edición Extraordinaria n.6, 2000.

ONEI – Oficina Nacional de Estadística e Información. *Anuario estadístico de Cuba 2016* – Proceso electoral en Cuba, edición 2017. From: [www.onei.cu/aec2016/22%20Proceso%20Electoral.pdf](http://www.onei.cu/aec2016/22%20Proceso%20Electoral.pdf).

## Bibliografía

ALMAGUER, R. (2013). Democracia y localidad. Colectivo de Autores. Desarrollo Social en Cuba. Un enfoque múltiple. La Habana: FLACSO Cuba / Centro Felix Varela.

ALONSO, A. (2011). Cuba: a sociedade após meio século de mudanças, conquistas e contratempos. In: *Estudos Avançados*, v.25, n.72.

ASUAR, B. (2017). Un 26 de julio absuelto por la historia. In: *Público* [periódico online]. Madrid, jul, from: [www.publico.es/politica/revolucion-cubana-26-julio.html](http://www.publico.es/politica/revolucion-cubana-26-julio.html).

BELL LARA, J. (2013). La instauración del orden neocolonial en Cuba. In: Colectivo de Autores. *Desarrollo Social en Cuba. Un enfoque múltiple*. La Habana, FLACSO Cuba / Centro Felix Varela.

CARRIÓN, F. (2010). *El laberinto de las centralidades históricas en América Latina. El centro histórico como objeto de deseo*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador (ed.).

DOMÍNGUEZ-ALONSO, E. e ZACCA, E. (2011). Sistema de salud de Cuba. In: *Salud pública de México*, v.53, from: [www.scielo.org.mx/pdf/spm/v53s2/12.pdf](http://www.scielo.org.mx/pdf/spm/v53s2/12.pdf).

FERNANDES, F. (2012). *Da guerrilha ao socialismo: a Revolução Cubana*. São Paulo: Expressão Popular.

FUENTE, A. (2017). Como Cuba consigue índices de países desarrollados en la salud? In: *El País* [periódico online]. La Habana, fev, from: [brasil.elpais.com/brasil/2017/01/12/internacional/1484236280\\_559243.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/12/internacional/1484236280_559243.html).

- GONZÁLEZ CASTRO, A. (2016). Gestión y participación social, una relación necesaria en el Consejo Popular Vedado-Malecón. In: PEÑA FARIAS (coord.). *Desigualdad y problemas del desarrollo en Cuba*. La Habana: Editorial UH.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (2003). *Desarrollo comunitario sustentable: propuesta de una concepción metodológica en Cuba desde la educación popular*. La Habana. Tese (Doctorado en Ciencias de la Educación). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Cuba.
- GUANCHE, J. (2011). A democracia em Cuba. In: *Estudos Avançados*. v.25, n.71.
- LÓPEZ, D. (2013). Guía para comprender el sistema político cubano. In: Colectivo de Autores. *Desarrollo Social en Cuba. Un enfoque multiple*. La Habana, FLACSO Cuba / Centro Felix Varela.
- LÓPEZ, D. (1994). Periodo especial y democracia en Cuba. In: *Cuadernos Africa América Latina – Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria*, n.16, 1994, from: [www.sodepaz.org/images/pdf/revista016/04\\_periodoespecial.pdf](http://www.sodepaz.org/images/pdf/revista016/04_periodoespecial.pdf).
- MORAIS, F. (2001) *A ilha: um repórter brasileiro no país de Fidel Castro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- OHCH. (2011). *PEDI – Plan Especial de Desarrollo Integral – Avance*. La Habana: OHCH, Plan Maestro.
- PÉREZ-CRUZ, F. (2011). La Campaña Nacional de Alfabetización en Cuba. In: *Varona*, n.53, from: <http://www.redalyc.org/pdf/3606/360635575003.pdf>.
- RIGOL, I. (2015). La recuperación del patrimonio monumental en Cuba. In: GÓMEZ e NIGLIO. (edit.). *Conservación de centros históricos en Cuba*. Esemipi di architettura, n.32, v.01.
- RODRÍGUEZ ALOMÁ, P. (2006). Modelo de gestión para el Centro Histórico de La Habana. In: *Manejo y Gestión de Centros Históricos - Conferencias de los Encuentros Internacionales II y III*. La Habana: OHCH, Ediciones Boloña, Colección Arcos.
- RODRÍGUEZ, J. L. (2014). *Cuba no se está proponiendo un socialismo de mercado*. Entrevista concedida a Rosa Elizalde, publicada em La Jornada, from: [www.cubadebate.cu/noticias/2014/11/22/jose-luis-rodriguez-cuba-no-se-esta-proponiendo-un-socialismo-de-mercado](http://www.cubadebate.cu/noticias/2014/11/22/jose-luis-rodriguez-cuba-no-se-esta-proponiendo-un-socialismo-de-mercado).
- RODRÍGUEZ, J. L. (2011). Cuba, su economía y la Unión Soviética. In: *Temas*, n. 68, from: [www.temas.cult.cu/sites/default/files/articulos\\_academicos\\_en\\_pdf/Descargar%20art%C3%ADculo%20en\\_267.pdf](http://www.temas.cult.cu/sites/default/files/articulos_academicos_en_pdf/Descargar%20art%C3%ADculo%20en_267.pdf).
- VALDÉS GARCÍA, O. (2007). *La Revolución Cubana: premisas económicas y sociales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ZANCHETI, S. (2011). *Financiamento da regeneração de áreas urbanas patrimoniais na América Latina*. Recife: CECI.

# El Estado y la construcción de las políticas de Gestión del Riesgo de Desastres en el Perú: aproximación de su estudio a través del impacto del Niño Costero 2017

---

Kelber Jonatan Sánchez Ortiz

## *Resumen*

El objetivo de la presente investigación es aproximarnos al estudio del proceso de construcción de las políticas de Gestión del Riesgo de Desastres en el Perú, su sistematización e institucionalización, así como comprender a través del análisis del resultado del impacto del Niño Costero del 2017 sus avances y efectividad. El Estado como principal gestor, transitó de «gestor de los desastres», a «gestor del riesgo de desastres». La creación del SINAGERD significó, en teoría, un gran progreso en el proceso de prevención; pero, en la praxis, el impacto del Niño Costero, cuestionó los métodos y procedimientos empleados hasta ese momento.

## *Palabras clave:*

Gestión del desastre, Gestión del riesgo, Políticas de gestión, Institucionalización, Niño Costero.

## *Abstract*

The objective of this research is to approach the study of the construction process of Disaster Risk Management policies in Peru, its systematization and institutionalization, as well as to understand through the analysis of the result of the impact of the Coastal Child of 2017 its progress and effectiveness. The State as the main manager, moved from “manager of disasters” to “manager of disaster risk”. The creation of SINAGERD meant, in theory, great progress in the prevention process; but, in praxis, the impact of the Coastal Child, questioned the methods and procedures used up to that moment.

## *Keywords*

Disaster management, Risk management, Management policies, Institutionalization, Coastal Child.

En el mes de julio del 2017, la Dirección de Políticas, Planes y Evaluación (DIPPE) del Instituto Nacional de Defensa Civil publicó el “Séptimo Boletín Estadístico Virtual del INDECI de la Gestión Reactiva, que consta de siete apartados, con información estadística al 15 de julio del mismo año. Dicho boletín reúne, entre otros datos, información oficial sobre las consecuencias y daños producidos por el Niño Costero durante el primer semestre del año 2017. A la fecha, ya son casi diez años desde que el Perú creó un Sistema de Gestión de Riesgo de Desastres, con la finalidad de reducir la vulnerabilidad en la que se encuentra inmersa la sociedad peruana. Pero, resultados como los publicados en el citado boletín, muestra las deficiencias del funcionamiento de las políticas de Gestión del Riesgo.

La gestión del riesgo de desastres, como sistema de gestión pública, es relativamente nueva en el Perú. Con el terremoto del 70, el Estado inicia acciones para poder estar preparados para los desastres o emergencias, lo que le permitió convertirse en «gestor de los desastres». A partir de los años 90´s, bajo influencias internacionales, inician el tránsito de la gestión del desastre, al intento de gestionar los riesgos de desastres. Esta nueva visión, se enfoca en la prevención analizando las vulnerabilidades y los riesgos. La institucionalización del sistema se consolida, cuando se incluye la gestión del riesgo como una Política de Estado, y se crea una Ley para la Gestión del Riesgo de desastres.

Por un lado, el Estado peruano, es el principal gestor y responsable de constituir una serie de programas o proyectos que mantengan el bienestar social de sus pobladores. Por otro lado, el Niño Costero, es un fenómeno natural recurrente, que cuando se suscita en un contexto de vulnerabilidad y riesgos, la ocurrencia de desastres es inevitable. Por lo tanto, la aplicación de las políticas de estado enfocados en mitigar el impacto de fenómenos extremos en el Perú, es una prioridad. La recurrencia de los eventos hace que la temática se mantenga vigente.

El presente trabajo forma parte de mi tesis de Maestría en Gestión Pública, sustentada en el año 2018. Siendo esta una investigación, que permite aproximarnos a entender el funcionamiento de un sistema de gestión, enfocada en los desastres. En este breve ensayo, se busca comprender el proceso de construcción de políticas de gestión del riesgo de desastres a través de su funcionamiento, reflejado en los resultados del impacto del Niño Costero 2017.

### **Los desastres y la construcción social del riesgo**

Que el riesgo mismo es el problema fundamental y que el desastre es un problema derivado (Quiroga, 2015, p. 10)

En las dos últimas décadas la economía peruana ha experimentado un regular crecimiento económico (De la Vega, 2020); a pesar de ello, aún

existe un nivel de pobreza y desigualdad muy alto<sup>1</sup>. A esto último, se suma la constante *amenaza* ante los riesgos de desastres, y el alto grado de vulnerabilidad de la población de incidencia directa en el desarrollo (Barrantes, 2011). Estos riesgos de desastres, mal llamados “naturales”, son problemas que vienen afrontando los gobiernos a través de los años; y estos, entre otros, están asociados a la ocurrencia de distintos fenómenos de origen natural (terremotos, maremotos, inundaciones, heladas, Niño Costero<sup>2</sup>, etc.).

El riesgo de desastre se constituye, en general, bajo dos escenarios básicos: por la exposición ante alguna amenaza (natural o antrópica) y por los niveles de vulnerabilidad de la sociedad. Sus resultados desastrosos son el reflejo de las precariedades institucional y social, producto de decisiones equivocadas y malas prácticas que, en lugar de mejorar la prevención, construyen más escenarios de riesgos hecho que involucra la responsabilidad tanto de las autoridades políticas, como de la sociedad civil.

La ONU, en la década del 90, impulsó el tema de los desastres naturales debido a las graves consecuencias de los impactos de éstos en la sociedad mundial, a través del programa «Decenio Internacional para la Reducción de Desastres

Naturales (DIRDN)». Con ello, se reconocía que los desastres tenían “fuerte incidencia en la vida, el habitat, el medio ambiente y la economía para países vulnerables en todo el mundo, en particular los países en desarrollo” (Rodríguez, 2009, p.36).

Así mismo, a través de las Ciencias Sociales también se inició una serie de estudios que han crecido enormemente desde la década del 90, con instituciones como La Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina - LA RED<sup>3</sup>, quienes elaboraron innumerables estudios sobre los impactos de los Fenómenos Naturales en las sociedades latinoamericanas. Dichos estudios han aportado muchísimo en aspectos conceptuales, que en la actualidad permite comprender mejor el papel de los actores políticos y sociales, ante los fenómenos naturales. Por ejemplo, estudios como el de Andrew Maskrey, en su libro *Los Desastres No son Naturales* (1993) desarrolla la premisa del grado de responsabilidad de los diversos sectores de la sociedad en “convertir” un fenómeno natural recurrente, en un “Desastre”. Por estas investigaciones, hoy en día se tiene en cuenta que la naturaleza no es la culpable de las grandes pérdidas económicas y sociales ante algún evento extremo, sino las instituciones políticas y su deficiente papel en materia de prevención, así como también la responsabilidad de la sociedad civil.

<sup>1</sup> Hecho que se refleja en el “acceso a servicios básicos como vivienda, educación, salud, agua y saneamiento, siendo la población que habita en áreas rurales, principalmente en la sierra y selva, la que presenta los mayores niveles de atraso” (Indeci, 2012, p. 8).

<sup>2</sup> La Comisión Multisectorial, encargada del Estudio Nacional del Fenómeno El Niño (ENFEN), es el que introduce formalmente el término de “El Niño Costero”, diferenciándolo de “El Niño-Oscilación Sur (ENOS).

<sup>3</sup> Formado en 1992, con la finalidad de reunir investigadores e instituciones de América Latina con un enfoque social de los desastres, con el apoyo de otras disciplinas, para incentivar su cooperación, impulsar sus resultados e incrementar la efectividad y calidad de los proyectos de prevención y mitigación de los desastres en la región.

La discusión en torno a la responsabilidad social de los desastres no es nueva, ya en el siglo XVIII se llegó a estas conclusiones. Por ejemplo, el 1 de noviembre del año 1755, en Lisboa se produjo un terremoto devastador (con dos réplicas consecutivas), seguido de un maremoto, que terminó por dejar en ruinas la ciudad. Este hecho conmocionó a toda la sociedad occidental, haciendo que, filósofos como, Rosseau y Voltaire, cuestionen las posturas religiosas de las explicaciones de los fenómenos naturales, asociados a la benevolencia divina (Peñalta, 2009). Sobre todo, Jean Jacques Rousseau mencionó «que “el hombre es responsable del peligro” “que si los efectos del terremoto fueron tan terribles, la culpa fue de los habitantes”» (Subdere, 2011, p. 9), siendo ésta última el más «innovador» argumento crítico para su época.

Actualmente, esta discusión ha llevado a comprender dos enfoques principales: la llamada sociedad del riesgo teorizada por la sociología y la construcción social del riesgo, correspondiente al análisis de la gestión del riesgo, desarrollada en torno a los desastres, por las ciencias sociales en general. El tema del riesgo, como análisis teórico-conceptual, están asociados a la problemática de la vulnerabilidad de las sociedades actuales. Villa – Jaime, haciendo referencia a Giddens y Beck, sostiene que el riesgo es un rasgo característico de la sociedad, derivado de las consecuencias y acciones de las dinámicas propias de la modernidad de caracteres sociales y políticos (2014, p.17). Ahora bien, “la invisibilidad de algunas amenazas o la inaccesibilidad de ciertos

conocimientos condicionan a que la comprensión esté mediada y posiciona en un papel importante a las interpretaciones científicas y mediáticas” (Ibídem, p.20), dando cabida a los usos y abusos del poder de turno.

Desde este enfoque de las ciencias sociales, el tema de los desastres se atendió con mayor énfasis en los Estados Unidos a mediados del siglo XX, con el objetivo de estudiar el comportamiento poblacional en un contexto de guerra (Gonzales, 2015). Pero, los elementos que sustentan teóricamente la gestión del riesgo de desastres, en torno al concepto de vulnerabilidad social, datan desde los años 70 y como propuesta de acción desde los 90 (Lavell, 2005). El aporte más significativo desde el enfoque de las ciencias sociales, es el concepto de vulnerabilidad, pues este:

[...] tiene un carácter social y que no solamente está referida al daño físico potencial o a determinantes demográficas [...] Es decir, que la vulnerabilidad no se puede definir o medir sin hacer referencia a la capacidad de la población de absorber, responder y recuperarse del impacto del suceso” (Cardona, 2001, p. 4).

En general, estas interpretaciones canalizan la definición de desastre como un **proceso** de edificación de situaciones de riesgo en la sociedad (De la Torre, 2011). Este concepto permite comprender que, como dice Lavell (siguiendo a Wijkman y Timberlake, 1984):

[...] los desastres son productos de procesos de transformación y crecimiento de la sociedad que no garanticen una adecuada relación con el ambiente natural y construido que le de sustento [son...] problemas no resueltos del desarrollo, y la vulnerabilidad existente es una manifestación de déficits en el desarrollo” (1999, p.8).

Por último, la mayoría de investigadores e instituciones enmarcados en el enfoque social coinciden en que “los desastres se definen por su efecto sobre las personas; de otra forma, los desastres serían simplemente fenómenos geológicos o meteorológicos interesantes” (Noji, 2000, p.7), toda vez que, los desastres existen solo si afecta a una sociedad determinada.

### **Diseño de las políticas de gestión del riesgo de desastres en el Perú**

“Consternación que causa en Lima la noticia. La ciudad de Trujillo ha sido destruida, así lo comunica un radiograma urgente del prefecto de La Libertad”

“Un devastador huaico soportó esta tarde la ciudad de Trujillo. El alcalde provincial, Elidio Espinoza, señaló que es el peor deslizamiento de los últimos 20 años”

Las citas iniciales corresponden a los efectos del Niño Costero en una provincia del Perú, pero con aproximadamente 90 años de diferencia. La primera, atañe al extracto de un diario capitalino de 1925 (Chinchay, 2017); y la segunda a uno del año 2017 (Aurazo, 2017), considerado este

último, como uno de los más devastadores en el territorio nacional de las últimas épocas, reflejando la vigencia de una problemática que se repite constantemente en nuestro país.

De los fenómenos extremos que afectan la sostenibilidad del desarrollo económico y social en el Perú (país de alto grado de vulnerabilidad), el Niño Costero es considerado el de mayor impacto en los últimos cincuenta años. Así mismo, el Fenómeno El Niño de “proyección planetaria”, genera “impactos significativos alrededor del globo, principalmente sobre la agricultura y seguridad alimentaria” (Martínez, et. al., 2017, pág. 66). A pesar de que, por el trascurso de los años y la experiencia vivida, se tiene mayor conocimiento del proceso en sí y de los lugares donde afecta continuamente<sup>4</sup> aún no se logra mitigar el impacto en la sociedad.

El Perú se encuentra inmerso en estos procesos, debido a que el territorio cuenta con un variado clima y morfología, uno de los territorios más interesantes de Latinoamérica. El Niño Costero es por sí, un evento que incide directamente en la situación socio-económica y cultural de la sociedad peruana. Pero sobre todo por el rápido crecimiento desordenado e informal de la población, así como la nula planificación en la construcción urbana por las autoridades. Todo esto afecta y ponen en riesgo la vida y seguridad de la sociedad (Presidencia del Consejo de Ministros, 2012).

<sup>4</sup> Investigaciones científicas por instituciones internacionales, consideran actualmente al FEN como fenómeno global. Así mismo, desde el año 2000, la gestión de los desastres, como nueva disciplina, es usado para enfrentar los problemas de incidencia global (Rodríguez, 2009).

Haciendo revisión de la historia peruana, sobre todo en los cinco últimos siglos, se registraron aproximadamente 120 episodios relacionados al Fenómeno El Niño. Los registros meteorológicos se tienen desde la época colonial (Carcelén, 2010), aunque con una mejora tecnológica desde fines del siglo XVIII. Pero, es a mediados del siglo XX, donde se consolida la adecuada instrumentación que permitió la observación del clima, donde la gran parte de estaciones meteorológicas e hidrológicas se instalan en el territorio peruano, iniciándose una observación climática sostenida. A todos estos estudios se suman publicaciones científicas más calificadas, como los de los boletines de la Sociedad Geográfica de Lima (1897) donde reflejan los textos de Raimondi que reportan eventos relacionados al calentamiento de la costa norte peruana, asociada al mencionado fenómeno. (Senamhi, 2014, p.24)

El proceso de institucionalización del estudio del Niño Costero en el Perú comienza el 07 de junio de 1977, fecha en la que se constituye el Comité Multisectorial encargado del Estudio Nacional del Fenómeno “El Niño” - ENFEN<sup>5</sup>, ente técnico y científico “responsable del análisis de toda la información oceanográfica, meteorológica y biológica que conduzca a un mayor y mejor entendimiento de dicho fenómeno, a fin de recomendar, asesorar y coordinar las actividades, vinculadas a dicho estudio” (Decreto Supremo

<sup>5</sup> Constituido mediante Resolución Ministerial N° 120-77-PM/ONAJ. Sus miembros originarios fueron: el Instituto del Mar del Perú - IMARPE, el Instituto Geofísico del Perú - IGP, el Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología - SENAMHI, la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales - ONERN y la Dirección de Hidrografía y Navegación de la Marina - HIDRONAV.

007, 2017). Esta entidad es recompuesta en el año 1997<sup>6</sup> y adecuada a la Ley N° 29158, Ley Orgánica del Poder Ejecutivo, en el año 2017,<sup>7</sup> a la vez que se modifica su denominación a *Comisión Multisectorial*<sup>8</sup>. Esta Comisión se encargó de formalizar el concepto de Niño Costero, diferenciándolo de “El Niño-Oscilación Sur (ENOS) (Ver Figura 1). De esto último, Martínez y Takahashi justifican que, su uso en los medios científicos internacionales se dio:

[...] para eliminar la ambigüedad. La definición del ENFEN de “El Niño costero” se refiere a cuando la temperatura superficial del mar trimestral en la región Niño 1+2 frente a nuestra costa norte excede su promedio en más de 0,4°C por tres o más meses consecutivos (2017, p. 36).

Existe una gran variedad de estudios y documentos<sup>9</sup> que analizan el comportamiento

<sup>6</sup> Dicha recomposición se dio con la finalidad de incluir como nuevos miembros al Instituto Nacional de Defensa Civil - IN-DECI y al Instituto Nacional de Recursos Naturales - INRENA.

<sup>7</sup> Formalizado mediante Decreto Supremo N° 007-2017-PRODUCE, del 23 de abril de 2017. La importancia de adecuarlo a la Ley 29158 es debido a que esta, “establece que las Comisiones del Poder Ejecutivo son órganos que se crean para cumplir con las funciones de seguimiento, fiscalización, propuesta o emisión de informes, que deben servir de base para las decisiones de otras entidades” (D.S. 007, 2017).

<sup>8</sup> Actualmente, los miembros del ENFEN están compuestos por investigadores de seis instituciones nacionales como son: el Instituto del Mar del Perú - IMARPE, el Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú - SENAMHI, el Instituto Geofísico del Perú - IGP, la Dirección de Hidrografía y Navegación - DHN, el Instituto Nacional de Defensa Civil - INDECI y la Autoridad Nacional del Agua - ANA.

<sup>9</sup> Ver: Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú - SENAMHI Dirección General de Meteorología - Dirección de Climatología (2014) *El Fenómeno El Niño en el Perú*. Ministerio del Ambiente - MINAM, Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú SENAMHI. Para un balance histórico,

de El Niño en el transcurso del tiempo. Desde la década del 90 (incluso antes), en América Latina se maneja teóricamente la premisa que *los desastres no son naturales, sino sociales* (Maskrey, 1993). Esto debido a que un fenómeno natural, se convierte en desastre, cuando el evento sucede en un contexto de exposición ante riesgos de una sociedad vulnerable. Ahora bien, siendo el Estado el encargado de gestionar los procedimientos preventivos o de mitigación ante estos procesos, es necesario comprender las acciones del gobierno y la efectividad de la aplicación de sus políticas públicas.

En materia de desastres de origen natural, “el Estado peruano tenía un enfoque de defensa civil centrado apenas en la respuesta humanitaria, y no consideraba aspectos claves de la gestión de riesgos como la prevención o la mitigación. Consecuentemente, el órgano rector del sistema era el Instituto Nacional de Defensa Civil (INDECI). Así pues, el enfoque moderno de gestión de riesgos de desastres no estaba presente en la institucionalidad pública del país”. Por ello, aproximadamente 12 años después de El Niño de 1998, el Estado comienza a tomar medidas

---

ver: Huertas, Lorenzo (2001) *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, (2009) *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma. También, los textos de Peralta, Hernán ed. (1985) *El Niño en el Perú*. Lima: Instituto José María Arguedas. *Registro del fenómeno El Niño y de eventos ENSO en América del Sur* (temático). Estudios que involucren enfoques del clima y del medioambiente, ver: Bulletin de l'Institute Français d'Études Andines. Tomo 22(1). (1993); Seiner, Lizardo (2002) *Estudios de historia medioambiental. Perú, siglos XVI-XX*. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, etc.

más serias respecto a la prevención de Riesgos de Desastres, buscando la efectividad en la aplicación de sus políticas públicas. Es entonces, en la Sesión N° 90 del Acuerdo Nacional, donde se incorpora como parte de la **Política de Estado**, en el Ítem 32, la *Gestión del Riesgo de Desastres*<sup>10</sup>, incluyendo al Fenómeno El Niño. Al año siguiente, se publica la Ley 29664, que crea el Sistema Nacional de Gestión de Desastres (SINAGERD)<sup>11</sup>, organismo adscrito a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM). Y en el 2014 se publica el Plan Nacional de Gestión de Riesgo de Desastres (PLANAGERD) 2014 – 2021.

En general, la reestructuración de organismos, la inclusión de la Gestión de Riesgo de Desastres como Política de Estado, su institucionalización como Sistema Nacional, y a su vez como parte de la Modernización de la Gestión Pública, en la medida de buscar obtener “resultados”, hicieron suponer que la reducción de la vulnerabilidad era un hecho concreto. Pero, El Niño Costero de 2015-2016, a pesar de no haber sido de gran intensidad, y de algunas acciones presupuestales

<sup>10</sup> Es importante establecer la diferencia entre la reducción del riesgo de desastre y la gestión del riesgo de desastres. La *reducción del riesgo de desastres (RRD)*, “refiere al marco conceptual de elementos que tienen la función de minimizar vulnerabilidades y riesgos en una sociedad, para evitar (prevención) o limitar (mitigación y preparación) el impacto adverso de las amenazas, dentro del amplio contexto del desarrollo sostenible”; y la *gestión del riesgo de desastres (GRD)*, “incluye pero va más allá de la RRD, agregando una perspectiva de gestión que combina la prevención, mitigación y preparación con respuesta” (Bass, et. al., 2009, p.6).

<sup>11</sup> El SINAGERD, es un sistema funcional, que tiene dos piezas importantes: el Centro Nacional de Estimación, Prevención y Reducción del Riesgo de Desastres (CENEPREG) encargado de la prevención y reconstrucción; y el Instituto Nacional de Defensa Civil (INDECI), quien se encarga de la elaborar los planes de mitigación de daños y de la misma emergencia.

que tomó el Estado como medida improvisada de prevención<sup>12</sup>, sus consecuencias dieron resultados negativos<sup>13</sup>. Posteriormente, el Niño Costero del año 2017, pone a flote el problema en toda su extensión: la ineficiencia político-institucional de la gestión del Estado en materia de prevención. Por ello, a pesar de las mejoras en la tecnología, el aparente bienestar político y la implementación de la llamada *Modernización en La Gestión Pública* en nuestro país a través de las políticas públicas, las acciones del Estado aún son infructíferos.

Definitivamente, es importante comprender las causas que llevan al gobierno de descuidar un factor tan importante como es la *gestión* de prevención ante estos fenómenos recurrentes. La comprensión de los procesos descritos, el análisis

<sup>12</sup> Según Gálvez (2015) “en mayo del 2014 el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) destinó S/588 millones para el sector transporte; S/209, 9 millones a los gobiernos regionales; y S/201, 5 millones a los gobiernos locales”, con el objetivo de aplicar “medidas de prevención, mitigación y adecuada preparación para la respuesta ante situaciones de desastre”, y en el 2015 con el presupuesto se “incrementó la inversión para mitigar las lluvias extraordinarias” de ese año.

<sup>13</sup> Según el reporte del Instituto Nacional de Defensa Civil, establece que la cantidad de personas damnificadas para éste para este periodo 2015 2016 fue un aproximado de 29 800 personas y un total de personas afectadas de 325 000 que sufrieron mayor afectación. “En el caso de viviendas, se registró un total de 41 500 viviendas que resultaron con cierto grado de afectación, 1929 viviendas colapsadas y cerca de 1600 viviendas en condiciones de inhabilitabilidad. Los departamentos de mayor afectación en términos de población y de viviendas afectadas fueron, en orden descendente, los departamentos de Piura, Arequipa, Puno y Tumbes, registrando el 75 % de viviendas y población afectada. La razón principal que reportan como daño a vivienda y realojamiento de población fueron causados por eventos hidrometeorológicos extremos como lluvias intensas, inundaciones y huaycos registrándose el mayor número de eventos destructivos en el mes de febrero y marzo de 2016” (Melo, Nieto y Hernández, 2016, pág. 31).

del mal funcionamiento son consecuencias de las deficientes “decisiones del poder político y de sus sistemas normativos, administrativos y de control” (Farjé, 2013, pág. 9). Hasta ahora los estudios se han centrado en el comportamiento del evento, así como el impacto económico pos-evento.

### **La gestión del riesgo de desastres, la política y el papel del Estado**

El político debe ser capaz de predecir lo que va a pasar mañana, el mes próximo y el año que viene; y de explicar después por qué fue que no ocurrió lo que él predijo.

#### **Winston Churchill**

En el Perú, de acuerdo al artículo 44 de la Constitución Política vigente, el Estado tiene como *deberes primordiales*, el “proteger a la población de las amenazas contra su seguridad; y promover el bienestar general que se fundamenta en la justicia y en el desarrollo integral y equilibrado de la Nación”. De esta forma, el Estado es el encargado del amparo de la sociedad, estimulando el desarrollo social y económico del país a través de una gestión eficiente de sus políticas públicas. Es por éste, entre otros motivos, que desde el año 2002 el Estado Peruano, se declaró en proceso de modernización (Ley 27658) cuya finalidad fue mejorar la gestión pública enfocada en resultados. Para el logro de estos resultados, el Estado realiza una serie de acciones que buscan dar soluciones a las demandas o problemas sociales a través del uso estratégico de los recursos, definido hoy en día como: políticas públicas (Ausejo, 2008).

Las políticas públicas, reflejan el grado de interés que tiene el Estado para participar o intervenir, en la búsqueda de resolver problemas sociales que desestabilizan el bienestar general de la sociedad. Para asegurar su cumplimiento, se ha implementado sistemas que ayuden a viabilizar los procedimientos. Este es uno de los principales objetivos de los Sistemas Funcionales, hecho que requiere la participación de todas o varias entidades estatales (Ley 29158, Art. 45). La importancia de la intervención estatal, en temas de gestión del riesgo en pro del desarrollo social se mantiene vigente, pues:

La reanudación del debate sobre el papel del Estado en la promoción del desarrollo pone de relieve la necesidad de un examen más detenido de las cuestiones que se refieren a cómo el Estado, a través de la gestión eficiente de las políticas públicas, puede contribuir a un crecimiento socialmente equitativo, regionalmente equilibrado y ambientalmente sostenible (Rezende, 2014, p. 159).

De no ser así, los resultados son negativos. Por ejemplo, según información del SINPAD (Sistema de Información Nacional para la Respuesta y Rehabilitación) del 17 de mayo de 2017, como resultado del Niño Costero de ese año, se reportaron 231,874 damnificados; 1 129,013 afectados y 143 fallecidos. Además del colapso de 25,700 viviendas, 258,545 afectadas y 23,280 inhabitables (OPS-OMS, 2017). Así mismo, observando sucesos anteriores, reflejaron cuantiosas *pérdidas económicas*. Es así que, eventos como El Niño de

1982 – 1983 se sumó un total de US\$3.283 millones en pérdidas; y para El Niño de 1997 - 1998 los daños se estimaron en US\$3.500 millones. Estos últimos, en términos macroeconómico, generaron pérdidas equivalentes al 11,6% y 6,2% del PBI anual de los años 1983 y 1998 (Ministerio de Ambiente, s/f.).

De esta manera, es de gran importancia la planificación, la ejecución y el control por parte del Estado, de eficientes sistemas de gestión que permitan una correcta anticipación, o siendo más técnicos, un eficiente sistema de prevención de riesgos. Es necesario comprender esta problemática, pues los precedentes demuestran lo perjudicial que es una mala gestión pública.

Existe una urgencia de comprender la responsabilidad política y social del mal manejo de los dispositivos de prevención por parte del Estado. El mal manejo político trae diversas consecuencias y lo podemos vislumbrar a través de nuestra historia. Por ejemplo, la hipótesis que plantea el Doctor en Antropología y arqueólogo de la Universidad Católica Luis Jaime Castillo Butters, en un artículo publicado el 22 de marzo de 2017, en el diario El Comercio, nos da una idea de las consecuencias ante la deficiente capacidad de respuesta del Estado ante fenómenos extremos. *El fin de los mochicas: ¿fue el Niño o la política?* Es el título del texto, donde Castillo llega a dos conclusiones importantes: Primero, que el colapso de los mochicas se dio en dos tiempos, la primera hacia los años 600 d.c. y la segunda y definitiva hacia los 850 d.c. No hay certeza alguna de cau-

sa-efecto con el Fenómeno El Niño, pero fluye la posibilidad de la coincidencia con algunos eventos climatológicos similares. Sobre todo, desde investigaciones centrados en los ocurridos en 1983 y 1998. Este primer colapso concuerda con la desidia de la Huaca de la Luna y los inicios de la edificación de la Huaca del Sol. Castillo pone énfasis en la premisa del debilitamiento de los sistemas políticos y sociales en general, es decir del Estado Mochica. Por ello, según afirma el autor, significó el inicio de proceso de “modernización administrativa”, al dar nuevos caracteres en su forma de organización y gestión económica y administrativa.

Para el segundo colapso y el definitivo, coexistían varias entidades políticas, cada cual, con su propio sistema de organización, pero con un común sistema religioso y cultural. Todos ellos, percibieron un proceso de crisis, del que no pudieron recuperarse. Pero, aquí Castillo, concluye que El Fenómeno El Niño u cualquier otro evento natural pudo ser el catalizador de la caída del gobierno mochica; pero, en realidad fue “la incapacidad de sus sistemas administrativos, de los gestores del Estado, de reaccionar ante estos eventos, lo que los hizo desaparecer” (Castillo, 2017). Pero el término “desaparecer”, no implica la desaparición de sus pobladores, o el abandono total de sus formas económicas, ni sus costumbres. Lo que colapsa, según lo que afirma el profesor Castillo “es su sistema de gobierno y las tradiciones que estaban relacionadas con esta clase gobernante, como la religión mochica, así como sus espacios vinculados al sistema”. (Sánchez, 2018, pág. 101-102)

La hipótesis de Castillo, sobre la incapacidad de los gestores del Estado y de sus sistemas administrativos se han mantenido vigentes en los diversos gobiernos en el Perú. Sin ir muy lejos en el tiempo, la construcción del gran proyecto de irrigación en Olmos, durante el Oncenio de Leguía se vio interrumpida por el Niño de 1925; en el año 1965, el gobierno de Fernando Belaunde se vio enormemente afectado por un fenómeno natural; también en 1972, el gobierno militar interrumpió sus reformas momentáneamente para hacerse cargo de la emergencia; y para los años 1982-1983, nuevamente, para el segundo gobierno de Belaunde, se vio perjudicado por los graves efectos del clima. Inclusive “hasta el régimen de Alberto Fujimori acabó afectado cuando su proyecto autoritario se debilitó por los mayores requerimientos económicos de los eventos de 1997-1998 que perjudicaron hasta la propia Lima”. (Matos, 2015)

De esta manera, los gobiernos son conscientes que los desastres “son interrupciones graves en el proceso de desarrollo. Pueden alterarlo, frenarlo u obstruirlo, y deben ser considerados como variables de trabajo, junto a los factores políticos y sociales” (Cosamalón, 2009, p.16). Ya desde la década del 70 se hizo explícito en las investigaciones que los desastres representaban serios problemas para el desarrollo, “erosionando los logros de años de esfuerzos [e] inversión y consumiendo los escasos recursos que posee la sociedad para atender las necesidades de la población afectada y para la rehabilitación y reconstrucción de las zonas afectadas” (Lavell,

1999, p.6). El Estado mismo tomó acciones con la creación de instituciones que se encarguen de atender las emergencias relacionadas a desastres “naturales”. Pero, igual de importante es considerar que “el desastre no es función exclusiva del evento que lo detone, sino también de la resiliencia (o capacidad de absorción) de la sociedad que lo recibe” (Barrantes, 2011, p.17). Es necesario comprender que la sociedad está en constante cambio, impulsada por la modernidad y la búsqueda del desarrollo, la cual, de una forma u otra, se modifica el entorno, muchas veces de forma ordenada, pero la mayoría de ellas de manera informal e irresponsable, siendo este último el caso peruano. Por este tipo de cambios:


[...] han incrementado la vulnerabilidad de las unidades sociales y por ende los riesgos de desastre. Como ejemplo se pueden mencionar los procesos de transformación y crecimiento de la sociedad - que no garantizan una adecuada relación con el ambiente natural y construido que le da sustento [...] En caso de la ocurrencia de un desastre, por ejemplo, se realiza un proceso de reconstrucción que, al no tomar en cuenta las causas que lo originaron, desencadena o potencia nuevos desastres (Neuhaus, 2013, p. 24).

En este sentido, el riesgo de algún desastre forma parte del proceso de desarrollo. El “desarrollo ordinario” de la sociedad da paso a que los riesgos construidos socialmente se manifiesten dramáticamente. Esto se deja en evidencia, por ejemplo, analizando los resultados de los

distintos impactos del Niño, los cuales algunos que no tuvieron la misma intensidad que los de 1982-1983, 1997-1998 y 2017, sino que su impacto fue relativamente moderado como los de 1987, 1992 y 2015-2016 “que sólo debiera significar años de lluvias copiosas y abundancia de agua (tan positivos en regiones áridas y semiáridas), sin embargo, causan daños y pérdidas muy significativas” (Sánchez, 2018, p.36). Por ello es necesario, en palabras de Lavell, historizar la problemática de los desastres, examinándolo desde la “perspectiva de su proceso de construcción social y no solamente como eventos consumados, palpables, sentidos, medibles, sufridos y lamentados” (1999, p.7).

En el Perú se considera que a partir de la Ley 29664, Ley que crea el Sistema Nacional de Gestión de Desastres “se planteó de manera radial una visión que reemplaza la «administración de los desastres» por la «gestión del riesgo de desastres»” (Presidencia del Consejo de Ministros, 2016). Si bien es cierto, la Gestión del Riesgo de Desastres se comprende como un proceso complejo, cuya finalidad es la construcción de un sistema de prevención, reducción y control continuo de las causas de riesgo de desastre en el contexto social, esta permite una correcta preparación y respuesta ante eventos que afecten a la sociedad, teniendo en cuenta las políticas de los gobiernos, cuyo énfasis se encuentra en los factores económico, ambiental, y de seguridad, tanto nacional como territorial de forma sostenible (Quiroga, et. al., 2015). Por ello, su eficiencia depende de la capacidad en la toma de decisiones

y la distribución de las responsabilidades; en general, “depende de la correcta alineación del proceso presupuestario, del sistema tributario, de las relaciones intergubernamentales (entre el gobierno nacional y los gobiernos subnacionales) y de la organización administrativa” (Rezende, 2014. p.159).

Por último, con la sistematización de la gestión del riesgo, es necesario comprender los desastres como transición, es decir, visualizarlos desde “«productos» o hechos consumados [...] a una visión de los desastres como «procesos», resultado final de procesos sociales que erosionan la capacidad de la sociedad de ajustarse y adaptarse a su entorno físico natural y construido” (Lavell, 1999, p. 11). Con ello, podremos mejorar el proceso de desarrollo de la sociedad, pues esta no es posible sin reducir la existencia de los riesgos. 

## Bibliografía

- Acosta, V. (2005). El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos. *Desacatos*, núm. 19, septiembre-diciembre, 2005, pp. 11-24. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México
- Aurazo, J. (2017). "La Libertad: huaico daña seriamente el centro de Trujillo". *El Comercio*. 19 de marzo. <http://bit.ly/2Flca3r>
- Ausejo, F. (2017). "¿Cómo debe responder el Estado ante desastres?" *El Comercio*, 17 de marzo. <http://bit.ly/2CUCsUA>
- Barrantes, G. (2011). "Desastres, desarrollo y sostenibilidad". En *Espacio Regional*, Vol. 2, N° 8, Osorno, julio-diciembre, pp. 15- 24.
- Bass, S., Ramasamy, S., Dey, J. & Battista, F. (2009) *Análisis de Sistemas de Gestión del Riesgo de Desastres. Una Guía*. Roma, FAO.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Ed. Paidós, España.
- \_(2002). *La sociedad del riesgo global*, Ed. Siglo XXI de España Editores.
- Carcelén, C. (2010). El medio ambiente en el centro del Perú en el siglo XVIII: el problema de estudio. En: *Investigaciones Sociales*. Vol. 14, N° 24, pp. 317-399. UNMAM, Lima – Perú.
- Cardona, O. (2001). *Estimación Holística del riesgo sísmico utilizando sistemas dinámicos complejos*. Barcelona – Universidad Politécnica de Catalunya.
- \_(1991). "Evaluación de la Amenaza, la Vulnerabilidad y el Riesgo", en *Talles Regional de Capacitación para la Administración de Desastres ONAD/PNUD/OPS/UNDRO*, Bogotá, 1991, p.3.
- Castillo, L. (22 de marzo de 2017) El fin de los mochicas: ¿fue el Niño o la política? En: *El Comercio*. <https://bit.ly/3dUumON>
- Centurión, L. (2017). "¿Qué distingue al Niño Costero de los fenómenos anteriores?" En *Perú* 21. 27 de marzo. <http://bit.ly/2oCgEZM>
- Chinchay, M. (2017). "El Niño costero es un desafío para los científicos del Perú y el mundo". 19 de marzo. *La República*. <http://bit.ly/2njBb5o>

Cosamalón, A. (2009) Gestión del Riesgo de Desastres. Para la planificación del desarrollo local. Lima, Caritas del Perú.

De la Torre, A. (2011). Rol del comité de Defensa Civil a nivel local, en la Gestión de las Políticas de prevención y atención de emergencias y desastres. El caso del distrito de la Molina – Lima. (Tesis para el grado de Magister en Gerencia Social). PUCP – Lima. 129

De la Vega, M. (01 de enero de 2020) Economía peruana logra 21 años de crecimiento continuo al cierre del 2019. En: Andina. Agencia Peruana de Noticias. <https://bit.ly/2TgkqQX>

Dourojeanni, M. (2016). “¿Existe planificación en el Perú?” Lima, 11 de enero. <http://bit.ly/2r4tj9x>

ELLA Network (2013) La institucionalización de la Gestión del riesgo de desastres: el enfoque de sistemas en América Latina. (7 de marzo). <http://bit.ly/2FLJLAZ>

El Montonero (2015) “El Niño amenaza ¿y el Estado?” Publicado el 03 de noviembre. Recuperado de <http://bit.ly/2GYIbfE>

El Peruano (2017) “Mejor Política de planificación”. Publicado el 22 de marzo. <http://bit.ly/2oFLmkH>

Farje, P. (2013) Impacto de las decisiones políticas en la autonomía y Gestión de los organismos reguladores de servicios públicos, caso OSINERMIN. Tesis para Magister en Regulación de Servicios Públicos. Lima, PUCP.

Ferro, V. (s.f.). Institucionalización de la Gestión del Riesgo de Desastres en el Perú. MEF. <http://bit.ly/2Fka3ga>

Gálvez, V. (2015). “¿Qué medidas existen para enfrentar el Fenómeno El Niño? “17 de agosto. Recuperado de: <http://bit.ly/2oBd9Ub>

Gonzales, K. (2015). Análisis de la eficacia en la ejecución de la función transferida 49 I: “prevención y control de riesgos y daños de emergencias y desastres”; en el marco de la política de gestión del riesgo de desastres, en las direcciones de salud de lima durante el año 2012”. (Tesis de Magister en Gerencia Social). PUCP-LIMA. 130

Holzman y J., (2009). Manejo social del riesgo: un nuevo marco conceptual para la protección social y más allá. Documento de trabajo n° 6 sobre protección social, Banco Mundial.

Indeci (Octubre 2012) La Gestión del Riesgo de Desastres en el Perú. Plan de Acción DIPECHO 2011-2012.

Lavell, A. (2005). Los conceptos, estudios y práctica en torno al tema de los riesgos y desastres en

américa latina: evolución y cambio, 1980-2004: el rol de la red, sus miembros y sus instituciones de apoyo. En: La gobernabilidad en América Latina: evolución y cambio, 1980 - 2004. Balance reciente y tendencias a futuro. FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Secretaria General.

\_(1999) Un encuentro con la verdad: los desastres en América Latina durante 1998. <https://bit.ly/2ZbxZvD>

Luhman, N. (2007). Sociología del riesgo, Universidad Iberoamericana, México.

Martínez, R., Zambrano, E., Nieto, J. J., Hernández, J. & Costa, F. (2017). Evolución, vulnerabilidad e impactos económicos y sociales de El Niño 2015-2016 en América Latina. Investigaciones Geográficas, (68), 65-78. <https://doi.org/10.14198/INGEO2017.68.04>

Martínez, A. y Takahashi, K. (2017) El Niño Costero o El Fenómeno El Niño. En: Moneda-Investigación. Pp. 34-37. Lima, BCRP.

Maskrey, A. (1993). Los desastres no son naturales. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.

Matos, J. (2015). El Fenómeno de El Niño y la Política. Publicado en El Comercio, el 18 de julio. <http://bit.ly/2F8E830>

Melo, P., Nieto, J., y Hernández, J. (2016) Informe de evaluación de impactos del Fenómeno El Niño 2015-2016. Contexto Regional: Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Pp. 56

MEF (2017) Presupuesto por Resultados. <http://bit.ly/2CUDeks>

Ministerio de Ambiente (s/f) Impactos de El Niño de intensidad fuerte a extraordinaria. Recuperado de: <http://bit.ly/2nb0z9F>

Neuhaus S. (2013). Identificación de factores que limitan una implementación efectiva de la Gestión del Riesgo de Desastres a nivel local, en distritos seleccionados de la Región Piura. (Tesis para optar grado de Magíster en Gerencia Social). PUCP; LIMA.

Noji, E. (2000) Impacto de los desastres en la salud pública. Bogotá, Organización Panamericana de la Salud.

Niño de Guzmán, A. (2017) "¿Por qué en el Perú no funciona la prevención de los desastres?". 25 de marzo. En: Perú 21. <http://bit.ly/2DK2Tli>

Olivera, R. (2017). El Niño Costero: algo más que problemas de planificación. Publicado el 29 de marzo. <http://bit.ly/2oDNE3X>

Peñalta, R. (2009). Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755. En:

Revista de Filología Románica, vol. 26, pp. 187-204.

Presidencia del Consejo de Ministros (2014). Mecanismos de financiamiento para el Sistema Nacional de Gestión de Riesgo de Desastres (SINAGERD). Lima – PCM – CARE. Septiembre.

\_(2012) Política Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres. Octubre.

Quiroga, S., Cicconi, L., Moragues, S., & Videla, M. (2015). Los voluntarios en América Latina y su rol en la Gestión del Riesgo de Desastres. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Noviembre.

Ramírez, A. (2017). "El Niño, destrucción, improvisación y corrupción". Publicado en La Mula, el 18 de marzo. Recuperado: <http://bit.ly/2GZeGcq>

Rezende, F. (2014). Gestión pública y desarrollo. En Planificación, prospectiva y gestión pública Reflexiones para la agenda de desarrollo. Jorge Máttar Daniel E. Perrotti Editores. CEPAL.

Rodríguez, C. (2009) Ordenamiento territorial y Gestión del Riesgo. Curso de experto en Dirección y Gestión Pública Local. [shorturl.at/ACR19](http://shorturl.at/ACR19)

RPP (2014). Enfoque: crisis de las regiones es por falta de control de los gobiernos. Publicado el 24 de mayo. <http://bit.ly/2CVzQpt>

Sánchez, K. (2018) El Fenómeno El Niño y la institucionalización de la Gestión del Riesgo de Desastres en el Perú: estudio sobre el funcionamiento de un sistema de gestión pública. Tesis para Maestro en Gestión Pública. Lima, UCV.

Senamhi (2014). EL Fenómeno del Niño en el Perú. MINAM; Senamhi.

Subdere (2011). Guía análisis de riesgos naturales para el ordenamiento territorial. Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo – Chile. (Junio de 2011).

Takahashi, K. (2017). Fenómeno El Niño: "Global" vs "Costero". Generación de información y monitoreo del Fenómeno El Niño – Boletín Técnico. Vol. 4, N° 4, abril. Ministerio de Ambiente, Instituto Geofísico del Perú.

Villa-Jaime, L. (2014). Espacio urbano y vulnerabilidad: construcción social del riesgo hidrometeorológico. El caso de Valle de las Garzas, Manzanillo. (Tesis para grado de Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura). Jalisco – México.

Zapata, Antonio (2007) Pandolfi, el Niño 97-98 y el gobierno de Fujimori. Publicado en La República, el 10 de abril. <http://bit.ly/2F71PbS>

# Pedro Zubieta y el curato de Chiquián

---

Raúl Adanaqué Velásquez

## *Resumen*

Los estudios regionales están destacando en estos tiempos por la necesidad de comprender al Perú en su conjunto. En este caso nos referimos a San Francisco de Chiquián, del corregimiento de Cajatambo y actualmente del departamento de Ancash. Asimismo, quiero recordar que Pedro de Zubieta Rojas fue cura y vicario en la doctrina de Chiquián y es considerado por sus habitantes como el fundador. Aquí, el testamento de tan ilustre personaje que además trasladó los restos del doctor Melchor de Liñán y Cisneros, VIII arzobispo de Lima, XXI virrey del Perú, de la bóveda de la catedral en que se entierran los arzobispos y canónigos ubicada en la parte subterránea al altar mayor y los colocó en la iglesia del Sagrario de dicha santa iglesia. A él este homenaje.

## *Palabras clave:*

San Francisco de Chiquián | Melchor de Liñán y Cisneros | Menajes de casa | Reparto de herencia | Donación a monasterios.

## *Abstract*

Regional studies are highlighting in these times due to the need to understand Peru as a whole. In this case, we refer to San Francisco de Chiquián, from the Cajatambo district and currently from the department of Ancash. Likewise, remember that Pedro de Zubieta Rojas was priest and vicar in the doctrine of Chiquián and is considered by its inhabitants as the founder. Here, the testament of such an illustrious person who also transferred the remains of Dr. Melchor de Liñán y Cisneros, VIII Archbishop of Lima, XXI Viceroy of Peru, from the vault of the cathedral in which the archbishops and canons are buried located in the underground part to the main altar and placed them in the church of the Sagrario of said holy church. To him this tribute.

## *Keywords*

San Francisco de Chiquián, Melchor de Liñán y Cisneros, Household items, Distribution of inheritance, Donation to monasteries.

## 1. Ubicación geográfica de Chiquián

Probablemente el nombre provenga de *Sequiancocha*, quedando como recuerdo su derivado *Chiquián*, nos dice Filomeno Zubieta (2018: 8), como una de las dos acepciones de donde deriva el nombre. En la provincia de Bolognesi, conocida en la época colonial como región “Lampas” (Pereyra Plasencia 1989: 21-54) del Corregimiento de Cajatambo, incorporado por el virrey Francisco de Toledo y, actualmente forma parte del departamento de Ancash.

Siguiendo al maestro Filomeno Zubieta (2018: 10-14), destacado estudioso de su región, la extensión territorial de Chiquián es de 184.16 km<sup>2</sup>. En la parte noreste de la provincia de Bolognesi. Con pisos altitudinales entre 2,000 msnm y 4.000 msnm. Tiene tres caseríos: Carcas, Cuspón y Mesapampa. Sus límites son: por el norte con el distrito de Aquia y Pampas Chico; por el sur con los distritos de Abelardo Pardo Lezame y La Primavera; por el este con los distritos de Huasta y Pacllón; por el oeste con los distritos de Ticllos y Cajacay, todos de la provincia de Bolognesi. Cuenta con el río Aynín o Pativilca, que recibe las aguas de un conjunto de riachuelos con aguas permanentes que hace productiva la tierra. Así pues, Chiquián posee importantes recursos naturales en la flora y fauna silvestres, aunque la región de Lampas se vio favorecida por pastizales, ideal para la crianza ganadera (Pereyra Plasencia 1989: 36). Toda esta producción fue utilizada para abastecer a los obreros del área.

## 2. Pedro Zubieta Rojas

Don Pedro de Zubieta Rojas fue cura y vicario en la doctrina de San Francisco de Chiquián de la provincia de Cajatambo. El 12 de diciembre de 1705 llegó a Chiquián el Visitador General Francisco Cisneros y Mendoza y ya lo encontró ejerciendo su curato que duró por más de 20 años. Por ello, es considerado el fundador de la Doctrina (Zubieta 2018: 51). Por virtud de una permuta con su hermano Bernardo, pasó a regentar la iglesia de Pativilca (6-IX-1723) (Tauro 2001: 2837)<sup>1</sup>.

Una doctrina, era, como se sabe, cierto conjunto específico de pueblos colocados bajo el cuidado de un cura o doctrinero que podía provenir de las filas del clero regular o secular. Por lo general, el nombre de la doctrina provenía de la denominación del más importante de sus pueblos (Pereyra Plasencia 1989: 31).

Según Cosme Bueno, la doctrina de Chiquián quedó establecida de forma definitiva con los poblados de Huasta, Aquia, Matará y Chiquián (Pereyra Plasencia 1989: 31). Aunque, la reducción de San Francisco de Chiquián aparece recién citada en la documentación tardía de la primera mitad del siglo XVII.

Pedro de Zubieta, hizo su testamento el 18 de marzo de 1741, siendo canónigo de la iglesia metropolitana. Natural de Lima. Hijo legítimo de Joseph de Zubieta y de Andrea de Rojas, ya difuntos, al momento de testar.

### 2.1 El ritual de la muerte

Confesó el misterio de la santísima trinidad, padre hijo y espíritu santo, tres personas realmente distintas y una esencia divina y en todo lo de-

más que tiene, cree, confiesa y enseña nuestra santa madre iglesia católica romana.

Debajo de cuia fe y crehencia e vivido y pro-  
texto vivir y morir como católico y fiel cristia-  
no ymbocando como ymboco por mi abo-  
gada e intercesora a la serenísima reyna de  
los angeles madre de Dios y señora nuestra.

Y, continúa enumerando como santo de su nombre a San José, el santo ángel de la guarda, los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, San Francisco de Asís, San Agustín y la Santa Rosa<sup>2</sup> y a todos los santos y santas de la corte celestial, para que intercedan con su divina majestad perdonen sus pecados y ponga su alma en carrera de salvación y, temiendo de la muerte, que es cosa natural a toda criatura humana, otorgó y ordenó su testamento en la forma siguiente:

Primeramente, encomiendo mi alma a Dios que la crió y redimió con el precio infinito de su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra del que fue formado.

Mandó que cuando Dios lo lleve de la presente vida, se le pongan las vestiduras sacerdotales y se sepulte su cuerpo en la iglesia del monasterio de la Pura y Limpia Concepción de nuestra señora al pie del altar de San José que tenía hecho en la iglesia a su costa o en otra parte que parezca a mis albaceas.

Pidió que su entierro se haga pobre, tarde y le acompañe la cruz alta, el cura y sacristán de su parroquia y 24 sacerdotes a quienes se les dará

tres pesos a cada uno y vela de cera de a media libra con cargo de una misa rezada y el acompañamiento que le pareciere a sus albaceas. Todo se pague de sus bienes.

Además, deberían asistir a su entierro los niños huérfanos y se le entregará al mayordomo de dichos niños 50 pesos con cargo de una misa cantada con vigilia y responso. Asimismo, fue su voluntad que asistan las religiones de esta ciudad como son Nuestra Señora de la Merced, San Juan de Dios, San Francisco de Paula, a cantarle el credo y el responso y, al día siguiente de su entierro, cada comunidad diga una misa cantada con su vigilia y responso costeadando la cera dejando de limosna, a cada religión, es decir a cada iglesia mencionada, 50 pesos de sus bienes.

A las mandas forzosas y acostumbradas mandó 200 pesos. De ellos, 100 para redención de cautivos y los otros 100 se repartían, por mitad, entre peregrinación de sacerdotes y San Pedro de Roma. Asimismo, 100 pesos a los santos lugares de Jerusalén donde se obró nuestra redención. Un florín para ayudar a redimir niños cautivos que están en tierra de moros y todo se pague de sus bienes.

Declaró ser hermano de la *concordia de los señores sacerdotes* y aclaró que había dicho las misas por todos los fallecidos desde el año de 1697 y 1719, hecho que refrendó la misma hermandad volviéndose a asentar en el libro y, era su deseo, se cumpla por parte de dicha hermandad lo que era de su obligación.

Fue voluntad de Pedro Zubieta que, desde el día siguiente de su entierro, se haga un novenario

<sup>2</sup> Isabel Flores de Oliva, nació el 20 de abril, en Lima y murió el 24 de agosto de 1617. Canonizada por el Papa, Clemente X, en 1617.

de misas cantadas por los señores canónigos, sus compañeros, en la iglesia del Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción en el altar de san José, dándose la limosna de 50 pesos por cada día asistido a dicho novenario el cabildo y demás ministros del coro y por oficiar la música de su entierro y, por este novenario, se les entregará a las religiosas y seglares que componen el coro de la música de dicho monasterio 200 pesos y la cera que en dicho novenario se gaste se costeará de sus bienes, se entiende al tiempo del responso y de la misa para que las velas vayan sirviendo en los días del novenario.

**Mandas a los hospitales.** Mandó se den a los hospitales de San Andrés, (de españoles) Santa Ana (de indios), De La Caridad (mujeres españolas), San Bartolomé (de esclavos y libertos), los Betlemitas (refugio de incurables), Santo Toribio de Maravillas (de incurables), los incurables de San Pedro Alcántara, San Lázaro (leprosos), Del Espíritu Santo (gentes del mar y parientes), el del refugio y San Pedro (para curas), 50 pesos a cada uno con cargo de una misa cantada, vigilia y responso en el hospital.

**Mandas a los monasterios.** Mandó a los monasterios de Nuestra Señora del Prado, Carmen Alto, Carmen Bajo, Trinitarias, Descalzas, Jesús María, Santa Rosa, las Mercedarias y las Nazarenas, 25 pesos a cada uno con cargo de una misa cantada con su vigilia.

**Nuestra Señora de la Concepción.** Dispuso la construcción de un altar a San José en el Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción

de Lima. Por el altar gastó más de 5,000 pesos. Además, el santo tiene su diadema de plata de realce dorada, su vara con su azucena de plata y seis cornucopias de plata de realce las cuales se entregarán a la madre vicaria que lo fuere de dicho monasterio. Incluyendo dos vestidos de *brocado*<sup>3</sup> y, para el adorno de su iglesia una colgadura de Damasco carmesí de Granada que costó 2,000 pesos. La colgadura se debe mantener en dicha iglesia, es decir Nuestra Señora de la Concepción, sin que los albaceas ni herederos puedan pretender derecho alguno. Colgadura que solamente se usará para la fiesta que se le hará a dicho glorioso santo. Además, se saquen de sus bienes 4,000 pesos para que se impongan al censo sobre fincas seguras cuyos réditos se invertirán en la forma que se expresa.

También, dicha colgadura se utilizaría en el altar mayor en las fiestas de la purísima concepción y su **obtavaria**<sup>4</sup> para la semana santa y pascua hasta el lunes de **cuasimodo**<sup>5</sup>. Además, la colgadura no podía salir a otra parte porque de ser así, el testador la aplicaba y cedía al Monasterio de Nuestra Señora del Prado para que sirva en su iglesia porque ahí se congregaron sus tres hermanas legítimas de las cuales murió la mayor nombrada Silvestra de San Agustín y aún vivían dos que son Josepha Santa Rosa y Thomasa de San Pedro, a las tres dotó para que sean

<sup>3</sup> En italiano broccato (En el documento: brocato. Tejido de lujo que da la impresión de estar bordado pero el efecto se debe a la trama superpuesta).

<sup>4</sup> Ocho días de rezo.

<sup>5</sup> La fiesta de cuasimodo es una celebración religiosa muy famosa, se realiza el primer domingo siguiente a la pascua de resurrección.

religiosas de velo negro a razón de 3,195 pesos, además de cera y propina. Probablemente, dicha cantidad ascendió a cada una de ellas.

**Mandas a los beaterios.** A los beaterios, de Copacabana, Santa Rosa de Viterbo, el de las Recogidas de la Purísima, el de las Atormentadas y Nuestra Señora de Cocharcas, 25 pesos a cada uno con cargo de una misa cantada.

**Capellanía.** Declaró regentar la capellanía fundada por el canónigo Francisco Hernández situada en una casa que está en la ciudad frente a la puerta de Santa Apolonia que linda con casas de los herederos de Pedro de Castilla cuyo nombramiento se hizo por parte del cabildo eclesiástico y los documentos de su fundación estaba en el Archivo del juzgado eclesiástico o en la mesa capitular la cual fue tasada por el padre Cristóbal Caballero del Real y militar orden de Nuestra Señora de la Merced y maestro mayor de obras por su majestad conjuntamente con Juan Iñigo de Erazu que obtuvo el cargo en 6,486 pesos corrientes de a ocho reales para que con sus arrendamientos se dijese las misas rezadas que correspondiesen a la limosna de dos pesos por cada una en cada año de las cuales ya dijo el testador 104 misas por la intención de dicho fundador que era el número que producía el arrendamiento de dicha casa. El año de 1738 necesitando dinero, el contador Juan de Barnachea, para ciertas oficinas a que la tiene destinada pidió en el juzgado eclesiástico se le rematará públicamente para lo cual la hizo tasar por medio de Santiago Rosales, maestro

subalterno de fábricas<sup>6</sup>, quien según su dictamen la apreció en la cantidad de 150 pesos de censo redimible en cada año, en perjuicio de la capellanía respecto de disminuir los sufragios a las benditas animas pues era preciso sujetar las misas a la renta que produjere y se perjudicarán los capellanes con el menoscabo de su renta y que no podía permitir porque solo era un usufructuario sin perjuicio a las ánimas ni a los sucesores de dicha capellanía. No obstante, a instancias de Andrés de Munibe arcediano de la iglesia, provisor y vicario general el arzobispado y el marqués de Casa Concha del consejo de su majestad y oidor decano de la Real Audiencia, se interpusieron para que se permita el remate, lo ejecuté exteriormente solo a fin de excusar enemistades y malos afectos que se me pudiera haber originado y para evitar este inconveniente valiéndome de lo que el derecho me permite en tales casos resguardar mi derecho a salvo y poder usar de mi recurso contra dicho remate y reclame del que se hubiese hacer de la expresada casa para que este no corriese respecto de que mi consentimiento sólo había sido por los respetos de los señores arriba expresados según consta de la exclamación que otorgué ante José de Torres escribano real el 16 de noviembre de 1738 sobre el cual había determinado presentarse en juicio.

**Cofradía.** Mandó 25 pesos a la cofradía del dulce nombre de Jesús fundada en la iglesia del convento grande Santo Domingo.

---

<sup>6</sup> Para la reedificación o restauración de la iglesia.

## 2.2 Bienes del mundo

Declaró por sus bienes 3,000 pesos que están en poder del tesorero de la mesa capitular que retiene en su poder para entregarlos después de la muerte de cada canónigo los cuales se irán cobrando según la costumbre de la mesada.

Dispuso que, de mis bienes, se saquen 1,000 pesos y se digan otras tantas misas rezadas a disposición de sus albaceas repartiendo a los conventos de la ciudad, entre los sacerdotes pobres, no excediendo en estos arriba de cuatro pesos, y a los dichos conventos 40 pesos a cada uno. Asimismo, se saquen de sus bienes 600 pesos y se repartan por iguales partes entre María Josepha y Jordana de Bidaurreta, sus primas hermanas, y a falta de una suceda la otra en dicha cantidad.

Por otra parte, se cuentan como sus bienes 3,500 pesos, de a ocho reales, que estaban en poder de Juan Antonio Tagle Bracho, caballero del Orden de Calatrava, como consta en la escritura ante Salvador Gerónimo de Portalanza, escribano de provincia fechada en 26 de junio de 1739. Además, le era deudor el dicho Juan Antonio Tagle de 10,211 pesos y 7 reales del importe de unos géneros de Castilla. Por ello, pidió que sus albaceas recauden dichas cantidades. Otro deudor fue, Domingo de Negreiros, vecino de Panamá, de 4,300 pesos por vales y cartas misivas que tenía en su poder. Pidió que se cobre dicha deuda.

En poder de Juan Antonio Tagle estaban 900 pesos en depósito los mismos que pertenecían al principal de un ramo de la capellanía que be-

neficiaba a las religiosas difuntas del Convento de la Concepción que estaba impuesto en la casa que fue de Francisco de Ugarte en la esquina de San Juan de Dios y compró el general Jacinto de Seguroola quien redimió dicho censo.

Nuestro estudiado, tenía tratado de comprar una celda grande alta que poseían por suya propia Magdalena de Lamba y Francisca de Lamba, donadas profesas de dicho monasterio en precio de 1,500 pesos en que se tasó a cuya cuenta había satisfecho 750 pesos según recibo, aunque la escritura de venta no se había realizado por no haber presentado el instrumento en virtud de ¿cómo la celda era de las dichas Magdalena y Francisca? por cuyo motivo no se pudo dar cumplimiento del entero. Por lo tanto, rogaba que se haga la escritura para efectuar el cumplimiento. Fue voluntad, de Pedro Zubieta, que la celda la gocen y vivan en ella, durante los días de su vida, Silvestra, María Josepha y Rosa Gabriela de Zubieta seglares en dicho Monasterio de la Concepción y después de ellas, María Gertrudis y María Jacoba Zubieta negrita a quien tenía otorgada su libertad y, acabados sus días se venda la celda y el dinero se imponga a censo para aumento de la capellanía de las monjas difuntas y los réditos los llevará el capellán que sirviere dicha capellanía y hará la misas por las ánimas de dichas religiosas a razón de tres pesos cada una.

**Esclavos.** Declaró por sus bienes cuatro esclavos varones con los nombres Diego, de casta congo, Juan Ygnacio, de casta congo; Joseph, de casta popoo y Manuel, de casta mina. Asimismo, una negra María Francisca, de casta mina,

con un hijito. Era voluntad del testador que dichos esclavos queden en poder de Silvestra, María Josepha y Rosa Gabriela de Zubiata, seglares en el dicho Monasterio de la Concepción para que se partan entre ellas y por falta de y, a falta de ellas, las suceda Pedro del Campo Zubieta, su ahijado. Es decir, sus esclavos seguirían en esa condición por mucho tiempo más.

**Plata.** Por sus bienes declaró 100 marcos<sup>7</sup> más o menos de plata labrada en diferentes piezas. Era su voluntad que toda la plata labrada que se lograra ubicar después de su fallecimiento se reparta entre las dichas Silvestra, María Josepha y Rosa Gabriela de Zubiata, seglares en dicho Monasterio de la Concepción y a falta de la dicha Silvestra sucedan las otras y a falta total suceda Pedro de Zubieta, su ahijado.

**Menaje de casa.** En cuanto al menaje de casa, calesa de su uso, sillas, lienzos y demás que se hallare del adorno ordenó se repartan entre las expresadas y a falta de la dicha Silvestra suceda en su lugar Pedro del Campo Zubieta, su ahijado.

**Ropa.** Su ropa blanca, de color y todos sus hábitos, luego de tasados, se le entregue al padre *Prepósito*<sup>8</sup> que es o fuere de la congregación del oratorio de San Felipe Neri, para que por su mano se reparta entre los sacerdotes de dicha congregación y digan las misas correspondientes a su valor.

<sup>7</sup> Aproximadamente 50 libras de peso. 22.5 kilos. 1 libra es igual a 0.45 kilos.

<sup>8</sup> Refiere al primero y principal en una junta o comunidad religiosa. Superior de algunas religiones o comunidades religiosas.

Declaró por sus bienes un alba<sup>9</sup> de puntas con sus encajes, ya usada, y un amito<sup>10</sup> de encajes nevados viejo el cual le dio su madre cuando se ordenó y pidió que, cuando muera, sea sepultado en su cuerpo.

Declaró por sus bienes cinco casullas<sup>11</sup>, una de brocato blanco, otra de brocato carmesí, otra de manopla morada, otra de brocato verde, otra de brocato negro cada una con su cíngulo<sup>12</sup> de tela, bolsa, corporales, hijuela y barba palia<sup>13</sup> y cinco albas, la una de encaje nevados de pitiflor con su amito de nevados, otra de cortados con encajes nevados servida con su amito de lo mismo, otra de puntas capitanas de media vara de ancho con su amito de encajes nevados, otra de encajes chambergos con su amito de dichos encajes y otra de encajes nevados con su amito de pitiflor nuevo. Un cáliz de oro y sus vinajeras de plata dorada, un misal forrado en terciopelo carmesí con sus cantoneras de plata y dichas casullas, albas y todo lo demás expresado en esta cláusula remitirán mis albaceas a la doctrina de Chiquián a entregar a los caciques y principa-

<sup>9</sup> El alba es una prenda larga de lino blanco que es utilizada en los ritos cristianos por el sacerdote, el diácono y los demás ministros del altar en diferentes celebraciones religiosas. Se llama así por su color blanco y proviene de la túnica talaris romana.

<sup>10</sup> Vestidura de lienzo blanco, con una cruz en medio, que el sacerdote se pone sobre la espalda y los hombros para celebrar algunos actos religiosos y sobre la que se ponen otras vestiduras ceremoniales como el alba o la casulla.

<sup>11</sup> Vestidura que se pone el sacerdote sobre el alba para celebrar misa, consistente en una pieza alargada con una abertura central para pasar la cabeza sin mangas y que cae por delante y por detrás en dos partes iguales y redondeadas.

<sup>12</sup> Cordón con una borla en cada extremo con que los sacerdotes católicos se ciñen el alba a la cintura.

<sup>13</sup> Se llama palia al trozo de tela cuadrado, usualmente reforzado con almidón, que se usa para tapar el cáliz durante la misa.

les de dicha doctrina para que sirvan en las tres iglesias y en la capilla del obraje<sup>14</sup>, asimismo, remitirían sus albaceas, a la doctrina de Chiquián y, entregarán a los caciques y principales tres sobrepellices<sup>15</sup> con sus garrieles para que sirvan al señor sacramentado en las tres iglesias expresadas y se cumpla por sus albaceas con toda prontitud.

**Casas.** Era su voluntad que, a Manuel del Castillo, su ahijado, hijo legítimo de Nicolás del Castillo y de Josepha de Aya, viracochas<sup>16</sup>, vecinos de la doctrina de Chiquián se le ceda un cuarto de dos piezas que está en el zaguán<sup>17</sup> con la puerta para el río de la dicha su casa en la calle de la puerta falsa de San Francisco. Dicho cuarto se lo aplicó por su propia voluntad, viva en él los días de su vida y si muriese y sobreviviese su madre y viniese a la ciudad de Lima les dejaba el citado cuarto para que viva el resto de su vida y si no viniere la madre, el ahijado podía arrendar el cuarto mientras viva.

<sup>14</sup> Se refería al obraje de la Concepción de Picos, enclavado en el corazón del territorio de Lampas, cerca de los pueblos de Huasta y Chiquián, a escasos 4 leguas. Quedó el nombre de una hacienda llamada Obraje. Según las cláusulas del acuerdo entre el capitán Martín de Asedo, camarero del virrey Esquilache y el encomendero Juan Blázquez de Valverde, el obraje debía disponer de por lo menos 100 tornos “con sus husos y cigüeñuelas” y de 40 pares de cardas con asignación oficial de 42 tributarios y 97 muchachos, reclutados de Chiquián, Huasta, Aquia, Matará, Roca y Ticllos. Tiempo después se denunciaba que el obraje congregaba 250 feligreses (Pereyra Plasencia 1989, No. 16:37-38).

<sup>15</sup> Sobrepelliz. Prenda larga y amplia, de tela blanca y fina y con las mangas muy anchas que lleva sobre la sotana el sacerdote, y a veces otras personas que ayudan en las funciones de la iglesia.

<sup>16</sup> Ancianos.

<sup>17</sup> Sala o pieza de una casa inmediata a la puerta principal de entrada. Sinónimo: recibidor.

**Censos.** Mandó que luego que se encuentre una finca segura a satisfacción de los albaceas, impongan a **censo redimible**, a razón de cuatro o cinco por ciento, como pudieren 4,000 pesos para que de sus réditos se costee todos los años la Fiesta del patrocinio el tercer domingo de pascua de resurrección al gloriosos San José que está en la iglesia del dicho monasterio de Nuestra Señora de la Concepción que tengo fabricado a mi costa cuya renta se distribuiría en la forma siguiente: 70 pesos se entregarán al cabildo eclesiástico por su asistencia y misa cantada y que asista en procesión con el santo desde la iglesia mayor. Otros 12 pesos al predicador por el sermón y el resto de los 78 pesos que quedaren (siendo los réditos a razón de cuatro por ciento), se convertirán los 16 pesos y cuatro reales en once misas rezadas a razón de doce reales por la limosna de cada una, el día 19 de cada mes. Otros 12 pesos para las religiosas que oficiaron la misa con su música y, el resto que quedaba, se convertiría en el costo de la cera, flores y demás necesario para dicha fiesta y nombró por patrón de esta buena memoria para que cuide de la dicha fiesta y cobre la renta al canónigo más antiguo de dicha iglesia.

Declaró una casa y casitas accesorias con cinco puertas a la calle en que se encuentran dos cocheras que estaban en la calle, de la puerta falsa del señor San Francisco, que compró de Michaela Moreno, ya difunta, por escritura ante Gregorio de Urtazo, escribano público en diciembre de 1724<sup>18</sup>, en precio de 14,000 pesos

<sup>18</sup> Corregido en el documento: 25

de a ocho reales. Los 5,000 pesos de contado y los 9,000 se quedarían a censo redimible sobre dicha casa de que tiene redimidos 2000 pesos, los 1000 que pertenecían al canónigo de la santa iglesia Fernando Román, y los otros 1000 pesos a los propios de esta ciudad cuyas cancelaciones existían en su poder y, actualmente (1741) son a censo 7,000 pesos de principal a razón de 4 % perteneciente a la cofradía de la pura y limpia concepción de nuestra señora fundada en la iglesia del convento de San Francisco, los cuales tenía la intención de redimir los dichos 7,000 pesos para que la casa quede libre y los réditos de los 7,000 pesos estaban pagados hasta diciembre de 1736.

Era su voluntad que de lo que reeditúe dicha casa, pagados los réditos, de dicho censo o redimido después de sus días, lo gocen igualmente Silvestra, María Josepha y Rosa Gabriela Zubieta, seglares en dicho Monasterio de Nuestra Señora de la Concepción y a falta de la dicha Silvestra suceda en su lugar Pedro del Campo y Zubieta, el ya tantas veces mencionado ahijado y, a falta de todos, era su voluntad fundar, como desde ahora para entonces, fundó un aniversario de misas y buena memoria libre y exempta (sic) de la jurisdicción eclesiástica que se a, de servir, por los religiosos del convento de San Francisco en la iglesia de este convento de Lima con la obligación de decir en cada año las misas que alcanzare la renta a razón de cuatro pesos por la limosna de cada una aplicadas para salvar

las almas de los indios y viracochas que habían fallecido y fallecieron en la doctrina de Chiquián donde fue cura por si les fuere en algún cargo y nombró por patrón de esta buena memoria al padre guardián, que es o fuere, del dicho convento de San Francisco.

**Acreedor.** El año 1719, su hermano Manuel de Zubieta salió a los reinos de España. Ahí se obligó pagarle a Miguel de Eguiguren, 7,020 pesos de que le era deudor por escritura, los cuales “les satisfice en columnas” y se *chanceló* la dicha escritura dejando en su poder unas yuntas para que las vendiese y no las pudo vender inmediatamente demorando ocho años y la cantidad de dinero por su venta no alcanzó a cubrir los dichos 7020 pesos, aunque para su cumplimiento me libró mil y tantos pesos en Juan Joseph de Yturribalsaga de quien los recibió. Mandó a sus albaceas *recombengan* buenamente al dicho mi hermano para que, si hallare en el fuero de su conciencia deber alguna cantidad por razón de los intereses que debió pagar en más de ocho años que estuvo careciendo de los dichos 7020 pesos, la cantidad que así fuere, la agreguen al cuerpo de sus bienes y solamente sus albaceas estarán a lo que diga el dicho su hermano.

El mismo año de 1719, entregó a su hermano Manuel de Zubieta 1,158 marcos de plata blanca los cuales llevó de su cuenta y riesgo para las pretensiones del dicho Pedro, en España con la idea de que solo usase de 4000 pesos para este fin y que del resto dará cuenta y aunque éste la remitió como si hubiera gastado el total de los

1,158 marcos, no quedó satisfecho en el fuero de la conciencia de dicha cuenta y el motivo que tuvo para no reclamar fue “por no tener disturbios entre hermanos”. Si mi hermano en su conciencia considere deberme cantidad de dinero y lo entregara voluntariamente, dicha cantidad, se debe entregar a mis hermanas Josepha de Santa Rosa y Thomasa de San Pedro, religiosas de velo negro del Monasterio de Nuestra Señora del Prado que se repartan en partes iguales y que por esto los albaceas no se presenten a juicio y la cantidad depende a lo que dijere el dicho su hermano.

Asimismo, en poder de su hermano Manuel Zubieta, estaba un escaparate de la otra costa el mismo que pertenecía a Esteban de Sarramendi, su primo, vecino de Guatemala. Los albaceas debían recaudar o en su defecto el justo precio para que cada uno entregue a su primo.

Declaró le debían de los bienes de Salvador de Aramburú 8,000 pesos de resto de 15,000 que se había obligado a pagar, conjuntamente con Manuel Victoriano Pérez, por escritura otorgada ante Marcos de Useda, escribano de provincia el 29 de abril de 1728. Igualmente, José de Esquivel, le debía 1,489 pesos que se obligó pagar, con Gregorio de Acevedo, por la escritura otorgada ante Francisco Estacio Melendez, escribano público, el 11 de noviembre de 1723 y pidió cobren por sus bienes.

**Deudor.** Juró dar y pagar al capitán Rodrigo de Ceballos y Bedoya, mil pesos de a ocho

reales por lo que le debía del alférez, Domingo Martínez de Gamarra, con declaración que la deuda era de mil trescientos pesos y que los trescientos lo remitió al dicho Rodrigo, por hacerle bien y buena obra a la viuda del dicho difunto, Juana Bermúdez, que asiste en la provincia de Cajatambo por ser pobre y cuya deuda constaba, por escritura pública de obligación, de plazo cumplido, de fecha 18 de marzo de 1710. Del resto de la deuda, decía Pedro Zubieta,

“me doy por contento y entregado a mi voluntad y porque su recibo de presente no parece renovado las leyes de la *non numerata pecunia* y entrega nueva del recibo y demás deste caso”

Se obligó a pagar al dicho Rodrigo de Ceballos y Bedoya, o a quien esta causa hubiere y la cobranza para la fecha de esta escritura, en un año de tal manera que la mitad en seis meses y la otra mitad en el término del año, en ropa de la tierra que le remitiera, al dicho Rodrigo, de acuerdo a los precios que pudiere y a los precios que vendiere dicha ropa y sería creído y aceptado por su simple juramento. Fecha en la ciudad de Lima el 28 de enero de 1712, siendo testigos Melchor de Paredes, Francisco de Figueroa y José Gómez. Se canceló la deuda el 3 de noviembre de 1713, en ropa, dos mil varas de ropa de la tierra por medio de don Andrés de Arce, caballero del orden de Santiago.

### 3. Melchor de Liñán y Cisneros

(Tordelaguna 1629 – Lima 1708)<sup>19</sup>

Pedro de Zubieta, declaró que por el año de 1739 trasladó los huesos del excelentísimo doctor Melchor de Liñán y Cisneros, VIII arzobispo de Lima, XXI virrey del Perú, de la bóveda de la catedral en que se entierran los arzobispos y canónigos ubicada en la parte subterránea al altar mayor y los colocó en la iglesia del Sagrario de dicha santa iglesia y, además, le hizo un sepulcro con su imagen de rodillas adorando al santísimo sacramento en el lado del evangelio y “en signo de haber sido su capellán”, era su voluntad se aparten 1000 pesos de sus bienes y se entregue a los señores venerables deán y cabildo para que el señor racionero más antiguo, de dicha santa iglesia, los imponga a censo y con sus réditos se le cante todos los años por dichos señores una misa con su vigilia y responso el día 27 de junio víspera de San Pedro, fecha en que murió. Incluyéndose, según la costumbre de dicha santa iglesia, se encomiende a Dios el alma de dicho señor arzobispo y si llegare el caso de que se redima dicho principal será preocupación especial que debe tener, el racionero, en solicitar finca segura para volver a imponer a

<sup>19</sup> Melchor de Liñán y Cisneros (Tordelaguna 1629 – Lima 1708), XXI virrey y VIII arzobispo de Lima. Fue teólogo por la Universidad de Alcalá. Párroco en San Salvador (1660-1664), obispo de Santa Marta (30-VIII-1664), obispo de Cartagena (VI-1665), obispo de Popayán (22-VI-1666), gobernador interino de Nueva Granada y presidente de la Real Audiencia de Santa Fe (5-XII-1670), arzobispo de Charcas (15-IX-1671). Llegó a Lima el 17-I-1675 y tomó posesión de ella el 12-VIII-1675, exaltado a la arquidiócesis de Lima (14-XII-1676) y fue recibido en el Cabildo metropolitano el 13-II-1678 y como virrey (7-VII-1678). Cedió su gobierno al Duque de la Palata el 2-XI-1681. Murió el 28-VI-1708. Por sus bienes, se recaudaron por expoleos 857 pesos 4 reales (Moreyra Paz Soldán 1995, T.III:484).

censo la misma cantidad concurriendo a una nueva escritura cobrando la renta y continuar con las misas que para ello le otorgaba poder sin limitación alguna.

#### 3.1 Albacea de su padre

Fue albacea y tenedor de bienes de su padre, Joseph de Zubieta, y por su muerte no quedaron más bienes que una casa principal en el puerto del Callao, con sus casitas accesorias en la calle que va del convento de San Francisco al de Santo Domingo, sobre la cual se había impuesto un censo de 1,000 pesos de principal a favor de la casa de niños expósitos de esta ciudad de Lima a razón de 5%. Otros 1,000 pesos a favor de la cofradía del glorioso San Antonio de dicho puerto del Callao y 1,800 pesos de principal que su padre impuso a censo para el costo del grado de su hermano Joseph de Zubieta, el año de 1710, los cuales pertenecían a la capellanía de las religiosas difuntas de Nuestra Señora de la Concepción de esta ciudad que fundó la madre Inés de Rivera, primer abadesa y fundadora que fue de dicho monasterio por las ánimas de dichas religiosas difuntas de la cual era el actual capellán propietario y se están debiendo los réditos desde 1710 hasta el de hoy (1741). Era su voluntad que los réditos que importarán hasta el día de su fallecimiento se agreguen al dicho principal para que aumente la renta y el número de las misas a razón de 3 pesos por la limosna de cada una cuya cantidad señaló el excelentísimo e ilustrísimo Melchor de Liñán y Cisneros con quien consulté esta materia. Así, dejaba en orden y tenía, entonces, cumplidas las disposiciones de su padre.

### 3.2 Albaceas de sus bienes

Dejó por sus albaceas y tenedores de bienes a Juan de Oyarsabal, canónigo penitenciario<sup>20</sup> de la iglesia metropolitana y, en segundo lugar, a Manuel Fernández, prebendado de dicha iglesia para que cada uno venda y remate mis bienes sin limitación alguna.

### 3.3 Heredero universal


Nombró por su universal heredera con el remanente que quedare de todos sus bienes a **su alma**, para lo que así fuere se convierta en fundar un aniversario de misas patronato de legos libre y exento de la jurisdicción eclesiástica con obligación de los capellanes de decir, o mandar decir, en cada un año las misas correspondientes a la limosna de 4 pesos por cada una en los días partes y lugares que les pareciere aplicadas por su alma y las de sus padres y hermanos y, demás personas de su obligación a quienes pueda hacer encargo de alguna cosa. Nombró por su capellán propietario de este aniversario a Juan de Oyarzabal y después de sus días a Manuel Fernández y a falta de este a Pedro del Campo y Zubieta, su ahijado, niño de edad de ocho años que estaba siendo criado por Silvestra de Zubieta y después de los días del ahijado, a mi hermano, Bernardo de Zubieta cura rector de esta santa iglesia y por la de este a Juan Joseph de Zubieta mi hermano y a falta de todos los expresados a los hijos legítimos y descendientes del Juan Joseph, mi hermano, prefiriendo el mayor al menor y el varón a la hembra y, a falta

<sup>20</sup> El que se ocupa de administrar el sacramento de la penitencia para algunos pecados cuya absolución está reservada.

de estos a todos mis parientes por línea paterna como por la materna y no habiendo, nombrará el patrón capellán que sea clérigo pobre y virtuoso. Nombró por patrón fijo y perpetuo al padre guardián que fuere de la religión de descalzos de San Francisco a quién le da poder, para realizar todo lo concerniente a esta disposición, a sus albaceas para que dicha fundación sea en fincas seguras asegurando el principal y que su renta se pueda cobrar sin perjuicio alguno.

### 4. Conclusión

Pedro de Zubieta, fue un cura que destacó en la historia de Chiquián. Dos años antes de morir, dictó su testamento y dispuso que sus bienes sean aprovechados por sus parientes directos. Dejó como heredera a su alma.

Natural de Lima y no del Callao como lo pone en signo de interrogación, Alberto Tauro del Pino. Dejó mucha limosna entre monasterios, beaterios y hospitales. Siempre tuvo problemas en cuanto a la rendición de cuentas económicas con su hermano, Manuel de Zubieta. Distribuyó sus bienes entre sus hermanos, primos y ahijado. En el orden de masculino a femenino como herederos elegidos. 

## Bibliografía

### Fuentes primarias:

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

AGN. Registro Notarial. Escribano Nicolás de Figueroa. Año 1712. Protocolo número 481. Folios 40-41v.

AGN. Registro Notarial. Escribano Francisco Estacio Melendez. Año 1743. Protocolo número 365. Folios 250-260v.

AGN. Registro Notarial. Escribano Diego Cayetano Vásquez. Año 1732. Protocolo número 1173. Folio 22.

### Fuentes secundarias:

Gamarra Espinoza, Héctor. (2003). *Historia de Chiquián. Hombres del agua clara 1470 a 2003. Con apuntes para la historia de la provincia*. Lima. Imprenta Roxana.

Moreyra Paz Soldán, Manuel. (1995). *Estudios históricos. La moneda colonial y republicana*. Tomo III. Lima: PUCP-IRA, Superintendencia de Banca y Seguros.

Pereyra Plasencia, Hugo. (1989). "Chiquián y la región de Lampa entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima". Lima, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16: 21-54.

Tauro del Pino, Alberto. (2001). *Enciclopedia ilustrada del Perú. Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad*. Tomo 17. Lima: PEISA, Empresa Editora El Comercio S.A.

Zubieta Núñez, Filomeno. (2018). *Chiquián. Geografía, Historia y Cultura*. Huacho: Gráfica "Imagen".

*Arte y literatura*



**Portada Arte y literatura**

Juan Alvarado. Resiliencia en tiempos de pandemia

Técnica mixta

36.5 x 68 cm

# Como para que las leyesen los colibríes

---

Por Juanjo Fernández

Me piden un artículo sobre el héroe cubano. Me lo piden bibliotecarios, no puedo negarme, ellos son los depositarios de nuestro mayor tesoro, el saber. ¿Quién es Martí? ¿Un héroe, un mártir, un revolucionario? Espero encontrar la respuesta en su lectura. No tardo en descubrir a un buen hombre. Un hombre en cuyas acciones y escritos está presente la búsqueda de la bondad y la libertad. Reivindicar la bondad pasa por el temor de que le tengan a uno por un bobalicón, por un curilla o un idealista naif. Leer a Martí es entender la fortaleza de la bondad, toda su hermosura y su energía invencible, aunque en los tiempos que corren parezca que estamos abocados al fracaso frente a la lujuria de materialismo que asola nuestras relaciones y arrasa la naturaleza. Por eso hay que leer a José Martí hoy más que nunca.

“Porque para escribir bien de una cosa hay que saber de ella mucho” afirma y con razón José Martí en la presentación de *La edad de oro*. Yo no sé mucho de José Martí. Como español mi educación escolar pasó por el proceso de independencia de las colonias como una

descripción de crisis tras crisis en la metrópoli. Los nombres de Fernando VII o Isabel II, de Amadeo de Saboya o de Pi y Margall, de Sagasta, Cánovas o Martínez Campos bailan en mi memoria entre páginas de cuadernos perdidos o nombres de callejeros fagocitados por satélites.

Cuando tuve oportunidad de profundizar en el conocimiento de la época, aquel curso del 86-87 en el que estudiaba tercero de historia en la Complutense de Madrid, una prolongada huelga nos sacó a la calle en manifestación. Una tras otra durante seis meses, no como los coetáneos de Martí vestidos de negro con una flor amarilla en el ojal, sino en tejanos y con parkas protestábamos contra la logse, una reforma de ley que como tantas otras sólo serviría para vapulear la educación. Me quedé sin título como José Martí en Zaragoza, él por no poder pagarlo yo por no merecerlo. Los zaragozanos se lo dieron cien años después. Cómo le gusta al hombre ensalzar héroes desaparecidos para poder ser los vivos con cargo y poco más quienes salgan en el centro de la foto. Perdí la licenciatura y gane

un oficio, el de fotógrafo. Trabajé en un diario monárquico y de derechas, con buen oficio y ninguna fe. Mis mejores amigos estaban en la competencia. La novia de uno de ellos estudiaba telecomunicaciones y en una cena con sus compañeros conocí a la que sería mi esposa. Muchos años después aceptaría incorporarse a un puesto en Lima de la empresa para la que trabaja. Y así es como llego a este país, a estas páginas, a poner al día los conocimientos que debí adquirir en su momento.

Quisiera empezar por el principio. Un buen principio es que un buen hombre encuentre un buen maestro. Martí era más que un buen hombre, la genialidad le acompañaba, y encontró en la figura de Rafael María de Mendive a más que un buen profesor. Éste reconoció en él las hebras que conformarían al héroe que hoy celebramos, y supo tejerlas con el ejemplo. Lo que hacen los buenos maestros. Un ejemplo doloroso, sacrificado y valeroso. Condena, encarcelamiento y exilio. José Martí siguió sus pasos en la actividad revolucionaria. Y en sus consecuencias. Con apenas dieciséis años siguió la senda de su maestro en el cautiverio y el exilio, y nunca se desviaría de la luz que iluminó su vida hasta su muerte prematura: la independencia de Cuba.

Independencia de Cuba y buenos maestros. Leo el artículo de José Antonio López Espinosa en el número de octubre de 2004 de la Revista de Humanidades Médicas. En él cuenta cómo el doctor Juan Manuel Sánchez Bustamante

daba una clase de Anatomía descriptiva en el segundo año de Medicina y se interpuso ante el gobernador político López Roberts que pretendía llevarse presos a sus alumnos. Porque también hay que recordar a los infames, que por consolidar su posición política insistió y encontró al día siguiente a un profesor pusilánime que permitió que se llevara a sus cuarenta y cuatro pupilos de primer año. Pablo Valencia, que su recuerdo tiemble de vergüenza. Echaron a suertes cuales perderían la vida y quienes la libertad. Alonso Álvarez, Anacleto Bermúdez, José de Marcos, Ángel Laborde, Juan Pascual, Carlos de la Torre, Carlos Verdugo y Eladio González fueron fusilados a las cuatro y veinte de la tarde del veintisiete de noviembre de 1872. José Martí y medio mundo tembló ante crimen tan gratuito y cruel. Él los tuvo siempre presentes, en *Lucía Jérez* escribiría “los estudiantes que son el baluarte de la libertad, y su ejército más firme. Las universidades pueden parecer inútiles, pero de allí salen los mártires y los apóstoles”. Hoy en Perú llaman con desdén o burla pulpines a los jóvenes. Pero esos pulpines torcieron con sus protestas el brazo del gobierno que quería imponer una ley injusta. Por eso hay que leer a José Martí hoy más que nunca.

Yo tuve también buenos maestros, y no pienso dejar pasar la oportunidad de recordarlos. Conchi Lagos que recién salida de la universidad se hizo cargo de aquel curso de 6°C del Colegio de los Ángeles en Getafe en el que me encontré con once años. Aún veo cimbrar entre los pupitres su estilizada figura, su melena castaña, su lunar

en la nariz. Enseñaba lengua y literatura y me animó a incorporarme al equipo de redacción de la revista del colegio. Con catorce años tuve que cambiar de colegio y el impulso de Cochi me llevó a editar una revista en aquél otro que no pasó de su primer número: Ventana abierta. Me viene a la memoria su portada y sus páginas ciclostiladas. En aquellos otros años no encontré a ningún profesor inspirador, qué daño hacen los malos profesores. Escribió Martí hablando de Bolívar y es igual de oportuno. “Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen el decoro de muchos hombres”. Así tenía Miguel Carrera todo el decoro y más que faltaba a tantos otros que ejercían la enseñanza como podían sellar formularios en cualquier ministerio. Miguel me enseñó muchos años después historia de la fotografía en la Escuela de Arte 10 en Madrid. Hubo cambios por cosas del presupuesto, las cadenas de nuestro tiempo, y al moverle cambiaron a sus alumnos de tutor. No tardamos en protestar, reunir firmas, mandar ruegos, en pedir ser recibidos. Sin éxito. Pero Miguel supo que le queríamos. Conchi y Miguel se fueron demasiado pronto. Me piden que escriba sobre Martí y aprovecho para presentarles, quizás así se encuentren donde estén y cuando alguien lea estas páginas vivirán de nuevo y harán recordar al lector a sus buenos profesores. Y ojalá el lector después se anime a leer a José Martí, hoy más que nunca.

Maestros, estudiantes, universidades. Martí sabía muy bien que la educación es la base sin la cual ni se construiría ni se sustentaría una sociedad

libre. En *Nuestra América* escribe: “¿Cómo ha de salir de las universidades los gobernantes, si no hay en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?”. Una idea clave. “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 [...] Conocer es resolver” ¿Conoce el gobernante peruano de que está hecho su país? Durante estos meses de covid hemos visto un gobierno que ha sabido seguir la estela de las decisiones europeas, pero que no ha entendido que el pueblo sobre el que tenía que aplicarlas sufría el abandono de años, siglos quizás, que hacía imposible resultados como en aquellos países en los que se escribió la receta. Y sabía de este abandono, y así lo declaró una y otra vez, pero sólo para justificarse. Por eso también el gobierno tiene que leer a José Martí, hoy más que nunca.

El libertador cubano sabía que la educación comienza en la infancia, por eso editó y escribió *La Edad de Oro*. Sus cuatro números anticipan las ideas que son constantes en su obra. En el primero de ellos habla de los héroes, “los que pelean para hacer a los pueblos libres, o los que padecen en pobreza y desgracia por defender una gran verdad.” ¿Cómo se le explica a un niño qué es la libertad? “Libertad es el derecho que todo hombre tiene a ser honrado, y a pensar y a hablar sin hipocresía”. Se lo explica en el primero de todos los escritos dirigidos a niños y niñas, porque Martí no se olvida de las niñas,

siete hermanas menores tuvo. Bajo el título *Tres héroes* relata la vida de Bolívar de Venezuela, San Martín del Río de la Plata e Hidalgo de México. “Tres hombres sagrados”. Yo añadiría un cuarto. Santiago Maurín Valera, que el cinco de junio de 2009 se salvó de morir bajo las balas de la policía en la curva del diablo en Bagua y tras ello y tras su encarcelamiento se erigió como gran líder Awajún que defendió su pueblo, su territorio y su naturaleza de la voracidad extractivista. Lo que los fusiles no pudieron lo hizo el covid el uno de julio pasado.

Le parecen pocas a Martí las treinta y dos páginas de la *Edad de oro* para conversar con los niños. Sabe que a los hombres la educación les permitirá formarse como pueblos y la poesía como “látigo para castigar a los que quieran quitar a los hombres su libertad”. Otro poeta que tomó las armas para defender la libertad frente al fascismo en la tierra contra la que luchó y que tanto amaba Martí fue Gabriel Celaya. Como el libertador conoció el encarcelamiento y por ello sabía mejor que nadie que la *Poesía es un arma llena de futuro*.

Porque vivimos a golpes, porque apenas si  
nos dejan  
decir que somos quien somos,  
nuestros cantares no pueden ser sin  
pecado un adorno

Versaba el español que sin duda había leído al cubano cuando explicó a los niños para que se han de hacer los versos, “no para decir que se está contento o se está triste, sino para ser útil al

mundo.” Martí mostró idealismo realista cuando escribió “ahora la fuerza está en el saber más que en los puñetazos; aunque es bueno aprender a defenderse, porque siempre hay gente bestial en el mundo, [...], y porque se ha de estar pronto a pelear, para cuando un pueblo ladrón quiera venir a robarnos nuestro pueblo.” Ganaron los ladrones, robaron al pueblo, encarcelaron a Celaya, a Hernández, mataron a Lorca. Por eso hay que leer a José Martí siempre.

Escribe Martí para niños y niñas como para que leyesen los colibríes. Les habla de historia, les cuenta la *Ilíada* de Homero y con ella les lleva a conocer a los héroes de la Antigüedad y les habla de los dioses, que no hubo; “les rezan a la tierra y a la lluvia, y al monte y al sol, y les ponen nombres de hombres y de mujeres.” Y cuenta el cuento de *Bebe y el señor don Pomposo*, y el de los *dos príncipes*, y la historia del mundo a través de la vivienda, y *Nene traviesa*, y la *perla mora*, y las *ruinas Indias* y ahí menciona a Le Plongeon y a Le Désire Charnay, fotógrafos, y le imagino en Nueva York atento a sus últimos descubrimientos o incluso conversando en veladas llenas de música e ideas de un nuevo mundo por llegar y quisiera viajar en el tiempo, que el mundo que llegó no es bonito. Tú no tienes la culpa mi amor que el mundo sea tan feo canta Chao. Martí se extiende en la vida de *Músicos, poetas y pintores*, y no deja de aprovechar cada tema para recordar a sus lectores “El ser bueno da gusto y lo vuelve a uno fuerte y feliz.” La exposición de París ocupa medio tercer ejemplar de *La edad de oro*, su visita tan rápida, tan fascinante. La excitación de subir

a la Torre Eiffel traspasa las páginas de la revista, se siente el cansancio en las piernas, el vértigo en la altura, la emoción se vive con el poeta. El *padre de las Casas* encuentra su semblanza llena de admiración y no elude sus sombras “porque es verdad que las Casas por el amor a los indios, aconsejó al principio de la conquista que se siguiera trayendo esclavos negros, [...] pero luego que los vio padecer se golpeaba en el pecho y decía: “con mi sangre quisiera pagar el pecado de aquel consejo que di por amor a los indios.”

Y sigue Martí con la historia, de *la tierra de los Anamitas*, que buen provecho le habrían sacado los norteamericanos de haberla leído con atención antes de meterse en la sucia guerra de Vietnam. Y sigue y sigue cuento tras cuento, y lo hace como han de contarse los cuentos, “se ha de hacer lo que decía Chicha, la niña bonita de Guatemala: ¿Chicha, por qué te comes esa aceituna tan despacio? Porque me gusta mucho.” Quien quiera aprender a escribir que lea a Martí y escuche a Chicha. Y de todos se sacan enseñanzas, de aquella versión libre de los dos ruiseñores de Andersen ya podían haber leído los gobernantes que han lanzado decreto tras decreto, protocolo tras protocolo, como el profesor de música que prefería al pájaro artificial frente al vivo, porque con aquel todo está en orden y se le puede explicar al pueblo las reglas de la música, y escribió un libro de veinticinco tomos con muchas esdrújulas y palabras extrañas, y el ruiseñor vivo castigado por su belleza, por su pureza casi pierde la vida y seguir cantando a los pescadores pobres de la mar.

Pero si un cuento hubiera que exigir como lectura obligatoria todo aquél que tenga más o menos influencia desde el cargo o posición que sea ese es el de *Los zapaticos de Rosa*. Sale la niña Pilar a la playa con su sombrerito de pluma y la madre buena acompaña a la niña hermosa y advierte “No te manches en la arena / *Los zapaticos de rosa*.” No se los manchó que se los dio a una niña cuya mano abrasa, y tiene los pies tan fríos. Lo cuenta la madre de la niñita que viene tan apurada a devolver los zapatitos rosas. Escuchan a la mujer, la escucha una rusa y una inglesa y sacan los pañuelos, el aya de la francesa se quitó los espejuelos.

Todo lo quiere saber  
De la enferma la señora:  
¡No quiere saber que llora  
De pobreza una mujer!

Todo lo queremos saber y todo resolver con unos zapatitos rosas, con unas frazadas en la puna, con una canasta de comida en el asentamiento, con un micrófono en el paradero. Todo lo queremos saber y exigir una solución, y hacemos un proyecto, una campaña. No queremos saber que llora de pobreza una mujer. Un hombre. Millones. Por eso hay que leer a José Martí hoy más que nunca.

¿Qué hacer? ¿Cómo hacerlo? Martí lo explica “Las cosas buenas se deben hacer sin llamar al universo para que lo vea a uno pasar”. Sin cámaras, sin micrófonos, sin chalecos, sin pancartas. “Se es bueno porque sí; y porque allá adentro se siente como un gusto cuando se ha hecho bien, o se

ha dicho algo útil a los demás. Eso es mejor que ser príncipe: ser útil.” Qué más se puede decir, los niños y las niñas lo entienden.

Escucho Guantanamera. La voz de Compay, de Celia. Pienso en José Martí: hombre bueno y revolucionario que murió sobre el lomo de su caballo con un fusil sobre el hombro. No sé porque pienso en Corto Maltés. Recuerdo un texto que introducía a alguna de sus aventuras. “Como Hugo Pratt, Corto Maltés es un anarquista. Pero no un revolucionario, porque es demasiado escéptico para creer en las grandes frases que sólo traen amargas desilusiones.” Ahí radica la grandeza de Martí que he traído a estas líneas, las tuyas son frases para ser entendidas por niños y niñas, escritas por un corazón luchador que igual algo del escepticismo de Corto ya sabía o sospechaba y escribe :

Yo sé las historias viejas  
Del hombre y sus rencillas  
Y prefiero las abejas  
volando en las campanillas.

Algo intuía ya Martí, o todo, quién sabe, pero no renunció a cambiar el mundo, a hacerlo mejor, a que la bondad y la libertad sean los que lo gobiernen, y la amistad, después de que Cuba sea independiente, eso sí. Yo, como Corto, ya no trato de cambiarlo, me conformo con no aceptarlo, con ignorar sus reglas del juego. Pero al no creer en nada me vuelvo muy receptivo a las creencias de los demás.

Por eso leo a Martí “Hay que ir de vez en cuando a vivir en lo natural, y a conocer la selva.” Allí

quiero ir ahora, cuando pase este virus que nos ha desnudado como individuos y como sociedad, volver al principio y leer a los niños de la comunidad los cuentos de Martí. Y a los mayores.

Y cada tanto perder la mirada en el río o en la orilla y recordar sus versos.

Si ves un monte de espumas,  
Es mi verso lo que ves:  
Mi verso es un monte, y es  
Un abanico de plumas.

Mi verso es como un puñal  
Que por el puño echa flor  
Mi verso es un surtidor  
Que da un agua de coral.

Mi verso es de un verde claro  
Y de un carmín encendido:  
Mi verso es un ciervo herido  
Que busca en el monte amparo

Mi verso al valiente agrada:  
Mi verso breve y sincero,  
Es del vigor del acero  
Con que se funde la espada.

# Carnicería

---

Por María José Montezuma

**E**n los estantes colgaban intestinos brillantes, pulmones llenos de aire y arterias a las que aún les podías sentir el pulso, aún sin corazón, latiendo. Podías, por breves instantes, devorar tus problemas con esos intestinos prestados, respirar otros aires a pulmón lleno, hacer llegar sangre a esas ideas dejadas de lado en la rutina personal de tu sístole. Diástole. Una carnicería sin carne, solo vísceras, de esas que la gente más necesita. Un día fui con problemas de peso. Tomé del estante una vejiga elástica y en este contenedor momentáneo fui vertiendo todo lo que había acumulado por años. Supe el momento exacto en el que debía devolverla antes de hacerla explotar. Ya liviana, digerida, oxigenada, contenida, estaba lista para volver a la regularidad de mis entrañas.

# Este invierno volveré

---

Por Fernando Armas Asín

Este invierno estaré en Cerro Azul  
para contemplar las olas romper contra el muelle  
Para mirar a las gaviotas surcar el cielo gris, sin rumbo ni precisión  
Regresaré esta vez a tus sueños  
a impregnarme  
con esas ideas mágicas que tienes en tus entrañas  
Para sentarme a conversar con Alicia  
a la puerta de su hotel  
y hablar del turismo y el desarrollo del muelle viejo y el resto del puerto

Retornaré  
Como todos, con sus mochilas  
Para conversar, para pasear con José Ignacio  
desde los acantilados  
Para acariciar el azul infinito desde el mar  
y desear quedarme una eternidad

Volveré, como regresan todos los años los adolescentes  
Como volvía queriendo y amando a Justine  
en su casita cubierta con polvos y olvidos

Retornaré, y desearé que todo Cerro Azul  
sea como un peldaño de vida en el horizonte  
Que sea como una tristeza y alegría como sus aguas  
Caminando entonces por las veredas  
pisaré las paredes de la playa  
Y cantaré las canciones del momento  
/embriagado en licor  
y con mis amigos llevándome a rastras a mi cama.

Estaré para la fiesta de agosto, de seguro  
Regresaré a la casa de mi abuelo  
Buscaré a mis amigos de adolescencia  
sin demora  
Y viajaré por Viale, por Rinconada  
en jeep y camioneta hablando de esto y aquello  
Tomaremos pisco y comeremos camarones  
Comeremos en El Piloto y descansaremos en Pacarán

Retornaré al valle  
como regresan los chilipillos al final del invierno  
como los viejos a sus recuerdos  
/al significado de carnes y bailes  
entre azucenas, lirios y hierbabuenas/  
Retornaremos, a remontar el Cañete  
Desde su desembocadura  
hasta los altos de Vitis y Huancaya  
Iremos hasta las lagunas de Vilca

Riéndonos y muriéndonos de frío  
/con la camioneta de Augusta  
y una sensación de por fin estar cerca al Pariacaca  
de mirar y pescar truchas en la laguna de Papacocha/  
Y luego de un día intenso

de un día con sol y con tragos y con gritos  
bajaremos,  
raudos y tranquilos  
casi soñando con lo sucedido  
callados y tranquilos  
por la carretera  
de regreso al valle y a Cerro Azul  
para dormir esta noche  
e innumerables noches que me quede  
/hoy y mañana/  
porque he vuelto con ustedes.

Del poemario inédito, *El Sur en una noche* (2007)

# Poema para Víctor Jara

---

Por Fernando Valdez

Descansan los mendigos en tus ojos  
Despiertan los mendigos en tus ojos  
Y se dejan resbalar  
entre tus dientes  
de piedras andinas.

Aunque un día  
Unos hombres sin alma  
Hayan querido quitarte alma

Aunque un día  
Hayan querido enterrar tu voz  
-de ser humano-

Tu voz  
Que renace  
En todos los silencios  
De todas las tardes

# Clavelina

Por Roy Dávato

Clavelina,  
trémula fuente gravitando,  
andas de puntillas sobre el mar negro de mi pecho

Tu aliento  
una nube de plomo  
crece al centro de la cabeza  
en telarañas duras y crispadas  
Me dejas sin zapatos, sin camisa,  
con las manos abiertas  
y soledad rojo bermellón,  
azul fondeado en un vaso

Clavelina,  
cuando yo andaba sin sentido,  
en las calles, en los kioscos,  
eras escollos en esa marea que me freía el cerebro:  
luz y vuelo pulsando las formas frente a los ojos

Clavelina ven,  
ve,  
haz tus manos cuencos,  
trampas donde detener esta carrera  
de pies de arena que es la vida

Y el destino... –el destino inmóvil  
que siento como un golpe seco  
de una cabeza contra una ventana que no sede–,  
son las manos ansiosas cavando pozos,  
atrapadas en nudos de árbol,  
la sangre,  
la luz del sol sobre los ojos cerrados.



**Portada Entrevista**

Alexander Tongombol. "Visor seguro" Autorretrato

Óleo sobre cartón

57 x 72cm

# Salud y enfermedad en la historia del Perú

## Entrevista a Jorge Lossio

**Jorge Arroyo** (Jueves 7 de mayo de 2020)

---

**Jorge Arroyo:** Quisiera empezar preguntando por el impacto bacteriológico que supuso el encuentro entre el Tahuantinsuyo y el imperio español, representado por Francisco Pizarro en ese ya lejano 1532. ¿Qué fue lo que significó en términos de salud?

**Jorge Lossio:** Uriel García lo califica como un holocausto biológico. Es difícil comprenderlo desde la actualidad, pero los historiadores que se han abocado al tema, estiman que más o menos el 90% de la población de lo que fue el antiguo Perú murió a causa de este encuentro inicial, e incluso más en espacios de la costa, donde casi desapareció por completo la población prehispánica. ¿Por qué ocurrió esto? Porque los europeos habían desarrollado una cierta inmunidad a algunos virus y bacterias con los que los americanos no habían tenido contacto. Entonces, cuando se produce la llegada de Cristóbal Colón a lo que hoy llamamos América (porque los virus viajaron antes que Pizarro llegara a estas tierras), se produjo un colapso demográfico. Se piensa que las dos enfermedades

que más muertes causaron fueron la viruela (enfermedad dolorosa que además deja marcas visibles en los sobrevivientes) y el sarampión. Así, en términos de salud, el encuentro significó un holocausto, un absoluto colapso demográfico; además los españoles llegaron con animales como gallinas, ganado y cerdos, que luego se convirtieron en focos de nuevas enfermedades. A veces los estudiantes no logran comprender cómo un grupo pequeño de conquistadores españoles logró derrotar a los incas; se enfatiza en la guerra civil de aquel momento, en la existencia de una tecnología “superior” o que el imperio incaico estaba finalmente dividido; todo eso puede ser cierto, pero no se enfatiza lo suficiente en el impacto brutal de las enfermedades.

**Jorge Arroyo:** Eso que apuntas es bastante cierto. Muere Huayna Cápac en 1528, cerca de Quito, aparentemente bajo una de estas enfermedades. Muere en el norte del Tahuantinsuyo, donde se había formado el otro Cusco, la ciudad de Tumbamba, y el supuesto “heredero” a la maskaypacha, Ninan Cuyuchi (no podemos

afirmarlo rotundamente, pues las crónicas no son muy precisas), también cae víctima de esta enfermedad. Luego llegamos hasta Francisco Pizarro y se acabó el Tahuantinsuyo; es decir, no se hace hincapié en estas enfermedades que fueron diezmando, hablando en términos más específicos, a miembros del ejército inca.

**Jorge Lossio:** Claro, además todo esto ocurrió en un contexto donde las enfermedades tenían una connotación religiosa o sobrenatural. No ha desaparecido del todo, pues todavía hay mucha gente que ofrece explicaciones morales cuando se enferma o cuando aparece una epidemia. Recordarás lo que sucedió cuando apareció el Sida, en la década de 1980. Lo cierto es que muchos evangelizadores españoles advirtieron en la viruela la superioridad del dios católico por sobre los dioses andinos; argumentaron que se trataba de castigos divinos, pues el dios católico estaba mostrando su fuerza y su furia contra una población que seguía a otros dioses. Fue un discurso que caló, porque así se explicaban las enfermedades en aquella época. En Europa, por aquel tiempo, ya habían algunos médicos que insinuaban la idea del contagio, y estaban empezando a surgir las teorías miasmáticas, pero reinaban las explicaciones sobrenaturales y religiosas.

**Jorge Arroyo:** Creo que con esta explicación podemos cerrar este primer punto sobre el impacto bacteriológico...

**Jorge Lossio:** Me gustaría añadir una cosa más. Para poder apreciar el impacto que tuvieron las

enfermedades en nuestra historia, podemos señalar que, a causa de la despoblación que causó la viruela, los españoles tuvieron que recurrir a la población africana para trabajar en las haciendas y en las ciudades. Cuando llegó la población africana, lamentablemente en condiciones de esclavitud, trajo consigo nuevas enfermedades como la fiebre amarilla, que desató una epidemia. La viruela, además, quedó endémica en los Andes durante los siglos posteriores. Recién a fines del siglo XVIII, el médico inglés Edward Jenner desarrolló una vacuna que se importó al virreinato. A inicios del siglo XIX llegó la expedición filantrópica de la vacuna y empezó un programa ambicioso de vacunación masiva contra la viruela, pero ahí mismo llega también la independencia. El Perú inauguró una época de caudillos y de caos, y se abandonó el proyecto de vacunación. La viruela siguió matando, más en los Andes que en la costa, porque en los lugares más alejados de la capital la vacuna no llegaba o llegaba en mal estado.

**Jorge Arroyo:** Cuando los africanos llegaron, porque en realidad fue un encuentro de 3 mundos, la estadística señala que, de cada 7 africanos, 6 morían en el viaje y sólo uno podía llegar con vida a las costas americanas. Y esto no solamente por las condiciones infrahumanas en que viajaban, sino también por cuestiones de salud: un viaje de tres meses, aproximadamente, sin ningún tipo de cuidado y con una pésima alimentación. Bueno, un segundo punto que podemos tratar ahora es la importancia que tuvo



Jorge Lossio (Foto: Fernando Sangama).

la escuela de San Fernando dentro del virreinato. ¿A qué se debe la creación de una institución como esta? ¿Qué impulsó a las autoridades españolas a crear una escuela de medicina en el virreinato?

**Jorge Lossio:** Pensemos en el siglo XVIII: tienes a los habitantes de una ciudad como Lima, que viven expuestos a basurales, que sacan el agua para consumo de las acequias que además son usadas como desagües, que entierra a sus muertos dentro de las iglesias

visitadas por las mismas personas, es decir, un contexto de insalubridad general. En la lógica del virreinato, la salud era un asunto de carácter humanitario, pero también hubo el interés de mantener una abundante población, una población sana, para el comercio, y de este modo garantizar el crecimiento económico e industrial. El problema en aquella época no era tanto la tasa de la natalidad, pues las mujeres podían tener muchos hijos; el problema era que muchos de esos niños morían antes de cumplir el año. De hecho, mucha gente moría por males

respiratorios, estomacales o por la aparición de epidemias como la viruela o el tifus. De allí la expectativa de que el conocimiento médico y la experimentación médica podían resolver estos problemas de salud. Entonces se crea, eventualmente, San Fernando, el cual pasó por distintas etapas de modernización.

**Jorge Arroyo:** Ahora, evidentemente, estas ideas no surgen directamente en España. Esto es producto de la Ilustración. Vale decir, del conocimiento científico trasladado a la medicina.

**Jorge Lossio:** Es cierto. Un contexto de relevancia para la ciencia, la medicina y la salud fue el contexto de la ilustración, en medio de las reformas borbónicas. Fue un proceso complicado que supuso muchos enfrentamientos. Por ejemplo, se creó el Cementerio General de Lima, en 1808, bajo la idea de que enterrar a los muertos en la ciudad estaba generando miasmas que contaminaban y repartían las enfermedades. Esa reforma de construir un cementerio a extramuros de la ciudad, con la dirección del viento empujando hacia fuera, no fue una reforma fácil, pues se creía que uno no llegaba al cielo si no era enterrado dentro de una iglesia. Se tuvo que confrontar la resistencia de muchos párrocos que cobraban por hacer esos entierros dentro de las iglesias. Fue una reforma que tuvo mucho impacto y que le costó al virreinato el enfrentamiento con la población y con un grupo importante de párrocos. Algo similar ocurrió con las vacunas. Cuando llegó la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna al Perú, dirigida por

Xavier de Balmis y Josep Salvany, estos pensaron que iban a ser recibidos con los brazos abiertos; sin embargo, mucha gente simplemente no quiso vacunarse, pues pensaban que todo era una excusa para ser censados y pagar más impuestos. Por ello, las autoridades tuvieron que imponer estas reformas por sobre la voluntad de la población, autoritariamente, lo cual ha sido una característica de nuestra historia.

**Jorge Arroyo:** Cuando dices que el virreinato se preocupa por la población, ¿incluyes también a la república de indios? ¿Dónde enterraban a los campesinos? ¿Dónde quedaba la gran masa poblacional dentro de la política de salud del virreinato?

**Jorge Lossio:** Los entierros dentro de las iglesias tenían un costo. Mientras más cerca al altar, mejor, pero eso costaba más. En cuanto a las vacunas, hubo una campaña masiva, humanitaria, de preocupación por la población. Ello se puede leer en los documentos de la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna...

**Jorge Arroyo:** ¿De qué años estamos hablando aproximadamente?

**Jorge Lossio:** En 1804 llega al Perú, pero la campaña empezó algunos años atrás. En un segundo nivel de análisis, y sin descartar que existió una preocupación humanitaria, hubo también una preocupación económica: se buscaba que menos gente muriera para tener mayor producción. Luego, en un tercer nivel, podemos decir que se quería consolidar el poder

del Estado a través de una campaña de salud, pues en aquella época la presencia estatal no era tan extendida. Hubo un uso político de la salud, pero no fue algo propio del virreinato, pues también ocurrió en el siglo XIX, cuando éramos un país independiente. Ahora, donde se consolidó un programa de vacunación fue en los lugares más cercanos a las ciudades, lo cual evidencia otro de los problemas del Perú: el centralismo de Lima. La preocupación no fue igual en todos los sectores del país.

**Jorge Arroyo:** Llegamos al siglo XIX, siglo de nuestra independencia. Se produce la ruptura con España y nace nuestro Estado (para algunos muerto, para otros semi vivo). Es el tiempo de los caudillos y creo que sería demasiado pedirles eficacia en términos de salud y protección de la población. Entonces, ¿qué es lo que empieza a hacer el Estado peruano post guerra con Chile? Por otro lado, en Europa empieza a surgir la idea de modernidad como sinónimo de higiene, de salud. Una sociedad que no es saludable no puede ser considerada moderna. ¿Cómo se inserta el Perú en todo esto?

**Jorge Lossio:** En el siglo XIX, la teoría que todavía estaba vigente era la teoría miasmática (que señalaba al conjunto de emanaciones fétidas como causa de las enfermedades), pero luego fue desplazada por la teoría microbiana (que propone a los microorganismos como causa de las enfermedades). Entonces, cuidar la limpieza del espacio público o recoger la basura fue una forma de evitar que las epidemias viajen. Ahora,

estas ideas ya estaban en circulación, pero sin la ayuda del microscopio y otras tecnologías era difícil demostrarlas. Inicialmente, hubo rechazo, resistencia, pues gran parte de la población creía que era mentira, pues no podían ver esos microorganismos. Hubo mucho escepticismo, pero el desarrollo de estas teorías llevaron al reforzamiento de la idea de limpieza. Por ejemplo, antes de las operaciones los médicos no se lavaban las manos ni lavaban el instrumental quirúrgico. Ya imaginarás la cantidad de muertes que se producían en los hospitales y las salas de parto. Gracias a las ideas microbianas, la higiene pasó a ser un elemento central. Una de las grandes revoluciones a nivel histórico ha sido algo tan simple como lavarse las manos y eso ha evitado la muerte de millones de personas en salas operatorias a nivel global. La otra revolución importante para la salud en el Perú fue la creación, en 1903, de la dirección de salubridad pública (antecedente del actual Ministerio de Salud). Fue a partir de una epidemia de peste bubónica que afectó a las ciudades de la costa desde 1901, pues hasta fines del siglo XIX no había entre nosotros una agencia nacional de salud para casos de epidemias. Quienes atendían esas emergencias eran los párrocos de las iglesias o la sociedad de beneficencia, desde la perspectiva de que la salud era un tema de filantropía o caridad. Esta situación obligó a pensar que debía ser el Estado el que se encargue de organizar la lucha contra las epidemias.

**Jorge Arroyo:** Llegamos al siglo XX y recién el Estado se pondrá en regla con la creación del

Ministerio de Salud, en 1935, durante el gobierno del general Benavides. ¿Cuál es la preocupación del Estado peruano en el tiempo que va desde la República Aristocrática hasta la creación del Ministerio de Salud?

**Jorge Lossio:** En estas décadas se producen dos conceptos valiosos. El primero está relacionado con la idea de que la salud debía estar centralizada y debía ser un deber del Estado. El otro concepto, que surge en el contexto de la postguerra, de la creación de las Naciones Unidas y de la Organización Mundial de la Salud, es la idea de la salud como un derecho humano. La salud se convierte en un componente importante entre el Estado y la población en estos años: aparece la figura del inspector municipal de higiene y vacunas, se realizan campañas de vacunación y se crea el Ministerio de Salud. Es interesante observar el acercamiento entre el líder (Benavides) y “el pueblo”, el obrero, la clase media. Inicia la construcción de hospitales, de unidades vecinales asignadas al sector obrero (teniendo presente los cuidados de salud), de canchas de fútbol para el deporte y de espacios verdes para la circulación libre del aire. Otro cambio fundamental en el siglo XX fue la mejora en la tasa de mortalidad infantil. Inició un proceso de medicalización del parto, que reemplazó a las parteras o las mujeres de la familia por médicos especializados y obstetras en los hospitales.

**Jorge Arroyo:** De acuerdo con eso, parecería que en el Perú, en las primeras décadas del siglo XX, todo funcionaba bien, siguiendo una

línea correcta. Sin embargo, ¿no había también diferencias sociales (pensemos en un italiano o un francés radicado en el Perú, por ejemplo) en la forma de extender el derecho a la salud? Y en cuanto al oficio de las parteras, ¿está ya en decadencia o en vías de extinción?, pues hoy resulta impensable que alguien, en el ámbito urbano, busque a una partera en lugar de ir a un hospital.

**Jorge Lossio:** En cuanto a las parteras, es cierto lo que dices, y es consecuencia de un discurso médico muy agresivo contra ellas, en el siglo XX, con el objetivo de favorecer la hospitalización del parto. Los médicos, a diferencia de otros actores de la salud (como las parteras, los chamanes, los curanderos, etc.), han tenido mayor cercanía con el Estado y más poder para guiar las reformas de salud. De otro lado, como sugieres, muchas de las enfermedades en el Perú son el resultado de la pobreza y la desigualdad. Por ejemplo, la fiebre amarilla sigue siendo endémica en distintas partes en el Perú a pesar de que ya existe una vacuna contra la fiebre amarilla; lo mismo ocurre con el dengue, que ha regresado con mucha fuerza desde 1990, pero para evitarlo se requieren cuidados básicos como el uso de mosquiteros y acceso decente al agua potable. Así las cosas, hay vínculo claro entre pobreza y salud.

**Jorge Arroyo:** Hablemos del otro Perú: ¿cómo es posible que, en pleno siglo XXI, la anemia siga siendo un flagelo entre los sectores más pobres? El dengue, la malaria, la poliomielitis, hasta hace 20 o 30 años, todavía seguían siendo un azote.

Hoy tenemos un Estado que aparentemente tendría que haber madurado (estamos a puertas del bicentenario). Entonces, ¿qué nos ha pasado?, ¿por qué nos hemos “adormecido”?

**Jorge Lossio:** Yo creo que lo que estás señalando es absolutamente cierto. Marcos Cueto, el famoso historiador de la salud, vincula el retorno de muchas enfermedades que ya no deberían existir, como el dengue, el cólera o la tuberculosis, con las reformas políticas y económicas de la década de 1990. Se trató de un discurso global, no sólo peruano...

**Jorge Arroyo:** El Consenso de Washington fue el que, a cambio de ayuda, impuso algunos lineamientos para sitiar al Estado.

**Jorge Lossio:** Uno de los sectores que retrocedió en ese aspecto fue el de la salud. Cuando se desató la epidemia de cólera, en 1991, lo que hizo el gobierno de Fujimori fue echarle la culpa a las víctimas: “los que se enferman son los que no se lavan las manos o no hierven sus alimentos”, cuando en realidad lo que reflejaba la epidemia era un problema estructural, el problema de acceso al agua y desagüe; pero se les echó la culpa a los ciudadanos. En cuanto a la anemia, sabemos que se resuelve de forma rápida, no hay ninguna ciencia oculta detrás, pero lo que no existe es voluntad. Problemas como el dengue, la fiebre amarilla o la peste bubónica (aunque parezca increíble, la peste sigue existiendo en el Perú), han sido erradicados en casi todo el mundo, pero en nuestro país se siguen presentando casos. Estos no son problemas científicos ni médicos,

son un problema de voluntad del Estado de querer resolverlos.

**Jorge Arroyo:** Entonces, la solución tendría que ser un “Estado en forma”, como exigía Basadre; un Estado que resuelva problemas vitales, como el de acceso al agua, por ejemplo. Hay mucho por hacer, mucho por educar. La emergencia sanitaria mundial que estamos padeciendo hoy no hace sino desnudar todas nuestras falencias, lo cual es bastante lamentable. En otra entrevista que ofreciste a un diario limeño decías que una cuarentena bien aplicada resultaba de mucha utilidad: ¿hemos hecho una buena cuarentena?

**Jorge Lossio:** Como dijimos, es imposible deslindar la salud del contexto social, cultural y económico. En una economía como la peruana, 70% informal, es complicado prolongar tanto una cuarentena, pero creo que el presidente Vizcarra ha hecho lo mejor que pudo con los recursos y las posibilidades de acción de que disponía. He escuchado a gente que nos compara con Corea del Sur o con Chile, pero no tenemos la salud pública de Corea del Sur ni la de Chile, países que han invertido mucho más, y de forma recurrente, en términos de salud.

**Jorge Arroyo:** Quiero darte las gracias, Jorge, y quisiera pedirte un consejo, una enseñanza final, pues la historia, como ciencia, también está para ello.

**Jorge Lossio:** La historia es una rama del conocimiento que está sumamente abandonada, pero que nos puede ayudar a separar los

esfuerzos que han sido útiles y valiosos de las prácticas que no han servido para nada. En una circunstancia de pandemia como la actual, la historia nos enseña que es mejor escuchar a los científicos y no a líderes como Donald Trump o Jair Bolsonaro, que simplemente asumen discursos anti científicos que desestiman la gravedad del virus. Otra cosa que nos enseña la historia, en relación con las pandemias, es que de nada sirven las reacciones de pánico o de escepticismo. Quiero terminar recordando el valor que posee la ciencia de la historia, sobre todo entre nosotros, a puertas del Bicentenario.



---

## *Reseñas*



**Portada Reseñas**

Maria Jimena Suárez Ramos, José Martí. 2020

Dibujo

28.5 x 22 cm.

Sullón, Gleydi. (2016). *Extranjeros integrados: portugueses en la Lima virreinal, 1570-1680*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 303 pp.

ISBN 978-84-00-10130-5.

David Mogrovejo Vidal  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Desde los estudios de María Encarnación Rodríguez Vicente, Enriqueta Villa Vilar, Harry Cross, y muchos más, la imagen de los portugueses en el Perú se había configurado a partir de dos ejes. Por un lado, el portugués como mercader adinerado que habiendo llegado a las Indias españolas, fruto de la unión de coronas (1580-1640), se dedicó al comercio. Este grupo, valiéndose de otros agentes con la misma nacionalidad, configuró una extensa red que operaba en los puertos más importantes en busca de cambiar esclavos por la preciada plata extraída de las minas en el sur. Por otro lado, como judío que celebraba y practicaba su religión de manera oculta, y sus ritos cristianismos eran solo fachadas que revestían su verdadera fe y le evitaban repercusiones sociales y legales. Así, se construyó en la historiografía la imagen de un grupo endogámico, con poca interacción con otros sectores de la socie-

dad y que se mantenía al margen de la vida dentro de las sociedades hispanoamericanas. Sucesos como la llamada “gran complicidad de 1635” y todo el legado documental producido durante estos procesos no hicieron más que fortalecer esta imagen del portugués mercader y judaizante. Este último libro de Gleydi Sullón reabre mucho de los debates surgidos a partir de esta temática para dar respuestas muy convincentes a varias interrogantes sobre el devenir social de este grupo.

El libro presenta innovaciones desde este sector desde la elección de sus fuentes. En la búsqueda por construir una imagen más precisa de los portugueses en el virreinato del Perú, la autora hace uso de los protocolos notariales como principal fuente para su investigación. Para ella, dichas fuentes no se encuentran “contaminadas” con todos los prejuicios y sesgos propios de un docu-

mento inquisitorial. Además, argumenta que las escrituras notariales nos dan luz sobre el quehacer cotidiano y la vida diaria de estas personas, más allá de su desenvolvimiento en un juzgado, lo cual representa un evento infrecuente e inusual. Haciendo uso de estos documentos, es posible identificar y rastrear los vínculos establecidos por un sujeto, y tener un mejor atisbo de lo que debió haber sido la vida para un portugués en Lima durante el siglo XVII. Este enfoque inscribe a este libro dentro de una corriente de investigaciones recientes que favorecen a las redes y los vínculos como ejes explicativos de la formación de grupos e intereses en las sociedades del Antiguo Régimen. Para estas investigaciones, el clásico uso de las categorías -étnicas, profesionales, estamentales, entre otras- no sólo no otorga respuestas satisfactorias para explicar sociabilidad, sino que esconden estas dinámicas a partir la presunción de que las calidades legales y ocupacionales eran preferidas por los sujetos para decidir con quienes establecían relaciones. Un presupuesto más predicado que probado.

El libro consta de cuatro capítulos organizados temáticamente. En el capítulo uno, la autora aborda la cuestión legal de los portugueses en América y las características migratorias del bloque estudiado. Formalmente el ingreso de los extranjeros estaba prohibido en las Indias españolas. Pese a esto, durante el periodo de la unión de Coronas y especialmente en las primeras décadas del siglo XVII, es posible observar un incremento en la llegada de lusos al Virreinato del Perú. Casi el 70% de toda la

muestra estudiada arribó entre los años de 1600 y 1640. Adicionalmente, la naturaleza cambiante y porosa de categorías como “extranjero”, “vecindad” y “naturaleza” otorgó espacios para que estos puedan asentarse y realizar una vida con relativa normalidad. Por otro lado, se resalta el carácter espontáneo de este flujo migratorio. En muchos casos, su llegada al Perú no se debió a la pertenencia de una red de familiares ya asentados, sino que el proceso de construcción de esta sería posterior. Una idea sumamente interesante, ya que la historiografía usualmente plantea que la existencia de estas redes de migrantes se debe a estrategias preconcebidas de expansión donde cada una gira alrededor de un negocio familiar, una característica quizá de algunas compañías mercantiles, pero parecería estar lejos de extrapolarse para el conjunto de migrantes, incluso aquellos dedicados al comercio.

El capítulo dos nos presenta la imagen de un colectivo luso que socializa con todos los sectores de la sociedad colonial peruana. Muy acertada la elaboración de un plano de la ciudad de Lima con las zonas de residencia de los portugueses. A partir de ella se observa claramente que no existió un barrio o zona preferida por este sector, lo cual los “obligaría” a entrar en contacto con otros grupos. Este tipo de acercamientos resaltan la importancia del espacio público para estudiar temáticas como la integración, y más aún en las sociedades del Antiguo Régimen, donde la proximidad física era el punto de partida para el establecimiento de varios tipos de relaciones. De igual manera, los principales espacios de


socialización a los que pertenecieron no fueron exclusivos de migrantes portugueses. No se buscó la formación de cofradías u hospitales “nacionales”; todo lo contrario, se acoplaron a los ya existentes y que englobaban a personas procedentes de diferente procedencia. Todo esto facilitó su integración expresada en la cantidad de vínculos encontrados por la autora con otros sectores y castas.

El tercer capítulo analiza la profesión y el patrimonio del colectivo luso en el Perú. El comercio parece haber sido la profesión de preferencia de muchos de estos personajes (45.65%), seguido por los marineros y artesanos. La labor comercial giró principalmente alrededor de tres bienes: los esclavos, el vino y los textiles. Interesante la relación entre el nivel de arraigo y los productos a comercializar que señala la autora. El vino era usualmente comercializado por portugueses ya casados con familias establecidas, mientras que los textiles por jóvenes solteros. Esta relación deja muchas preguntas abiertas que hubiese sido interesante explorar de la mano de otras variables como los problemas surgidos en torno a la comercialización del vino producido en la primera mitad del siglo XVII, que generó pugnas entre la Corona y varios grupos de mercaderes, o la procedencia social de los principales socios comerciales, de manera que se pueda observar si las redes construidas por este colectivo giraron en torno a algún grupo de poder específico. El capítulo concluye que las grandes fortunas entre los portugueses fueron escasas y lo que primó

fue el pequeño y mediano comerciante. No se observa una especialización en torno a la venta de esclavos. En la mayoría de los casos, la venta de estas personas se dio en complementariedad con otros negocios. Por ello, en el caso de los portugueses, como en los demás mercaderes de la época, la diversificación parece haber sido el camino más seguro a las ganancias.

Por último, el capítulo cuarto se aproxima al tema de la identidad y las costumbres religiosas de los portugueses. En este se propone que, pese a establecer relaciones con diversos grupos de la sociedad colonial peruana, los portugueses mantuvieron cierto apego a su identidad. Si bien el nivel de integración de estos migrantes fue alto, el vínculo con sus connacionales en Lima y con familiares en Portugal no se rompió, por el contrario, son comunes de encontrar en la documentación. La presencia de objetos vinculados a su país de origen sería evidencia para la autora que el vínculo emocional con su lugar de origen nunca dejó de existir. De esta forma, el estudio de Sullón nos sugiere que dichas identidades no fueron excluyentes y que de ninguna manera se convirtieron en un obstáculo para su integración. Esto, a su vez, nos lleva a pensar nuevas cuestiones acerca de las identidades: ¿fueron asumidas y exteriorizadas por estos sujetos de manera pública? ¿Qué estrategias llevaron a cabo para evitar potenciales ataques?

La inclusión de estos cuatro ejes temáticos es un mérito del libro, pues permite aproximarse

al estudio de este colectivo desde varias aristas y sin caer en determinismos de ningún tipo. Así, se observa factores como los negocios, la identidad y los vínculos como esferas que se complementan y dialogan. El resultado es una imagen más ecléctica de los sujetos que a partir de diversas estrategias se insertaron con mucho éxito en la sociedad colonial. Nos hubiese gustado ver una reflexión mayor en torno al uso de la categoría “integración” que apunte a comprender bajo qué términos puede ser utilizada. ¿Es posible observar algún sector que logró un mayor éxito o la presencia de algún atributo que facilitase este proceso para ciertos sectores? ¿Existieron casos de integraciones fallidas? Y si es así ¿a qué se debió? ¿cómo delimitar la diferencia entre un sujeto integrado y uno que no lo está si se tiene en cuenta que se pueden encontrar diversos tipos de vínculos en varios niveles? En suma, este libro de Gleydi Sullón es un avance enorme en la historia social de la colonia que rompe con muchos mitos sobre el colectivo luso y plantea formas interesantes de aproximarse al estudio de la sociabilización e interacción y además es una invitación a realizar aproximaciones similares a otros sectores. 

Masferrer, Cristina. (2013). *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 352 pp.

ISBN 978-607-484-446-7.

**Angy Chambilla Cuya**

**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

El 23 de febrero de 1781, doña María Irene de Eguilar, viuda de don Gregorio de Maturana, le vendió a doña María Teresa de Zepeda y Castamira un mulatillo achinado llamado Juan de la Rosa de 3 años y 4 meses. Al mismo tiempo, decidió venderle una chinita nombrada Narcisa de 1 año y 3 meses con una enfermedad que lleva de nombre chimillas: ambos al monto de 150 pesos. Antes de finalizar la compra, la vendedora resalta que Gregoria, madre de los infantes, fue vendida el día de ayer<sup>1</sup>. 25 años antes, un 15 de diciembre, don Matías de la Vega en representación de Mateo Izaguirre le vende a don Vicente de Iturriaga un negrito bozal sin bautizar y de casta carabalí al precio de 480

pesos libres<sup>2</sup>. En nuestra historia, los infantes han estado presentes en múltiples escenarios: en actividades económicas, en coyunturas políticas o en espacios públicos o privados. Sin embargo, resulta preocupante encontrar pocos trabajos que traten al respecto. Aún más, si se trata de sujetos históricamente deshumanizados e invisibilizados como los esclavos y esclavas.

En estos últimos años se han desarrollado investigaciones sobre la presencia de los esclavos de origen africano en diferentes aspectos de la vida cotidiana colonial. En México, por ejemplo, el Instituto Nacional de Antropología e Historia ha puesto en marcha la Colección Africanía. Esta colección comprende publicaciones de materia histórica y antropológica sobre los afrodescendientes. El volumen número ocho

<sup>1</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Protocolos Notariales, Joseph de Aizcorbe, prot. 21, fx. 792v.

<sup>2</sup> AGN, Protocolos Notariales, Joseph de Aizcorbe, prot. 8, fx. 227r – 227v.

corresponde a la tesis de licenciatura que Cristina Masferrer León sustentó en el 2009 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; la misma que la llevó a ganar al año siguiente el premio “Francisco Javier Clavijero” del INAH a la mejor tesis de licenciatura de Etnohistoria. Fue en el 2013 donde su tesis sería publicada bajo el sello de la misma institución con el nombre de *Mulekes, negritas y mulatillos*.

El libro contiene dos aspectos resaltantes. Primero, busca abordar las experiencias de los niños esclavos de origen africano desde un enfoque etnohistórico; la antropología es aplicada para explicar los resultados arrojados por la investigación histórica. Además, incorpora un diálogo interdisciplinario entre varias perspectivas historiográficas como los *Annales*, la historia cultural y la historia de la vida cotidiana. Por último, el trabajo es el resultado de reconciliar exitosamente el análisis cualitativo con el cuantitativo: con el empleo de la estadística, la autora pudo procesar más de cuatro mil actas bautismales de niños esclavizados y libres, permitiendo acercarse con mayor precisión a los vínculos familiares y sociales en México del siglo XVII.

Buscaré analizar con más detalle los dos últimos capítulos del libro porque se enfocan principalmente en las experiencias de niños esclavizados, en sus capacidades de resiliencia ante la esclavitud o en sus vínculos familiares y sociales en la sociedad novohispana. Al interrogarse sobre cómo se entendía la niñez en la


colonia y cómo los africanos y afrodescendientes la experimentaban, la autora centra un fuerte interés en emplear las actas bautismales. Esto se debe a que el bautismo era el sacramento más importante de la religión católica y fue el evento central donde los familiares del infante y los amos participaron y coincidieron.

De esta forma, el concepto y concepción de la infancia en la colonia estaría fuertemente marcada por el contexto histórico, cultural y social. En palabras de Cristina, la niñez sería diferente en cada grupo social, pero en el caso de los africanos y afrodescendientes, el precio de los niños estuvo ligado a la edad pues dependía de las actividades que estos pudieran realizar (p. 202). Esta afirmación parte obviamente de la relación entre los esclavos y amos. Sin embargo, ¿qué sucedió con los vínculos familiares y sociales que escaparon de esta relación?

El tema de la familia en la esclavitud le supuso a la autora un problema conceptual, pues este debía contemplar las dinámicas y particularidades de la población esclavizada y libre. En ese sentido, el reiterar la figura de la familia como el equivalente a la cohabitación o coresidencia limitaba no solo identificar los vínculos que se tejen dentro de la esclavitud, sino también aquellos vínculos originados a partir de las uniones ilegítimas. Debido a ello, la autora aborda a las familias de esclavos como vínculos parentales en sí.

El que los niños esclavizados se encontraran laboralmente sometidos por los amos, no significó el rompimiento del vínculo con sus

parientes: padres, madres, padrinos, madrinas. Aunque no siempre se hallaba los familiares más cercanos al momento del bautismo del infante, la ausencia y presencia de los progenitores reflejaba la tendencia a que estos se encontraban esclavizados. En las oportunidades donde los padres y madres estaban amparados bajo una unión legítima o ilegítima, demostraba que las relaciones familiares se formaban o mantenían a pesar del yugo de la esclavitud. Mientras que, por otro lado, el compadrazgo significó el vínculo más frecuente en la vida de los esclavizados adultos y niños, pues entrecruzaba la relación entre sujetos de diferentes castas y calidades.

De esta manera, Muleke, negritas y mulatillos salda una notable deuda historiográfica sobre la historia de los niños y niñas afrodescendientes que participaron e integraron la sociedad mexicana. Finalmente, no queda más que replicar las inquietudes de Cristina Masferrer en otras tradiciones historiográficas a nivel latinoamericano, pues la infancia aún sigue siendo un tema vagamente discutido. 

Carey, Mark. (2014). *Glaciares, cambio climático y desastres naturales. Ciencia y sociedad en el Perú*. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 343 pp.

ISBN: 978-9972-623-88-2

**José Salazar Tantalean**

**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

El Instituto Francés de Estudios Andinos, junto con el Instituto de Estudios Peruanos, publican la versión traducida por Jorge Bayona del libro realizado por el historiador Mark Carey, el cual fue publicado por la Oxford University Press en el 2010, bajo el título *In the Shadow of Melting Glaciers: Climatic Change and Andean Society*, trabajo que llevó al autor a ganar ese mismo el premio a mejor libro de historia ambiental latinoamericana.

El libro está estructurado de la siguiente manera: consta del prólogo a la edición en español, una introducción, siete capítulos y, por último, las conclusiones. En cada capítulo, el lector podrá encontrarse con temas y problemas como la reconstrucción de una historia ambiental de la Cordillera Blanca, el Callejón de Huaylas y el valle del río Santa; las amenazas y desastres asociados al cambio climático reflejado en el retroceso y

derretimiento de los glaciares; las políticas de prevención de desastres llevadas a cabo por gobiernos autoritarios y democráticos durante la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del siglo XXI a través de los científicos e ingenieros de la época; y la participación de los habitantes urbanos y rurales en la construcción social de la vulnerabilidad.

Las amenazas naturales a las que está expuesto el Perú y sus habitantes no sólo están asociadas con terremotos, inundaciones, Fenómeno El Niño, erupciones volcánicas o Huaycos. Durante el siglo XIX y el siglo XX –el fin de la Pequeña Edad de Hielo, la cual significó un retroceso y disminución de los glaciares debido al proceso de calentamiento global– significó el surgimiento de un nuevo tipo de amenazas en nuestro territorio: los aluviones y avalanchas provocados por el desborde de lagunas glaciares y el

desprendimiento de hielo glaciar. Carey aborda de manera fenomenal este tema, el cual, según él, no solo se remonta al primer desastre ocurrido en Huaraz en 1941, sino que tiene precedentes en el siglo XVIII y XIX, siglos en los cuales también hubo este tipo de desastres.

Antes de realizar un resumen de cada capítulo, rescatando los principales aportes y conclusiones del libro, es importante realizar un hincapié en tres puntos: el primero de ellos es un concepto trabajado y desarrollado por Carey, la economía del desastre. En varios capítulos asocia este concepto dentro del proceso histórico que investiga. Para él, la economía del desastre

se refiere al uso de la catástrofe para promover y fortalecer una serie de intereses vinculados al desarrollo económico; este desarrollo puede darse como consecuencia tanto de los desastres como de los programas de prevención y pueden ser de propiedad de particulares o del Estado, planificados o no intencionados, neoliberales o de otro tipo (38)

El segundo punto está vinculado al modo cómo fueron planeados los programas de prevención de desastres en zonas vulnerables a estas nuevas amenazas. Estos programas, influenciados por una idea de desarrollo económico a través del uso de los glaciares y la naturaleza como un recurso que puede generar proyectos hidroeléctricos, dotación de agua para los cultivos y el desarrollo del turismo, surgieron desde uno de los más fuertes desastres en la historia de Huaraz: el

aluvión de diciembre de 1941, el cual destruyó uno de los distritos más pudientes del departamento.

El tercer punto alude al rescate de varias investigaciones sobre desastres que muestran a las poblaciones como actores pasivos en la construcción histórica de la vulnerabilidad. El autor demuestra, en este caso específico, que los pobladores de Huaraz se opusieron a dos planes importantes en la prevención de desastres: la prohibición de la reconstrucción de los pueblos en zonas de peligro y el reforzamiento de las zonas ribereñas mediante la construcción de muros de contención. Estos tres puntos, brevemente aquí descritos, son desarrollados en los siete capítulos que contiene el libro.

El capítulo I, “El deshielo destruye una ciudad: Huaraz 1941”, inicia con la descripción detallada del desastre significativo en el departamento de Huaraz, el aluvión ocurrido el 13 de diciembre de 1941. Este desastre llama la atención de autoridades y científicos peruanos, los cuales comienzan una ardua investigación de las razones de dicho desastre, llegando a la conclusión de que el proceso de deglaciación traía como consecuencia el desarrollo de lagunas glaciares situadas en la zona elevada de Huaraz. La muerte de 5000 personas y la destrucción del distrito Centenario – distrito más importante de Huaraz – llevó al Estado a realizar programas de prevención consistentes en el drenaje de las lagunas glaciares catalogadas como peligrosas; la prohibición de reconstrucción urbana en zona de planicie pluviales y la construcción de muros

en Huaraz para encausar el río Quilcay. Las dos últimas medidas fueron rechazadas por la población por razones que el autor desarrolla en los siguientes capítulos.

“Desorden georracial bajo las lagunas encantadas” es el título del capítulo II, en el cual detalla las explicaciones que los pobladores, tanto de zonas urbanas como rurales, comienzan a dar sobre las razones del desastre. Aquí el autor hace hincapié en el hecho de que el desastre derrumbó símbolos de posición social, riqueza y estatus. Después del desastre todos eran iguales. Ricos o pobres, todos solicitaban ayuda y comida. “El desastre expone a los sobrevivientes ricos a la misma vulnerabilidad y precarias condiciones que los pobres” (p. 91). Ante esta situación, las familias más importantes creían que reconstruir Huaraz implicaba retomar la autoridad urbana sobre lo rural, diferenciando las condiciones sociales.

El tercer capítulo, “La ingeniería andina y la nacionalización del desastre”, se centra en un segundo desastre ocurrido en Huaraz. El 20 de octubre de 1950, otro aluvión destruyó la infraestructura ferroviaria y la -aún no terminada- Central Hidroeléctrica Cañón del Pato. Lo resaltante de este capítulo es que el autor nos muestra cómo a partir de este desastre, el presidente Manuel Odría crea, en 1951, la Comisión de Control de Laguna de la Cordillera Blanca. Por primera vez una agencia estatal se dedicará a la investigación y prevención de desastres en la zona del valle del río Santa, motivado no sólo por la vulnerabilidad de las poblaciones, sino más bien

por razones políticas y económicas: una buena gestión del desastre le daría mayor aceptación popular y a su vez evitaría que estas amenazas no atenten el desarrollo económico del país. Desde aquel momento se realizaron una serie de investigaciones en torno a los glaciares y las lagunas generadas por el derretimiento de estos. Dentro de los objetivos de la comisión creada por Odría estaba el de inventariar las lagunas, identificar dónde se encuentran, desarrollar sistemas de clasificación determinando cuáles eran peligrosas y elaborar planes de ingeniería para drenar y contener las lagunas glaciares.


En el capítulo IV, “Deglaciación y catástrofes andinas: retos y oportunidades hidroeléctricas”, el autor desarrolla el término “economía del desastre” mostrando cómo a partir de la creación de la Comisión de Control de Lagunas, se empiezan a fusionar la prevención de desastre y el desarrollo económico. La investigación en torno a las lagunas glaciares abrió una amplia gama de posibilidades tanto para el desarrollo de proyectos hidroeléctricos, proyectos de mejora en los sistemas de irrigación y el aumento del turismo. También muestra el debate existente entre aquellos que veían de mala manera el drenaje de las lagunas - ya que consideraban al agua como un recurso para el desarrollo económico - con aquellos que insistían en estos trabajos como la mejor manera de proteger tanto a los habitantes como la infraestructura estatal, “las autoridades estatales y los promotores del desarrollo hídrico lucharon por el control del agua” (p.157).

Respecto a la vulnerabilidad, un aporte importante de Mark Carey en el libro es mostrar que las poblaciones no siempre son actores pasivos en la construcción social de la vulnerabilidad. Muchos de ellos dependen de sus actos como de sus decisiones. En este sentido, el capítulo V, denominado “En busca del peligro: definiendo y defendiendo las zonas de peligro”, explica que los pobladores de Huaraz se opusieron en varias oportunidades a uno de los principales programas de prevención: la política de las zonas de peligro. Se intentó prohibir que los pobladores reconstruyan en zonas aluviónicas, idea que se venía proponiendo desde el primer aluvión ocurrido en 1941. Luego, en el terremoto de 1970 – el cual produjo una avalancha y sepultó la ciudad de Yungay – el presidente Juan Velazco Alvarado intentó llevar a cabo esta política introduciendo a su vez sus propios planes reformistas. Como en otras ocasiones, muchos pobladores se opusieron y esta política fracasó, tal es el caso que hasta en la actualidad observamos casas construidas en zonas ribereñas y zonas aluviónicas.

El capítulo VI, “La narrativa de la desaparición de las torres de agua”, explica el proceso de cómo se construyó el discurso científico donde se situaba a los glaciares como fuentes de agua en proceso de desaparición. Esta ciencia generada, ayudó a la cuantificación de los recursos con fines del desarrollo económico. A partir de la década de 1980, los científicos no sólo se preocupaban por la mitigación de desastres, sino también por el desarrollo de reservorios de

agua, utilizando las lagunas como reservas de este recurso. Al controlar las lagunas, también se controlaba el agua y el flujo de éstas sobre el río Santa lo cual ayudaba a un incremento de la producción hidroeléctrica.

El último capítulo, “El riesgo de los glaciares neoliberales”, explica el proceso de las reformas neoliberales que se llevaron a cabo durante el gobierno de Alberto Fujimori y cómo éstas reformas influyeron negativamente en la investigación de los glaciares y los riesgos a los que estaban expuestas las poblaciones aledañas. Con la privatización de la Central Hidroeléctrica del Cañón del Pato y el cierre de la Unidad de Glaciología y Recursos Hídricos de la Corporación del Santa, redujeron los programas de prevención de desastres en la Cordillera Blanca. Tal como señala el autor, la prevención se redujo, pero las amenazas aumentaron. La privatización de esta empresa significó un aumento del control de las lagunas de la mirada económica sobre éstas. Poco importaba para la empresa privada salvaguardar las poblaciones que se veían afectadas no solo por los aluviones y por las avalanchas, sino también por la reducción de estas fuentes de agua.

El libro nos muestra que, frente a la naturaleza –impredecible e indomable– somos todavía pequeños. Tanto en la actualidad como en épocas anteriores sufrimos las consecuencias de nuestras decisiones y de las decisiones políticas de nuestros gobernantes. 

Kogan, Liuba. (2014). *Profesionales afroperuan@s en Lima: un drama anunciado*. Lima: Universidad del Pacífico, 168 pp.

ISBN: 978-9972-57-313-2

**Andrea Claudia Arroyo Pachas**

**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

El Perú es reconocido por ser un país que posee una gran diversidad cultural y lingüística, ello por la presencia de diversos grupos étnicos que cuentan con sus respectivas costumbres, tradiciones, modos de vida, cosmovisión, así como una gran variedad de lenguas (siendo en la región amazónica donde se concentra la mayor variedad de estas<sup>1</sup>). Somos un país de *todas las sangres*, como fuera el título de la reconocida novela de José María Arguedas. Sin embargo, históricamente son las poblaciones indígenas y afroperuanas, las que han sufrido la discriminación y exclusión social.

De manera mucho más acentuada, esta discriminación y exclusión social se ha evidenciado en la población afroperuana, la cual, a pesar de que

hoy en día vivimos en un contexto en el que se promueve y aboga por el respeto de los derechos humanos, la inclusión, la diversidad y el género sufre de un racismo y discriminación estructural, como parte de la herencia colonial de la esclavitud, y se manifiesta en sus interacciones cotidianas, tal como lo revela Liuba Kogan en su estudio titulado *Profesionales afroperuan@s en Lima: un drama anunciado*.

Es preciso señalar que el estudio efectuado por Liuba Kogan presenta dos investigaciones que tienen como punto en común el de la profesionalización de la población afroperuana, específicamente en el contexto de Lima. Ambos casos están basados en una metodología cualitativa, a partir de la realización de entrevistas y el uso de técnicas particulares (proyectivas, bola de nieve); por un lado, Kogan nos presenta la investigación desde el punto de vista de

<sup>1</sup>De acuerdo al Ministerio de Cultura del Perú, en la Amazonía Peruana se han identificado 44 lenguas indígenas u originarias (Consultado en <https://bdpi.cultura.gob.pe/lenguas> el 13 de mayo de 2020).

quienes contratan: grandes y medianas empresas, así como de los *headhunters* en la contratación de profesionales afroperuan@s; y, por otro lado, la investigación que estudia las trayectorias de vida de los y las profesionales afroperuan@s en Lima, sobre la base de sus opiniones y reflexiones en torno a las dificultades con las que se enfrentaron en su camino hacia la profesionalización, primero a través de los estudios para luego obtener un empleo.


Con relación a la investigación desde el punto de vista de quienes contratan, titulada *Representaciones sobre afrodescendientes desde la perspectiva de reclutadores de profesionales en el mercado laboral limeño*, Kogan advierte que, a pesar que dentro de los discursos de las grandes y medianas empresas, y así como de los *headhunters*, además de ser un tema incómodo y del que evitan hablar, la discriminación no es concebida dentro de sus prácticas laborales empresariales internas, porque todos los profesionales tendrían las mismas oportunidades en la obtención de un empleo. Sin embargo los resultados de dicha investigación revelan que en la práctica, específicamente en cuanto a la contratación de profesionales, un criterio para su elección final, al margen de que los/as postulantes cuenten capacidades, logros académicos y laborales similares, es el color de la piel (además de clase social, género, edad). Los reclutadores prefieren principalmente la elección de profesionales blancos, seguidos por profesionales asiáticos o mestizos, y en última instancia, afroperuan@s. Ello debido a que relacionan a los profesionales blancos con

mejores capacidades, mayor confianza y hasta un “mejor roce social”, aspectos contrarios a los estereotipos que presentan los/as afroperuan@s: pocas capacidades, no inspiran confianza y no cuentan con “roce social”. Igualmente, los reclutadores entrevistados en general no identificaron con exactitud a quien se considera “afroperuano”. Como señala Kogan (2014) sobre los empresas reclutadoras: “muchas utilizaron expresiones como ‘moreno’, ‘morocho’, ‘zambo’, ‘oscuro’, entre otras, pero casi nunca el término ‘afroperuano’” (pág. 29). Otro punto importante a resaltar es que, de acuerdo a Kogan, en las nuevas empresas los reclutadores están valorando el talento sobre las características fenotípicas.

Respecto a la investigación, desde el punto de vista de los/as profesionales afroperuan@s *Traectorias profesionales de afroperuan@s limeños: “nos cuesta el triple”*. Kogan explora las narrativas y percepciones de 28 profesionales afroperuan@s (comunicador/a, sociólogo/a, médico/a, filósofo/a, entre otros), que distaban mucho del estereotipo comúnmente asociado a los ámbitos en los que destacan principalmente los afroperuan@s: el arte, el deporte o a la culinaria. Entre otros aspectos, un punto a destacar es que, en la población afroperuana entrevistada no hay un sentido claro respecto a su identidad (no reconociendo en muchos casos sus lazos históricos con África), y ello encuentra su explicación en la herencia histórico-social de la época colonial y, además, porque en la Constitución Política del Perú, el eje racial organizador fue el

del indio/mestizo/blanco (Sue y Golas-Boza, 2009, citado en Kogan, 2014, pág. 15), quedando excluida la población afroperuana. Es así que, ante la ausencia de referentes dentro de la población afroperuana, un grupo de los entrevistados/as, de acuerdo a Kogan, construyen un sentido de identidad tardía, por lo general entre las edades de 15 y 17 años. Kogan también identifica dentro de los entrevistados/as aquellos que contaban con referentes afroperuan@s, dada su cercanía familiar a los movimientos negros; igualmente, identifica un tercer grupo que logró consolidarse dentro de la clase media y por lo tanto sus hijos/as tuvieron la posibilidad de asistir a colegios, así como a universidades. Así, a partir de las diferentes realidades de los entrevistados, Kogan nos presenta el difícil camino que enfrenta un afroperuan@ hacia su profesionalización “para ser alguien en la vida”, debido a la recurrente discriminación (o en términos bourdieuanos, “violencia simbólica”), desde espacios como la escuela (lugar en donde no se reivindica el aporte histórico afroperuano), la universidad (donde no encontraron un sentido de pertenencia) y el lugar de trabajo (donde al parecer hay trabajos específicos para un afroperuan@, sin considerar sus capacidades reales).

Por lo señalado, el libro de Kogan resulta un gran aporte a la comprensión y reflexión de las vicisitudes que enfrenta la población afroperuana en su camino a la inserción laboral, en vista de que no existen muchos estudios al respecto. Si bien los estudios tomaron lugar en Lima, queda el reto de explorar cómo es la situación de esta

población en otras regiones del Perú, tanto en el aspecto laboral, como en el de la educación superior. Tal y como señalaba la autora, no fue fácil armar una base de datos de profesionales afroperuan@s, y ello evidencia que la variable étnica no es tomada en cuenta en muchas empresas, y probablemente tampoco en las instituciones públicas. En ese sentido, si bien se cuenta con una Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural (Aprobada mediante Decreto Supremo N° 0032015-MC de fecha 28 de octubre de 2015.), la cual tiene por objetivo general “orientar, articular y establecer los mecanismos de acción del Estado para garantizar el ejercicio de los derechos de la población culturalmente diversa del país, particularmente de los pueblos indígenas y la población afroperuana...” (Ministerio de Cultura, 2015, pág. 12), se hace necesario el diseño e implementación de políticas públicas particulares que respondan a las necesidades específicas de la población en general, y en particular de la población afroperuana, considerando los problemas estructurales y en la práctica cotidiana, que enfrenta. 

Whipple, Pablo. (2013). *La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano. Jerarquías sociales, prensa y sistema judicial durante el siglo XIX*. Lima: IEP; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile; Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, 220 pp.

ISBN: 978-9972-51-427-2

**Isabel Quispe Tacuse**

**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

“La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano. Jerarquías sociales, prensa y sistema judicial durante el siglo XIX”, es un libro del historiador chileno Pablo Whipple (2013) producto de su tesis doctoral presentada en el 2007 a la Universidad de California, Davis (UCD). Sus investigaciones se centran en el estudio de la cultura legal peruana a inicios de la República y los procesos de construcción identitaria en Chile en la primera mitad del siglo XIX.

La presente publicación ha sido producto de un replanteamiento imprevisto al llegar a la ciudad de Lima en búsqueda de fuentes. Originalmente, el autor iba a estudiar la cultura de la élite peruana analizando las causas civiles en las que éstos

estaban involucrados, pero el traslado de parte de la colección del Archivo General de la Nación al local del correo, imposibilitó ello, obligándolo a reconsiderar sus fuentes documentales. El estudio intensivo de la prensa, como data principal, le mostró la existencia de una narrativa que la élite construía cotidianamente en los periódicos de la época.

Este libro es básico y fundamental para cualquier interesado en un estudio minucioso de la historia sociocultural de Lima. En ella, se analiza la posición de resistencia de la élite limeña ante los planes de reordenamiento social por parte del nuevo Estado republicano y de eliminación de privilegios que poseía la “gente decente”. Su objetivo princi-


pal es contribuir al entendimiento del proceso de formación del Estado peruano durante la primera mitad XIX por medio del estudio de la resistencia de este grupo social. El trabajo cuenta con siete capítulos y aborda tres ámbitos: opinión pública, justicia civil y control social.

Para Whipple, el término “decencia” se usó como una categoría de diferenciación racial, sociocultural y moral entre la élite limeña y la población distinta a ellos. Respecto al origen de dicho uso, el autor explica que durante la Colonia los descendientes de los conquistadores empezaron a utilizar esta distinción para consolidar su poder y estatus sobre los “otros”. Las reformas borbónicas y la llegada de la independencia intentaron atacar esta dinámica por medio de la incorporación de una nueva decencia, ilustrada y republicana, respectivamente, pero provocaron una resistencia en la élite.

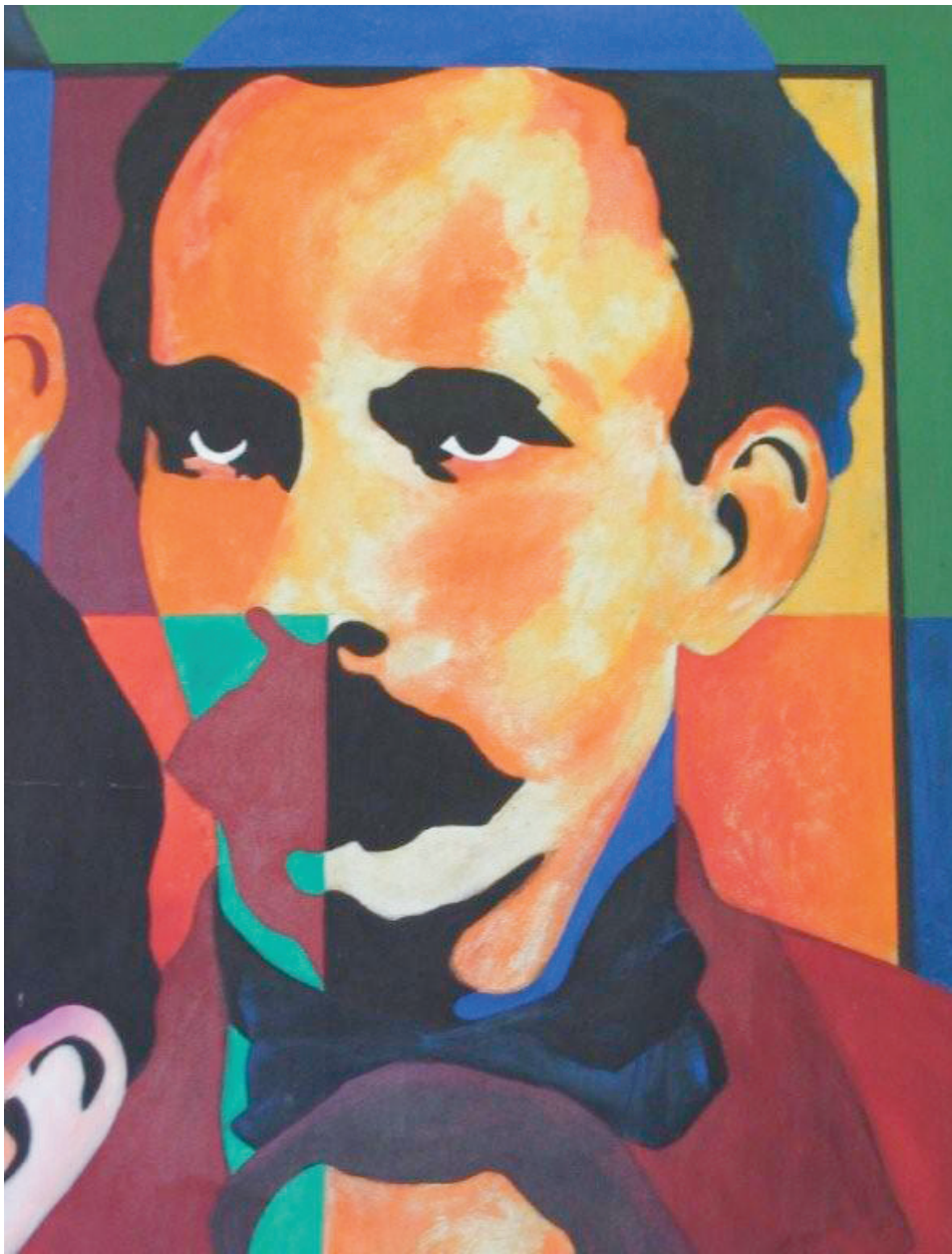
Esa resistencia se manifestó en distintas acciones, como la desobediencia al accionar de la policía contra las apuestas (no aceptaban, o les era ofensivo que éstos individuos, en cumplimiento del reglamento policial, cuestionen su superioridad moral, sus actividades lúdicas y comerciales, ya que ellos eran de condición social subordinada); los “remitidos” en la prensa, donde la denuncia de conflictos privados era expuesta de forma infamante (gran parte de la élite terminó entrando en ese juego, ya sea para defender su honor o desacreditar a otros, lo cual terminó como una herramienta clave para desfavorecer al otro en la arena pública); en la “cultura del pleito” y “los pleiteros”,

donde los integrantes de la aristocracia usaban mecanismos de presión ante las autoridades para revocar medidas o conseguir ventajas y sentencias favorables; y, por último, en el uso generalizado de la “chicana”, una forma de sistema judicial formal que daba cabida a interpretaciones de la ley que los favorecían y que convivía de forma paralela con la ley.

Es así que para Whipple, la élite supo hacer frente a los nuevos ideales ilustrados que se pretendía instalar en la República, ya que representaban una amenaza a su condición privilegiada de gente “decente” y sus prerrogativas heredadas desde la época colonial. Buscaron la forma de redefinir la decencia como una categoría cultural y moral definida desde arriba, la cual se transformaba en un código de conducta a ser imitado por los otros sectores sociales, quienes buscaban reconocimiento y ser integrados socialmente.

El autor estima que el análisis de la decencia permite ver las relaciones contradictorias que existieron entre las autoridades republicanas y las élites desde la perspectiva de la cultura política. Si bien, el estudio está enmarcado en la primera mitad del siglo XIX, considero que el tema podría replicarse para distintos marcos temporales. El planteamiento del problema, el uso de las fuentes periodísticas, el giro temático y la redacción hace que la obra sea interesante y ligera a primera lectura y que sea catalogado de ejemplo de cómo escribir un libro para el público en general y no solo para la academia. 

*Repositorio*



**Portada Repositorio**  
Raúl Martínez, Martí, 1971.  
Tinta sobre cartulina  
72 x 50 cm

## Centro de Estudios Martianos

---

El **Centro de Estudios Martianos** (CEM) es la única institución científica y académica de Cuba dedicada íntegramente al pensamiento y la obra de José Martí. Auspicia investigaciones, conferencias, talleres, cursos de pregrado, postgrado y coloquios nacionales e internacionales, además de rescatar y conservar el patrimonio documental del Apóstol, así como promover publicaciones de y sobre su legado.

Constituido el 19 de mayo de 1977 por disposición del Comité Ejecutivo del Consejo de Ministros, el CEM es la primera institución que funda el Ministerio de Cultura ante la necesidad de estudiar la vida y trascendencia del más universal de los cubanos.

El 3 de febrero de 1982, su sede se traslada de la Biblioteca Nacional a la casona colonial que fue donada por María Teresa Bances, viuda del Mayor General José Francisco Martí, hijo del Héroe cubano, quien la habitó desde su matrimonio, en 1916, hasta su muerte en 1945. Conserva el ambiente y los valores patrimoniales de esa época, y la biblioteca personal de José Francisco, el *Ismaelillo*. Sus salas y oficinas transpiran el arte cubano a través de las obras de Roberto Diago Querol, Nelson Domínguez, Flora Fong, Armando García Menocal, Ernesto García Peña, Raúl Martínez, René Portocarrero,

Mariano Rodríguez, Juan José Sicre, Esteban Valderrama, entre otros.

Las investigaciones constituyen la base del trabajo del Centro de Estudios Martianos. Singular exponente de orden y funcionamiento corporativo, el CEM debe sus resultados a la labor de especialistas que se agrupan en tres áreas de estudio: historia, edición crítica y literatura. Galardonados con reconocimientos nacionales e internacionales, ellos abordan la rica obra de José Martí con enfoques multidisciplinarios y desde disímiles perspectivas contemporáneas.

La **Edición Crítica de las Obras Completas** es el proyecto científico y editorial más ambicioso de la institución. Agrupa la producción escrita por José Martí mediante un ordenamiento cronológico temático y la coteja con las ediciones príncipe y manuscritos originales. Esta edición, enriquecida con textos localizados en los últimos años, cuenta con un sólido aparato científico referencial y diversos índices.

Es una labor ejecutada por expertos conocedores tanto de la obra como de la caligrafía martiana.

La Editorial del CEM publica, desde 1978, la revista científica *Anuario del Centro de Estudios*

*Martianos*, la más actualizada enciclopedia sobre el pensamiento y la obra de José Martí, que además de promover estudios académicos, pone al día la bibliografía martiana, divulga textos del Maestro, inéditos o pocos conocidos, reseña las novedades editoriales e informa al lector sobre el acontecer de la comunidad martiana en su ámbito nacional e internacional.

El sello editorial del CEM, a través de sus diversas colecciones, reúne textos con perfiles definidos y tiene en su haber cientos de títulos que sobresalen por la selectividad de sus temáticas y por el prestigio de sus autores.

La **Biblioteca Especializada**, inaugurada en 1987, contiene la bibliografía martiana más completa de los últimos cincuenta años y dispone de un fondo de más de 20 930 documentos, distribuidos en libros, folletos, publicaciones seriadas y periódicas, fotografías, microfichas, microfilmes, CD y videos de o sobre la obra de José Martí. Además de su sala de lectura, que atiende al público de lunes a viernes, ofrece los servicios de préstamos, referencia por vía telefónica, electrónica o personalmente, así como búsquedas manuales, automatizadas y por Internet.

El **Portal José Martí** divulga y actualiza el acontecer nacional e internacional relacionado con el Héroe Nacional cubano, publica sus textos e imágenes, los estudios más relevantes sobre su obra y las convocatorias a eventos científicos, concursos y encuentros académicos como parte del programa internacional que desarrolla la institución para difundir el legado martiano.

El Centro de Estudios Martianos brinda especial atención a sus relaciones con prestigiosas instituciones científicas, académicas y culturales del mundo, al tiempo que fortalece y mantiene vínculos con las Cátedras Martianas constituidas en universidades y entidades de más de veinte naciones.

Al interior del país, toma parte en programas de intercambio, coordina las relaciones con los Grupos Provinciales de Estudios Martianos, y auspicia actividades de Extensión Cultural dentro y fuera de la comunidad donde radica.

Al origen y desarrollo del Centro de Estudios Martianos se vinculan insignes figuras que enriquecen el patrimonio de la nación: Armando Hart Dávalos, Ángel Augier, José Cantón Navarro, Roberto Fernández Retamar, Julio Le Riverend, Fina García Marruz, Juan Marinello, José Antonio Portuondo, Cintio Vitier y otros muchos nombres ilustres.

El CEM ha sido distinguido por la Academia de Ciencias de Cuba por sus resultados científicos, y por el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente (CITMA) con el Premio Nacional de Investigaciones. Asimismo, varios de sus especialistas son Premios Nacionales de Ciencias Sociales e Historia.

La “Orden Pensar es Servir” es el más alto reconocimiento que otorga el CEM a personalidades e instituciones cubanas y extranjeras destacadas en el estudio y la promoción de la obra martiana.



**Datos generales del CEM:**

**Dirección**

Calzada 807 esquina a 4. El Vedado, Plaza de la Revolución. CP 10400. La Habana. Cuba.

**Teléfonos**

(53) 78333721, 78332203, 78364966 al 69

**Email**

[cem@josemarti.co.cu](mailto:cem@josemarti.co.cu)

**Redes sociales**

**Twitter**

@martianos Centro, @Portal José Martí

**Facebook**

[www.facebook.com/CentrodeEstudiosMartianos](http://www.facebook.com/CentrodeEstudiosMartianos)

[www.facebook.com/PortalJoséMartí](http://www.facebook.com/PortalJoséMartí)



# El Archivo Colonial del Archivo General de la Nación

---

Celia Soto Molina

Entre los repositorios documentales más importantes de nuestra América se encuentra el Archivo Colonial del Archivo General de la Nación, con 159 años de historia institucional. Allí se custodia el patrimonio documental de la nación, la memoria escrita de los peruanos. Junto al documento más antiguo, el “Protocolo Ambulante de los Conquistadores”, que data del año 1533, se pueden encontrar las primeras escrituras de la ocupación española en tierras peruanas y con ella la formación del Virreinato Peruano.

Su alto valor radica en la conservación de casi cinco siglos de historia. Las escrituras públicas realizadas por los escribanos, oficialmente llamados notarios, donde se rescata información diversa que ha servido de fuente para numerosos estudios, son los fieles testigos de los primeros años del virreinato; existen 164 protocolos del siglo XVI, más de 2400 del siglo XVII y otros 2000 entre los siglos XVIII y XIX, donde se escriben numerosos testimonios de diversos aspectos sociales. En suma, reposan alrededor de cinco millones de

folios, dispuestos a la investigación. Los procesos de conservación han sido largos, debido al grave deterioro ocasionado por la tinta ferrogálica. Desde mediados del siglo XX, diversas instituciones extranjeras mostraron preocupación por su salvaguarda, llevándose a cabo procesos de microfilmación; años más tarde, hacia fines del siglo XX, mediante diferentes proyectos con financiación extranjera, y con el apoyo de profesionales peruanos, se describieron los protocolos del siglo XVI, lo cual significó un gran trabajo no sólo por la magnitud del proyecto sino por la complejidad de la escritura y su estado de conservación. Los protocolos de los años posteriores también han sido descritos de manera paulatina, y debemos sumar a esta labor, la puesta en servicio de todo ese archivo a través de una plataforma digital.

Además de estos documentos, en tres siglos de historia colonial, se encuentran los fondos documentales producidos por diversas instituciones como la Secretaría de la Cámara del Virrey, cuya compleja historia archivística ha podido salvar-

se a pesar de episodios de incendios y traslados. Otras instituciones de mayor consulta, y de ese mismo orden, son el Cabildo de Lima y la Real Audiencia de Lima. Los fondos institucionales reflejan la administración de la ciudad, de la justicia y el orden económico.

A su vez, en lo económico y comercial, podemos encontrar a la Real Hacienda, el Real Tribunal Consulado de Lima, la Real Aduana y la Real Renta de Estancos. Entre sus folios se hallan libros contables, libranzas, expedientes contenciosos, concursos de acreedores, registros de navíos y mercaderías que ingresaban y salían del virreinato.

En el aspecto religioso, la Compañía de Jesús administró una cuantiosa documentación, lo cual refleja el carácter escrupuloso de dicha orden. Por otra parte, los inventarios de haciendas en cifras y la riqueza patrimonial constituyen un volumen importante. El Cabildo Eclesiástico, como ente jurídico del Obispado, también mantiene un espacio en este repositorio. Si bien este último no es ampuloso, pueden destacarse las licencias matrimoniales, documentos diversos de capellanía y conventos, entre otros. No menos importante, pero sí una de las instituciones más cuestionadas en América y Europa, es el Tribunal de la Inquisición de Lima, que guarda numerosos documentos de los procesados que fueron juzgados por obrar contra la fe católica, además de inventarios de bienes, correspondencias y documentación administrativa complementaria.

De otro lado, y aunque no existieron como institución, el derecho indígena, las reducciones y


los títulos de comunidades presentan un panorama de la situación de las tierras de nuestros antepasados, y son de los más consultados porque en ellos hay testimonios, pleitos de las actuales comunidades indígenas y sus derechos ganados a lo largo de varios siglos, todos reunidos en un fondo ordenado de manera fáctica denominado Campesinado.

Para conocer la ciudad de Lima y quiénes fueron los propietarios de los predios urbanos y rústicos, se acude a la Colección Terán, la cual lleva el nombre del abogado Federico Terán, quien junto a su hijo se encargó de reunir información de propietarios y escrituras públicas hacia fines del siglo XIX; años más tarde sería adquirida por el Estado peruano por considerarla de utilidad pública. Así como esta colección, otras llegaron por donación, por compra, porque pertenecieron a personajes de la escena política o porque fueron heredados.

Además de los ya mencionados, existen diversas agrupaciones documentales, las cuales complementan y aportan a un estudio transversal socioeconómico y cultural.

Los investigadores que estudian el virreinato peruano no pueden dejar de visitar este repositorio, que se complementa con la información del Archivo General de Indias, el Archivo Histórico Nacional y el Archivo de Simancas, donde reposa la documentación de más de la mitad de nuestra historia escrita. Por ello, es el repositorio de más concurrencia nacional y de investigadores extranjeros que consideran la consulta de los manuscritos una pieza clave en sus investigaciones.

Por último, y de vital importancia, los procesos técnicos están a cargo de profesionales especialistas en paleografía, archivística e historia institucional, los mismos que dirigen la puesta en servicio de este cuantioso patrimonio. Esto va acompañado de una cuidadosa labor de conservación que enfrenta numerosos retos frente a la digitalización.

Es así como los casi dos mil metros lineales no sólo guardan mucha historia, sino que en ella la propia historia archivística demuestra lo que es y espera ser para la ciudadanía en general, mientras siguen reposando los riquísimos legajos esperando ser descubiertos. 



---

*Autores*



**Portada Autores**

René Portocarrero, Retrato de José Martí, 1978.

Acrílico sobre cartulina

73 x 52 cm

## **Adanaqué Velásquez, Raúl** (Perú)

Licenciado en Historia, especializado en historia colonial del siglo XVIII. Estudios de maestría en Historia Económica en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Docente en la misma casa de estudios.

## **Alvarado, Juan** (Perú)

Bachiller en Arte por La Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha cursado talleres de especialización en la Escuela Nacional Superior Autónoma de las Bellas Artes del Perú.

## **Armas Asín, Fernando** (Perú)

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra, España; diploma en Historia de la Iglesia en América Latina por la misma casa de estudios; licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido el encargado de la Oficina de Postgrado de la Escuela de Turismo de la Universidad San Martín de Porres, director general de SUR – Instituto de Desarrollo e Investigación, director de la Escuela Andina de Postgrado, programa del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.

## **Arroyo Gonzalez, Jorge Rafael** (Perú)

Educador en Historia y Geografía. Profesor universitario que posee estudios de maestría en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha participado en congresos de Histo-

ria, nacionales e internacionales, y ha publicado ensayos sobre educación básica regular privada y sobre historia política en el Perú republicano. Desde el año 2013 es miembro asociado activo del Instituto San Martiniano del Perú, así como también del Colegio de Profesores del Perú.

## **Arroyo Pachas, Andrea Claudia** (Perú)

Actualmente, estudiante del doctorado en Ciencias Políticas, Administración y Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid. Socióloga y egresada de la maestría de Política Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Magíster en Gobierno y Administración Pública de la Universidad Complutense de Madrid.

## **Atencio, Caridad** (Cuba)

Poeta, ensayista e investigadora. Licenciada en Filología por la Universidad de la Habana. Trabaja como investigadora del Centro de Estudios Martianos desde hace varios años, donde se desempeña como investigadora auxiliar. Autora de poemarios y ensayos. Posee la Distinción por la Cultura Nacional.

## **Azevêdo, Gabriela** (Brasil)

Licenciada en Arquitectura y Urbanismo con maestría en Desarrollo Urbano por la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE – Brasil). Profesora de graduación y especialización. Investiga los temas: conservación del patrimonio, res-

cate de áreas históricas y participación popular. La investigación de su maestría fue acerca del proyecto de rehabilitación urbana en La Habana Vieja (Cuba). Es militante del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil.

### **Bedia Pulido, José Antonio** (Cuba)

Máster en Historia de América Latina El Caribe y Cuba. Investigador del Centro de Estudios Martianos. Corresponsal de la Agencia de noticias Prensa Latina. Profesor del Instituto Superior de Arte, Universidad de las Artes de Cuba. Ha impartido conferencias y cursos en distintas Universidades, Institutos Superiores Pedagógicos y centros culturales de Cuba, Colombia, Guatemala, Panamá, México, Brasil, Venezuela y Bolivia.

### **Chambilla Cuya, Angy** (Perú)

Estudiante de Historia del último año de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha participado como comité académico en la coordinación del Simposio Historia de los Afrodescendientes en el "VI Congreso Internacional de Estudiantes de Historia". Ha publicado en diversas revistas como *Uku Pacha. Revista de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanidades*, *Revista Historia del Centro Peruano de Historia y Sociedad* y en la revista *MOTVS*. Sus áreas de investigación son la historia de los afrodescendientes desde una perspectiva social y económica.

### **Chauca, Max** (Perú)

Estudios de máster en Empleo, Relaciones Laborales y Diálogo Social en Europa en la Universidad Castilla - La Mancha, España. Estudios de maestría en Historia, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Egresado de la maestría en Derecho y de la maestría de Arte Peruano y Latinoamericano por la misma casa de estudios. Bachiller en Derecho y en Arte, por la misma universidad. Egresado en Educación en la Universidad Nacional de Educación "Enrique Guzmán y Valle". Ha publicado diversos artículos de investigación en materia jurídico-laboral, ciencias sociales y humanidades. Actualmente, se desempeña en el Juzgado Laboral - Corte Superior de Justicia de Lima.

### **Davatoc, Roy** (Perú)

Escritor, editor y traductor peruano. Ha publicado diversos libros y se ha desempeñado como director del sello independiente "Toro de trapo Editores" (2010-2012). Es director de la Revista de poesía *Pohemia Lux* (2010-2012) y fundador del "Movimiento Literario Lurigancho" (2012-2015). Es, asimismo, miembro del "Proyecto Tabatinga de Traducción Literaria", director del sello independiente Editorial Ámbar y de la editorial Viringo Cartonero, y vicepresidente de "A LEER: Asociación para el Fomento del Libro y la Lectura".

## **Fernández, Juanjo** (España)

Fotógrafo profesional desde 1987 con experiencia en prensa, comunicación corporativa, fotografía de arquitectura e interiorismo así como el desarrollo de proyectos personales de carácter expositivo. Desde 2014 vive en Lima (Perú) desde donde colabora con medios internacionales y se deja fascinar por el Imperio del Sol. Asimismo, es autor del libro *Residuos del insomnio. Crónicas desconfinadas* (Peisa, 2020).

## **Hernández-Sánchez, Gerardo** (Costa Rica)

Estudió Música, Química y Filosofía en la Universidad de Costa; fue por cinco años coordinador de la Cátedra José Martí de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica y actualmente es profesor de Filosofía en la Cátedra de Humanidades. Se concentra en el estudio del pensamiento filosófico y político de José Martí y ha participado en diferentes coloquios y encuentros internacionales; de igual forma ha publicado diversos artículos acerca de filosofía y pensamiento latinoamericano en revistas nacionales e internacionales.

## **Guadarrama, Pablo** (Cuba)

Profesor Emérito de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Cuba. Doctor en Filosofía, Universidad Karl Marx, Leipzig. Doctor en Ciencias, Cuba. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba (1998-2010). Doctor Honoris Causa

en Educación, Universidad Nacional de Trujillo, Perú. Investigador Emérito, Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Actualmente es profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

## **Leopoldino Cavalcanti, Rodrigo** (Brasil)

Licenciado en Bibliotecología por la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Cuenta con una especialización en Mediación Cultural por la misma casa de estudios. Estudios de Maestría en Gestión de la Información y del Conocimiento en la Universidad Federal del Río Grande del Norte (UFRN).

## **Lossio, Jorge** (Perú)

Doctor en Filosofía y Máster en Ciencias por la Universidad de Manchester, Gran Bretaña. Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Docente por la misma casa de estudios.

## **Núñez Rodríguez, Mauricio** (Cuba)

Doctor en Ciencias Literarias por la Universidad de La Habana. Investigador del Centro de Estudios Martianos. Crítico, investigador literario y periodista. Recibió el Premio Alejo Carpentier 2020 con el volumen de ensayos *Silencios y recepciones: la novela de José Martí*.

## Mogrovejo Vidal, David (Perú)

Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente se desempeña como predocente en la misma universidad. Ha sido ganador del programa de apoyo al desarrollo de tesis de licenciatura (PADET) por el Vicerrectorado de Investigación de la PUCP con el proyecto *Entre el comercio y la administración. El ascenso social de la familia Malo de Molina, 1589-1645*. Entre sus intereses están la historia social y económica colonial, y la historia empresarial.

## Montezuma, María José (Perú)

Estudió Pedagogía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y la maestría en Literatura Hispanoamericana en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es docente en el colegio alternativo José Antonio Encinas y, junto con sus estudiantes, creó La Ingeniosa Cartonera. Dirige, junto con Rosa Flores Urbina, la editorial Diversa Cartonera, para difundir literatura de comunidades diversas y disidentes como el colectivo LGTBIQ+, mujeres escritoras y personas privadas de su libertad.

## Pacheco, Alberto (Perú)

Es investigador y profesor universitario. Magíster en Filosofía y licenciado en Comunicación Social. Su área de investigación se orienta al estudio de los efectos de la tecnología digi-

tal y del orden socio-económico actual sobre las subjetividades, las instituciones y sobre los mecanismos de poder que se instauran en lo social. Ha publicado *Mutaciones de nuestro Régimen informacional* (2018) y tiene un segundo libro (en prensa) sobre la crisis de la Universidad contemporánea, además de diversos ensayos editados en libros y en publicaciones académicas de Latinoamérica y Europa.

## Ponce, Óscar (El Salvador)

Siguió estudios de filosofía en la Universidad de El Salvador. Actualmente viene trabajando la tesis doctoral en filosofía iberoamericana para la Universidad Centroamericana José Siméon Cañas. Ha publicado dos libros: *Introducción a la lógica* (2014) e *Iniciación al estudio filosófico: un recorrido de la filosofía primera a la epistemología* (2017).

## Quispe Tacuse, Isabel (Perú)

Bachiller en Ciencias Sociales, de la especialidad de Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Formación en investigación. Interesada en temas de educación, género, política, patrimonio cultural y periodismo.

## Salazar Tantalean, José (Perú)

Bachiller en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

### **Sánchez Aguilera, Osmar** (Cuba)

Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México. Inició su carrera como profesor en la Universidad de la Habana, donde estudió Filología. Se ha especializado en temas como el modernismo, las vanguardias, la poesía, el ensayo (de escritoras) y José Martí. Ha colaborado en revistas especializadas de Cuba, España, México, EE.UU., Francia, Brasil, Venezuela, Puerto Rico. Es autor de *Las martianas escrituras* (2016, 2a edición) y coautor de *Manifiestos... de manifiestos* (2016, 2017). Ha participado también en libros colectivos y en congresos internacionales. En el 2016 obtuvo el Premio Hispanoamericano de Ensayo “Lya Kostakowsky” convocado por El Colegio de México.

### **Sánchez Ortiz, Kelber Jonatan** (Perú)

Magíster en Gestión Pública, Bachiller en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estudiante en Derecho por la Universidad Tecnológica del Perú. Cuenta con publicaciones en la Revista *Historia y Región* sobre el Cajatambo en el Mercurio Peruano y la descripción de un documento colonial sobre el Pueblo de Cayma. Colaboró en eventos académicos con ponencias sobre el siglo XVIII, organizados por el Seminario de Historia Rural, Coesco, entre otros. Actualmente viene investigando sobre las políticas hidráulicas y el Código de Aguas de 1902.

### **Sihuacollo, Luis** (Perú).

Bachiller en Historia del arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Posee estudios de Maestría en Filosofía en la misma universidad. Ha publicado artículos sobre arte e historia, y ha participado en eventos académicos, nacionales e internacionales, sobre pensamiento peruano y latinoamericano. Su campo de estudio es la estética. Actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos y del Caribe en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

### **Suárez León, Carmen** (Cuba)

Investigadora, traductora y poeta. Ha publicado, entre otros, *José Martí y Víctor Hugo en el fiel de las modernidades* (1997), *La alegría de traducir* (2007), *La sangre y el mármol. Martí, el parnaso, Baudelaire* (2002), *Ensayos del centro* (2009), y *los poemarios Jardín sumergido* (1991), *El patio de mi casa* (1994) y *Poemas del mediodía* (2011). Ostenta la Distinción por la Cultura Nacional.

### **Suárez Ramos, María Jimena** (Perú)

Bachiller en Arte por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Mediadora en talleres educativos en Espacio Fundación Telefónica y en el Museo de los Descalzos del Rímac y en curaduría y montaje de exposiciones de arte contemporáneo. Curadora independiente de exposiciones artísticas. Artista plástica independiente.

## Tongombol, Alexander (Perú)

Egresado de la escuela de arte de Cajamarca Mario Urteaga Alvarado. Ha obtenido reconocimientos en cada una de sus facetas como artista en varios eventos vinculados al arte. Ha expuesto individual y colectivamente en galerías y museos nacionales e internacionales.


## Valdez Arellano, Fernando (Perú)

Estudió Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Obtuvo el segundo lugar en el concurso “Manuel Scorza” (2011), realizado en la misma casa de estudios. En 2016, ingresó a la maestría de Escritura Creativa, donde, junto a sus compañeros de clase, publicó algunos poemas en la antología *Bosque de Letras* (2019). Actualmente, se dedica a la docencia universitaria y a ayudar a corregir los trabajos de aquellos amigos que aún creen en la poesía.

## Vázquez Pérez, Marlene (Cuba)

Estudios relativos a la obra de Martí, a la obra de Alejo Carpentier y a la cultura cubana. Otros temas de literatura cubana e hispanoamericana. Actualmente, se desempeña como directora del Centro de Estudios Martianos, Cuba.

## Velaochaga, Marcel (Perú)

Estudió pintura en Lima en la Escuela Nacional de Bellas Artes. Ha sido finalista de diversos concursos entre los que cabe mencionar *Pasaporte Para Un Artista* organizado por la embajada de Francia en el Perú. Participó a su vez en el “Concurso de Artes Visuales” de la Fundación Telefónica y en el “Primer Concurso Anual” del Banco Central de Reserva del Perú. Ha realizado muestras tanto en el Perú como en el extranjero. Actualmente desarrolla proyectos que vinculan la pintura y la gráfica a una reflexión crítica sobre la historia tomando como referente a sus iconos visuales. 

# Agradecimientos

---

Este primer número de *Ayrampu, revista de humanidades y ciencias sociales*, no hubiera sido posible sin el invaluable apoyo de Erik Bustamante Tupayachi, quien impulsó el proyecto desde su nacimiento. También debemos agradecer el desinteresado respaldo de Juanjo Fernández, Joel Rojas (Heraldos Editores) y Alfredo Ruiz (Amotape Libros).

Expresamos nuestra especial gratitud al Dr. Pedro Pablo Rodríguez, a la Dra. Marlene Vázquez Pérez y a todo el equipo de investigadores del Centro de Estudios Martianos, quienes nos tendieron su mano franca en el proceso de evaluación de los artículos. Al Dr. Pablo Guadarrama González, por el texto de presentación del *dossier*. Al Dr. Jorge Lossio, por concedernos la entrevista. A los artistas Marcel Velaochaga, Alexander Tongombol, Jimena Suárez, Juan Alvarado y Max Chauca, por sus espléndidos trabajos.

Finalmente, queremos reconocer el significativo apoyo de nuestro Consejo Científico y la voluntad insuperable de todos los colaboradores del presente número de *Ayrampu*.

