

Visão de progresso em José Martí e as raízes ideológicas de Nuestra América

Fabio Luis Barbosa dos Santos

Universidade de São Paulo

Recibido: 11/10/2010 • Aceptado: 13/4/2011

Resumo

Este artigo tem como objetivo identificar as raízes ideológicas da proposta de modernidade alternativa avançada por José Martí (1853-1895) que fundamenta o seu projeto de Nossa América. Argumentamos que a visão de progresso que informa o seu ideário humanista está balizada pela conjunção entre a valorização da autoctonia como critério de evolução histórica e a noção de *hombre natural* como paradigma de realização humana. Nesta perspectiva, a realização de Nossa América não é entendida somente como uma estratégia geopolítica para preservar a soberania continental, mas também como o bastião humanista

de um padrão civilizatório original de conteúdo universal.

Palavras chave: José Martí, Cuba, *Nuestra América*, pensamento latino-americano.

Resumen

Este artículo se enfoca en las raíces ideológicas de la propuesta de José Martí (1853-1895) sobre un patrón alternativo de modernidad que sustenta su proyecto *Nuestra América*. La visión de progreso que encuadra los ideales humanísticos es resultado de la conjunción de valorar la autoctonia como criterio de evolución histórica y de su noción del *hombre natural* como paradigma de realización humana. Desde esta perspectiva, la realización de Nuestra América no es solo entendida como una estrategia geopolítica para conservar la soberanía continental, sino también como un bastión humanista de un modelo original civilizatorio de contenido universal.

Palabras clave: José Martí, Cuba, *Nuestra América*, pensamiento latinoamericano



Abstract

This article focuses on the ideological roots of José Martí's (1853-1895) proposal of an alternative pattern of modernity that sustains his project of *Nuestra América*. It is argued that the vision of progress that frames his humanistic ideals is the result of the conjunction of valuing autochthony as criterion of historical evolution and his notion of *hombre natural* as a reference of humanistic fulfillment. Under this perspective, the realization of *Nuestra América* is not seen just as a geopolitical strategy to preserve Latin American sovereignty, but also as a potential humanistic stronghold of an original civilizational pattern of universal value.

Key words: José Martí, Cuba, *Nuestra América*, Latin American thought

Introdução

O cerne da visão de progresso de Martí está na proposição de uma outra modernidade, distinta da ocidental, como projeto histórico e humanístico para a região que denominou *Nuestra América*. A chave desta outra modernidade é a autoctonia. O líder cubano entende o progresso como a criação de formas políticas, econômicas e culturais próprias, sintonizadas com o *espíritu* – maneira martiana de referir-se à identidade – destes povos.

A premissa subjacente é a especificidade histórica de *Nuestra América*, que emerge como uma cultura particular dotada de universalidade. Assim, a afirmação do estatuto civilizatório de *Nuestra América* está referida a uma valorização da cultura autóctone, que tem como premissa a superação da dicotomia civilização - barbárie, assentada em uma visão não teleológica da história, que encaminha uma crítica ao homem produzido pelo padrão civilizatório ocidental.

I. Autoctonia como fundamento

Analisaremos o lugar da *autoctonia* no pensamento martiano através de dois movimentos: partiremos das premissas que viabilizam a construção de uma visão de mundo e de homem ancoradas na primazia do autóctone para então explorar seus desdobramentos.

José Martí opera com a noção, amadurecida ao longo de sua vivência internacional¹, de que o continente abaixo do Rio Bravo possui uma identidade própria, apontando para uma totalidade.

1 No exílio, Martí viveu em diversos países da América Latina (Cuba, México, Guatemala e Venezuela), na Espanha e nos Estados Unidos.



Esta unidade é antes espiritual do que material. É a projeção de um ensejo mais do que uma realidade constatável. Está assentada na premissa de um passado comum, que projeta-se no porvenir. Sua fundamentação é, portanto, histórica.

Nuestra América, designação madura que Martí adota para esta região, é identificada como uma cultura dotada de uma especificidade expressiva da universalidade humana. Em outras palavras, defende o lugar destes povos como parte integrante e protagonista do concerto mundial de culturas. Neste sentido, a premissa fundamental de Martí é humanista, pois assenta-se em uma suposta identidade fundamental de todos os homens.

Para afirmar o lugar universal da cultura americana em um contexto de dominância do discurso racista e eurocêntrico que emanava desde as potências europeias envolvidas na disputa pela exploração do mundo colonial e incidia com vigor no pensamento encubado nas próprias regiões dominadas, Martí procede a um duplo movimento de historicização: afirmar o estatuto universal da cultura americana, ao mesmo tempo em que

enquadra como particular, a cultura ocidental.

A chave da historicização da cultura americana é o conceito de *pueblo nuevo*. A empresa colonial teria interrompido a evolução natural das culturas indígenas, que, no entanto, não foram destruídas, mas do contato trágico com o europeu plasmou-se um povo que resultou ser nem o aborígene, nem o espanhol, mas um terceiro, cuja expressão plena está em vias de se retomar:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia (Martí, 2000, tomo 1, p. 110).

Esta possibilidade civilizatória latente, fruto dramático do encontro de culturas produzido no novo mundo, não se traduz em uma visão positiva



da conquista,² mas valoriza esta realização histórica conformada a partir de condições tão desfavoráveis: “Y todo ese veneno lo hemos trocado en savia!” (Martí, 2000, tomo 2, p. 425).

Assim, apesar da destruição inerente à conquista, é assinado um papel positivo ao influxo espanhol e à incidência europeia que se afirmou como o vetor dominante na organização desta nova formação histórica: “(...) el criollo independiente es el que domina y asegura, no el indio de espuela” (p.425).

A prevalência da matriz europeia não diminui a importância central para o deslanche de *Nuestra América* da integração do indígena como cidadão e do seu patrimônio cultural como fator constituinte desta identidade em formação: “Por el poder de

2 Martí sugere que a formação da própria Espanha também se interrompeu então, e deve ser retomado: “(...) la nación española, que con su pueblo inerte en su organismo feudatario, vuelve, bajo el remedo superficial de las formas políticas extranjeras, a la verdad, retrasada por siglos, de sus nacionalidades originales y diversas, fuente lenta y única de su reconstrucción, cegada en el arranque de la independencia contra el moro para alzar sobre ella la unidad que mantuvo, más que la misma religión triunfante, el botín deslumbrador de las Américas.” (Martí, 2000, tomo 3, p. 233).

resistencia del indio se calcula cuál puede ser su poder de originalidad, y por tanto de iniciación, en cuanto lo encariñen, lo muevan a fe justa, y emancipen y deshielen su naturaleza” (Martí, 2000, tomo 3, p. 449).³

Daí de um lado, a admiração que professa pelo mexicano Benito Juárez, cujo legado político teve oportunidade de conhecer *in loco*; e de outro, a constante referência a temas indígenas, cujo motivo subjacente é a defesa do estatuto universal destas tradições, muitas vezes afirmadas no contraste com o legado europeu: “(...) los pueblos eran que no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; sino a ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma!” (Martí, 2000, tomo 1, p. 439).

Assim, *Nuestra América* surge como o desígnio de recobrar um lugar no concerto universal das culturas, retomando a marcha histórica interrompida pela empresa colonial através

3 Cumpre notar que a valorização do indígena aparece referida à autoctonia: o projeto de Martí para *Nuestra América* é de característica integradora. Em outras palavras, é a qualidade autóctona do indígena que aparece valorizada e não a especificidade cultural de etnias que aliás, são pouco diferenciadas - como ocorre de forma correspondente com as clivagens de classe.



da superação deste legado que, ao interromper o curso dos povos aborígenes, ensejou a criação de um povo novo, cuja senda para a emancipação envolve a atuação *criolla* consonante com a integração indígena. Esta afirmação do estatuto da cultura americana em Martí supõe uma visão humanista da diversidade dos povos, assentada em universais comuns: “Es una verdad extraordinaria: el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente” (Martí, 2000, tomo 1, p. 110).

Condizente com este percurso, a segunda premissa onde assenta-se a visão de mundo humanista de Martí é a superação radical da dicotomia civilização X barbárie, que preside o discurso nas relações estabelecidas entre os europeus e os povos não europeus, marcadas por formas de dominação política e exploração econômica. O cubano desmascara o caráter ideológico deste par conceitual:

(...) el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que 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 (Martí, 2000, tomo 1, p. 450).

Este desmanche crítico é o alicerce de uma visão de homem esvaziada de preconceito e que aponta à igualdade: “El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza o otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos” (Martí, 2000, tomo 2, p. 205).

Assim, ao esvaziar o conteúdo ideológico da dicotomia civilização X barbárie, que se apoia em uma visão preconceituosa do homem, Martí abre caminho para um pensamento crítico que parte de pressupostos humanistas e assenta-se na história:

(...) los hombres tienen las mismas penas, y la historia igual, y el mismo amor y que el mundo es un templo hermoso donde caben en paz los hombres todos de la tierra, porque todos han querido conocer la verdad, y han escrito en sus libros que es útil ser bueno, y han padecido y peleado por ser libres, libres en su tierra, libres en el pensamiento (Martí, 2000, tomo 2, p. 340).

O resultado deste movimento de mão dupla do pensamento martiano, que busca de um lado salientar a condição universal da cultura americana e



de outro, confere estatuto particular à cultura europeia, é abrir caminho para o lugar central que a noção de *autoctonía* ocupará na sua visão da história e do homem. Buscaremos agora analisar o seu desdobramento imediato em duas direções: para fora e para dentro da ilha. Ou seja: da relação de Cuba com a história universal e da relação do homem universal com a história cubana.

II. Desdobramentos

Para fora

A premissa do conteúdo universal das culturas abre caminho para a valorização do *autóctono* como a chave necessária para resolver os dilemas colocados pela história. Isto porque, embora dotados de uma semelhança última radicada no humano, os problemas de cada povo se apresentam dotados de uma especificidade correspondente à sua história e à sua cultura. Este postulado desloca o eixo da problematização do progresso, porque esvazia a noção de um modelo civilizatório: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 2000, tomo 2, p. 482).

Sob esta perspectiva, a cultura europeia é de pouca serventia para o

enfrentamento dos problemas americanos – resulta uma *falsa erudición* – uma vez que as soluções devem partir do conhecimento da realidade própria – *naturaleza*.

Assim, o eixo do progresso não é afirmar um padrão de desenvolvimento histórico que sirva de modelo para o alheio, mas pelo contrário: trata-se de buscar um caminho próprio, afinado com a natureza histórica dos problemas apresentados, recusando-se a cópia como um caminho: “(...) ni de Rosseau ni de Washington debe surgir Nuestra América sino de sí misma” (Martí, 2000, tomo 2, p. 483).

A decorrência da ênfase na busca de um caminho próprio, alicerçada na premissa do conteúdo universal das culturas, é uma visão de história desprovida de *telos*, ou seja, que não está referida a qualquer modelo de desenvolvimento histórico. A realização de um povo consiste em afirmar a essência humana que lhe subjaz em potencial, sob a veste de uma cultura própria, através de um percurso histórico único.

Se de um lado não há uma teleologia, de outro toda expressão cultural aponta no humanismo martiano para um horizonte comum, referido em última análise ao substrato cristão que



reveste a sua ética: “Como en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió, se está volviendo al Cristo, al Cristo crucificado, perdonador, cautivador (...)” (Martí, 2000, tomo 1, p. 340).

Assim, não se trata de que a história não tenha um sentido – não tem é um modelo de desenvolvimento que sirva à diversidade de circunstâncias históricas. O sentido está não em um padrão civilizatório específico, mas sim na causa última da realização do humano, que em Martí aponta para o amor e que encontra no Cristo uma referência simbólica: “(...) hay pues, un sentido de la vida y de la historia, como hay una bondad última de todo lo creado (...)”

Similarmente, a visão de história martiana não tem um motor que propulsione o progresso, mas sim uma vaga noção dialética que aparecem naturalizada e imbuída de valores humanistas de inspiração cristã: “(...) porque con los pueblos sucede como con lo demás de la naturaleza, donde todo lo necesario se crea a la hora oportuna, de lo mismo que se le opone y contradice” (Martí, 2000, tomo 2, p. 476).

Em suma: ao deslocar o eixo da discussão de progresso, rechaçando

qualquer modelo em nome da primazia do autóctono como solução possível, assentado em uma concepção da história que enfatiza a especificidade das culturas sobre o pano de fundo da identidade universal do humano, Martí assenta as bases para uma visão não teleológica da história, cujo sentido amplo é dado por um mesmo desígnio universal que aponta para valores humanistas de inspiração cristã. Em uma palavra, toda referência a um *telos* e a um motor da história desembocam no conteúdo ético da prédica martiana, ou seja: estão referidos à visão de homem que orienta o seu projeto político.

Para dentro

O segundo desdobramento da referência à autoctonía no humanismo martiano é o embasamento que dá ao conteúdo democrático do seu projeto nacional. Pois se a cultura americana tem estatuto universal, a sua maturação enquanto *pueblo nuevo* passa pela integração do negro e do indígena como vetores constituintes desta expressão própria.

Na outra face desta universalidade, as culturas europeia e estadunidense são encaradas como expressões diversas desta mesma essência humana. Logo, não há porque discriminar



seus povos. Antes, é necessário discernir o humano que pulsa entre o cidadão e as engrenagens sociais.

Assim, do ponto de vista político a consequência do humanismo martiano é tripla: se a escravidão é uma herança histórica e não uma questão de raça, o negro deve ser integrado na igualdade do humano: “No hay odio de razas porque no hay razas” (Martí, 2000, tomo 2, p. 71). Se a cultura aborígene tem estatuto universal o seu legado deve ser valorizado: “(...) los gobernadores, en las republicas de indios, aprenden indios (...)” (Martí, 2000, tomo 3, p. 499). Se a identidade no humano preside a diferenciação cultural, não há lugar para a xenofobia em relação ao espanhol: “(...) la guerra no es contra el español sino contra la codicia e incapacidad de España” (Martí, 2000, tomo 3, p. 69). E nem ao estadunidense: “Ni ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente” (Martí, 2000, tomo 2, p. 487).

O denominador comum da postura em relação ao negro, ao índio, ao espanhol e ao estadunidense, é um amor proativo, que aponta para a integração nacional sintetizada no lema que Martí propõe para o PRC (Partido Revolucionário Cubano)

como norte na condução da guerra: “con todos y para el bien de todos” (Martí, 2000, tomo 3, p. 17).

O lema reflete o recorte que preside a aliança política engendrada pelo PRC para a guerra de independência: não é um corte de classe, mas ético. Como decorrência, o conteúdo do programa não é fundamentalmente econômico, mas moral. É evidente que ambos tem conseqüências de classe e econômicas, mas estas não servem como ponto de partida.

Esta primazia da ética no plano das idéias encontra correspondência na formação sócio-econômica cubana, onde a característica do padrão de estratificação social, recém-abolida a escravidão, ainda não é marcado pela classificação associada ao capitalismo industrial, ou seja, por um padrão de diferenciação social tipicamente econômico.

Por outro lado, suas raízes intelectuais remetem à tradição crítica do pensamento cubano do século XIX, marcada por uma discussão filosófica de característica ética referenciada no cristianismo. Este debate foi inaugurado pelo religioso Felix Varela em princípios do século e encontrou em Jose Luz y Caballero seu principal continuador, de quem



Rafael Mendive, o preceptor de Martí, foi discípulo. Varela conduziu no terreno das idéias um embate contra o escolaticismo em nome do método eletivo, ou seja, da possibilidade de escolher entre várias premissas aquelas que melhor se adéquam a um objeto passível de entendimento. Por trás da disputa travada muitas vezes em termos religiosos, estava a proposta de criação de uma ciência cubana, voltada para a compreensão do que se identificava como uma realidade própria e singular. É fácil perceber como as idéias do padre Varela seriam férteis para a germinação do pensamento emancipatório.⁴

Assim, ao enfatizarmos o conteúdo ético do pensamento martiano, buscamos situá-lo duplamente em relação à circunstância cubana: do ponto de vista do padrão de estratificação social contemporâneo e

da tradição crítica acumulada. Ilumina-se o fundamento democrático do seu projeto: ao propor a integração do negro e do indígena sem discriminação do espanhol e do estadunidense como via de realização da autoctonía, Martí avança –em vocabulário político que não utiliza– uma aliança de classes em nome de um projeto de nação, dotando a guerra revolucionária cubana de um conteúdo social historicamente identificado com a revolução democrática nacional, mas onde os nexos sociais aparecem assentados no amor. Ou seja, em uma premissa ética e não econômica.

As conclusões o analisaram os desdobramentos da ênfase na autoctonía no pensamento martiano sob dois prismas: para fora, ou seja, do ponto de vista das relações de Cuba com a história mundial; e para dentro, sob o ângulo das consequências para o programa político revolucionário e suas alianças. Neste percurso, constatamos que os dois passam pelo problema da realização do homem martiano: de um lado, não há padrão histórico (*telos*) para tal; de outro, este projeto deve estar alicerçado no amor (*con todos y para el bien de todos*). Ambos convergem, através dos caminhos simultâneos da visão de história e da visão de homem,

4 Percepção que não escapou à Coroa espanhola. Depois de ser deputado nas cortes, onde apresentou um projeto de abolição da escravidão, Varela radicalizou sua atuação em sentido emancipatório. Foi condenado à morte e viveu por décadas nos Estados Unidos, até o fim de sua vida. Teve sua obra proibida em Cuba em 1842, momento em que a contradição entre a escravidão e o imperativo da modernização produtiva sob base assalariada atinge seu pico, parcialmente contornado com o recurso ao imigrante chinês assalariado. Ver: Monal e Miranda (org), 2002.



à premissas éticas como alicerce de uma prédica política.

Observamos ainda que há uma tradição crítica do pensamento cubano com a qual Martí toma contato onde aborda-se, de modo mais ou menos direto, relações entre pensamento e autoctonía, política e cristianismo, nos marcos de uma discussão ética. Nesta tradição sedimentam-se sua formação humanista e sua identidade cubana, fundamentos de uma singular radicalização do pensamento, expressa na noção do amor como critério civilizatório e na concretude que concede ao problema da realização do homem e dos povos, ancorada na percepção de que ambos devem venir de sí: “Ni hombres ni pueblos pueden rehuir la obra de desarrollarse por sí (...)” (Martí, 2000, tomo 3, p. 17).

Este par de idéias resulta no núcleo da originalidade do pensamento martiano, que é a proposição, como desejável e necessária, de uma outra modernidade para *Nuestra América*. No pólo negativo, este projeto alternativo rechaça o padrão civilizatório europeu - e qualquer teleologia que o tome por referência -, porque não engendra uma sociabilidade fundada no amor. No lado positivo, abre a possibilidade de afirmar, através da

luta histórica de um *pueblo nuevo*, o ideal civilizatório sintetizado na noção do *hombre natural*.

II. Hombre natural

A realização do humano que deve ser o fundamento ético do projeto político que singulariza *Nuestra América* supõe como premissa uma natureza humana universal. Assim, paradoxalmente, sua especificidade consiste na possibilidade da afirmação de uma universalidade, ou seja: a afirmação do particular –a autoctonía –se dá no universal– como expressão do humano. Portanto, à *Nuestra América* não cabe a construção do homem novo como um produto histórico original, referido a uma formação socioeconômica peculiar, mas como viabilização da expressão da essência humana universal, que não é nova, mas está bloqueada: “(...) todo está dicho ya; pero las cosas, cada vez que son sinceras, son nuevas (...) Confirmar es crear” (Martí, 2000, tomo 2, p. 468).

Se a razão da história é a afirmação da natureza humana, esta resulta, em última análise, subordinada a uma finalidade ética, qual seja: ao processo de revelação desta essência. Assim, a história –e também a militância– importam antes como parte deste processo e



não como objetivos em si. Como um caminho e não um ponto de chegada. Em outras palavras: em Martí, processo histórico e individuação do sujeito aparecem indissociáveis. A afirmação do indivíduo não é apenas um objetivo da história, mas a afirmação histórica é um meio de objetivar o indivíduo:

lo que hace crecer el mundo no es el descubrir cómo está hecho, sino el esfuerzo de cada uno para descubrirlo (...) el (hombre) que saca de sí lo que otro sacó de sí antes que él, es tan original como el otro (...) cada hombre que nace, no es un plagio? (Martí s/p).

Logo, a força da autoctonía não está na originalidade potencial de um povo que deve revelar-se, mas na possibilidade de aproximar o fazer político de supostos éticos afinados com a essência humana universal através da sua expressão histórica particular. A autoctonía, portanto, não interessa como um fim em si, mas como uma via de afirmação da natureza humana. Investiguemos assim, o conteúdo desta essência humana em Martí.

Estratégia

Abordaremos a visão que Martí tem da natureza humana tomando como fio condutor inicial o texto

que dedicou ao filósofo e poeta estadunidense Ralph Waldo Emerson, quando da sua morte em 1882. Neste texto encontramos reunidos os aspectos fundamentais que compõem a visão de homem martiana, que de outro modo se observam dispersos em sua obra.

Entre os comentadores do pensador cubano, considera-se que Emerson foi a personalidade com quem Martí sentiu maior identidade (Vitier, 2005, p. 233). Esta proximidade expressa-se não apenas em uma afinidade de idéias, mas sobretudo na figura de Emerson como encarnação do modelo de homem martiano, que o levou a declarar: “En él (Emerson) fue enteramente digno el ser humano” (Apud: Ballón, 1995, p. 72).

Nossa premissa é que Martí destaca neste artigo os aspectos da vida e obra de Emerson com que sentiu-se identificado, revelando desta maneira os aspectos salientes de sua própria visão de homem.⁵ Esta abordagem ganha força se contrastarmos de saída, o que não aparece:

5 Novamente, nos remetemos à observação de Cintio Vitier de que homens mais do que idéias inspiraram a formação martiana: “el factor decisivo de su pensamiento no le viene de los pensadores: le viene de los héroes y de los mártires” (Vitier, 2005, p. 233).



neste longo artigo, não há referência ao lugar de Emerson como pioneiro na constituição de uma tradição de pensamento especificamente estadunidense – ou seja, alicerçada na autoctonia; nem aos elementos de um projeto alternativo para o seu país.

No entanto, a visão de homem martiana se desenvolverá na noção do *hombre natural*, que aponta para desdobramentos originais que superam a aproximação com o pensador estadunidense em pelo menos duas direções: uma ética pautada pelo amor e a unidade orgânica entre o dizer e o fazer. Ambos derivam em nexos entre militância e realização do indivíduo, ou em uma palavra, entre visão de homem e visão da história. Neste ponto, recorreremos a outros textos martianos.

Assim, tomaremos o artigo sobre Emerson como ponto de partida, recorrendo à citação paralela de outros textos para enriquecer ou enfatizar os pontos abordados e aprofundar nossa estratégia de análise, assentada na premissa de que o pensador estadunidense se aproxima de um modelo da visão de homem martiana. Em um segundo momento, abordaremos os desdobramentos que esta visão de homem enseja em sua relação com a visão da história martiana.

Emerson

Depois de uma introdução, animada segundo Ballón pelo impulso imaginativo descrito por Emerson no seu ensaio *Poetry and Imagination*, Martí refere-se principalmente à grandeza de Emerson como ser humano que formou-se vindo de si, para depois dialogar com sua vida e obra. Este diálogo é entablado sobretudo a partir das idéias contidas no ensaio *Nature*, que o leva a discutir as relações entre natureza X conhecimento; natureza X religião; natureza X arte (e estilo literário); natureza X mistério. O ponto central é a noção de que existiria uma analogia entre homem e natureza, onde o universo converge no humano e o humano converge para o universal: “Y mantiene que todo se parece a todo, que todo tiene el mismo objeto, que todo da en el hombre (...)” (Apud: Ballón, 1995, p. 90).

Esta correspondência se estende aos diversos campos de busca e expressão do homem, constituindo o substrato da verdadeira religião, da verdadeira ciência e da verdadeira arte. Sob este ângulo, as três têm função análoga na medida em que respondem aos desígnios de desvelamento do espírito, para onde toda verdade converge.



O resultado é que a relação entre homem e natureza não desemboca em uma interpretação naturalizada da história, mas na concepção de uma identidade entre o humano e o divino mediada pela natureza, que pode servir de guia e suporte para a sua revelação: “Se sumergió en la naturaleza, y surgió de ella radiante. Se sintió hombre, y Dios por serlo” (Apud: Ballón, 1995, p. 80).

Sob este enfoque, a religião seria uma forma de acessar esta unidade entre o homem e a natureza; a arte, de expressá-la; e a ciência, de constata-la.

Religião

A religião tem sua razão de ser subordinada à possibilidade de acesso direto à fonte da espiritualidade, que emana da relação do homem com o espírito, mediada pela natureza. Assim, para Martí o fulcro da religião está em que faculta a realização da dimensão transcendente da natureza humana. Em outras palavras, verifica umnexo entre natureza humana e religiosidade, mas não entre natureza humana e religião: “la religión falsa como dogma es eternamente verdadera como poesía- que son los dogmas religiosos sino la infancia de las verdades naturales (Martí, 2000, tomo 2, p. 113).

Embora desprenda-se de algumas passagens a noção da religião como estruturante de uma sociabilidade, nos parece que no conjunto o fundamental é a noção da espiritualidade como uma sensibilidade a ser desenvolvida no sentido de conectar a natureza humana à harmonia universal, ou seja: cultivar um senso de totalidade à manifestação da vida.⁶ Trata-se de uma visão não dogmática da espiritualidade, que reporta-se à uma concepção de homem e não a uma doutrina religiosa, o que permite a Martí ser religioso e crítico contumaz da instituição eclesiástica.⁷

Ciência

Se a religião permite acessar o transcendente, a ciência seria uma forma de apreender a relação homológica que preside a harmonia universal. A própria ciência é criticada não porque seja desnecessária, mas porque é lenta: constata racionalmente aquilo que o espírito já pode saber por outras vias. Ou seja: não faz mais do que confirmar aquilo que a intuição do homem que busca desenvolver-se no sentido da

6 É conhecida a influência das religiões orientais sobre Emerson, notadamente o hinduísmo e o próprio Martí não foi indiferente a elas.

7 “La libertad es la religión definitiva. Y la poesía de la libertad, el nuevo Culto” (Martí, 2000, tomo 2 p. 129).



aproximação com o natural, já sabe: “Cuando el ciclo de las ciencias esté completo, y sepan cuánto hay que saber, no sabrán más que lo que sabe hoy el espíritu, y sabrán lo que él sabe” (Apud: Ballón, 1995, p. 82).

Note-se que subjaz uma compreensão do papel da ciência à serviço da revelação dos mistérios da natureza e não do desenvolvimento das forças produtivas. Ou seja, à serviço antes de um desígnio espiritual do que de um propósito material.

Isto não significa que Martí despreze o progresso tecnológico: ao contrário, é entusiasta das inovações trazidas pela revolução industrial. Sua utopia para *Nuestra América* não é regressiva. Apenas subordina o avanço das forças produtivas ao desígnio precípua da realização do homem natural. Assim, Martí deve ser um dos únicos líderes políticos contemporâneos do continente que não venerou a locomotiva. E seguramente o único que poderia ter escrito a seguinte linha: “una tempestad es mas bella que una locomotora” (Martí, 2000, tomo 1, p. 337).

Arte

Papel análogo à ciência tem a arte. Mas como uma espécie de antípoda

da ciência, refere-se à expressão da homologia entre natureza e homem a partir do segundo pólo. A arte verdadeira é aquela que permite ao homem revelar sua essência, que encontrará correspondência fora dele na natureza – tanto quanto a ciência verdadeira é aquela que desvela a essência da natureza, permitindo situar suas correspondências com o homem.

Nesta concepção está implícita a premissa de que arte é a expressão do resultado de um processo de busca interior que supõe a procura da integração com a harmonia universal, materializada na natureza. Assim a arte, como o homem, deve apontar para o natural e portanto, venir de sí: “Sacar de sí el mensaje natural es la obra del artista” (Martí, 2000, tomo 3, p. 446). Concepção idêntica se aplica à poesia: “el poema está en el hombre, el poema está en la naturaleza” (Martí, 2000, tomo 1, p. 344).

Crítica transcendente

Em suma, em Martí as formas do conhecimento – de Deus, da natureza e do belo - são abordadas sob o ângulo original da formação do homem natural. Nesta perspectiva, o cerne do problema é o redescobrimto do indivíduo que deve ser



reconectado à sua natureza, parte do harmonioso concerto universal: portanto, onde a realização do humano significa antes de mais nada a plena expressão de uma natureza universal, a religião aparece subordinada à liberdade; a ciência, ao espírito; e a arte, à natureza.

Este reenquadramento do problema da realização do homem enseja em Martí um questionamento do padrão civilizatório ocidental no seu conjunto.

O cerne desta crítica é o reconhecimento de uma dimensão transcendental da vida, que deve presidir a relação entre o homem e a natureza, substantivando uma compreensão alternativa da realização do homem que não está alicerçada nos pressupostos que informam a modernidade ocidental. É este o denominador comum onde radica a afinidade entre Martí e Emerson.

Nesta perspectiva, a natureza é vista mais do que como matéria-prima à serviço do desenvolvimento das forças produtivas, aparecendo dotada de uma função reveladora do espírito que anima a existência. Correspondentemente, o homem frustra sua realização se não se volta a esta busca do espírito, que

encontra na natureza apoio e guia para a revelação de si próprio: “Y el hombre no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza” (Apud: Ballón, 1995, p. 83).

A ambos, homem e natureza, é atribuído um sentido existencial que transcende a sua materialidade e converge no espírito. Daí que toda visão de mundo martiana seja animada por uma espiritualidade não dogmática, apontando para uma relação de analogia que faculta uma pedagogia entre a natureza e o homem, que vai além da dimensão material da objetivação da existência, embora não a exclua, e que se realiza no *hombre natural* – que não é o aborígene nem o *bon sauvage*, mas o homem moderno que integra as dimensões material e espiritual da existência, referidas em última instância à natureza.

Levada às últimas conseqüências, a dimensão espiritual se afigura não apenas constitutiva da natureza humana, mas como o único recurso para acessar o mistério da existência, campo onde a racionalidade ocidental não tem palavra a dizer e o seu materialismo é inócuo, mas onde para Martí, pode residir o sentido



velado da vida.⁸ É neste diapasão místico que observa sobre Emerson: “Ha tendido los brazos, y ha abarcado con ellos el secreto de la vida.” (Apud: Ballón, 1995, p. 86).

Uma dimensão mística perpassa a biografia martiana. Paradoxalmente, sua expressão é antes histórica do que transcendente. Dada a característica ética do pensamento martiano, sua força radica ultimamente no testemunho: quando a noção de *hombre natural* decola de seu fundamento transcendente para aterrisar na história, a entrega de Martí culmina com a sua morte no campo de batalha, presentida com alegria⁹. Expressão cabal do duplo desdobramento que singulariza a sua ética: a entrega militante é uma consequência natural da integridade entre o dizer e o fazer, onde o amor é o critério que lhe dá sentido.

8 A dimensão mística de Martí se expressa sobretudo no sentido de sacrifício que transborda sua atividade militante, investida desde o panfleto *El presidio político en Cuba*, publicado aos 18 anos, de uma ética propensa ao amor e avessa ao ódio: “Si yo odiara a alguien, me odiaría por ello a mí mismo” (tomo 1, p. 2). Ver ainda em seu caderno de anotações: “soy un místico más: he padecido de amor” Em: Vitier, p. 238.

9 Ver seu *Diario de campaña* (tomo 3, p. 529).

Além de Emerson

Se a afinidade filosófica com Emerson prepara o terreno para uma crítica à modernidade ocidental referenciada por uma visão de homem convergente, é nos nexos entre a visão de homem e a visão da história martianas, que gravitam em torno dos preceitos éticos da primazia da ação e da centralidade do amor como critério, que assenta-se a radicalidade característica do pensador cubano.

Dizer x fazer

Em Martí, o que no plano da cultura se expressa como o desdém pelos livros vis à vis o conhecimento empírico da realidade, corresponde do ponto de vista do homem na primazia inequívoca da ação, consagrada no seu aforisma: “la mejor manera de decir es hacer”.

Este dizer condensa a superação do paralelo analógico entre o desenvolvimento de um povo e a realização do indivíduo, já que ambos se sintetizam na centralidade que Martí concede ao fazer como veículo de afirmação do humano, e da história.

Como resultado, a realização do homem natural emerge como uma construção orgânica, pautada pela ação, descartando-se como um



processo meramente intelectual. O raio de possibilidades desta ação por sua vez está determinado pela circunstância histórica, onde a vontade pessoal é subordinada às necessidades da conjuntura.

Assim, embora um olhar superficial sobre o homem martiano possa salientar a dimensão individual da busca de si, a primazia da ação historicamente circunscrita na realização do devir humano sugere nexos complexos entre homem e história - o venir de si do indivíduo e do povo. Em outras palavras, paradoxalmente, o homem natural se revela através da política.

Mais além desta afinidade entre o problema da formação do homem natural e o postulado da autoctonía na resposta aos dilemas cubanos, onde ambos devem venir de sí, verifica-se umnexo objetivo: o homem natural é não apenas o horizonte da guerra de independência do ponto de vista da individualidade, mas é também o seu agente. O homem natural é aquele que, ao reatar em si os nexos entre o homem e a natureza afirma sua individualidade e assim, se qualifica para estabelecer uma verdade, própria em todos os sentidos, não mais individual mas histórica, expressiva dos nexos entre um

povo e sua história: verdade apropriada porque vem de si.

Desvelam-se os nexos entre o homem natural e a autoctonía enunciados em *Nuestra América*: “Viene el hombre natural indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros” (Martí, 2000, tomo 2, p. 483).

A consequência é dupla: a militância aparece como condição da realização do indivíduo, ao mesmo tempo em que o protagonismo do homem é que gera as condições para a afirmação de um povo. O homem faz a história, e a história faz o homem.

Dos nexos entre realização do indivíduo e afirmação da história deriva o sentido missionário e de sacrifício que caracteriza a ética militante de Martí: “La primer cualidad del patriotismo es el desistimiento de sí propio” (Martí, 2000, tomo 3, p. 184).

A opção patriótica aparece não apenas como uma virtude cívica, mas é ao mesmo tempo uma modalidade de ascese. De outro ângulo, o desistimento de si não é somente uma atitude evangélica, mas um quesito da militância.

O móvel da militância resulta ter uma dimensão afetiva, não se restringindo ao dever histórico



impulsionado pelo senso ético que governa a ação do homem natural: “Todo hombre verdadero debe sentir en la mejilla el golpe dado a cualquier mejilla de hombre”.¹⁰

Assim, a realização do homem natural passa pelo engajamento pessoal como resposta aos problemas históricos que a conjuntura apresenta, motivado por um senso de dever para com o seu povo, mas também de empatia universal com o sofrimento alheio. Esta doação aparece ao mesmo tempo como um dever político e um caminho de libertação interior.¹¹

Em síntese: o homem natural se descobre e se revela através da ação. Esta ação está subordinada aos desígnios da circunstância histórica em que se

vive, cujo norte é a busca do equilíbrio do mundo de maneira consoante a critérios éticos, fundados no amor.

Amor

A centralidade do amor como critério de percepção e discernimento da verdade é o outro pilar onde assenta-se a radicalidade específica da crítica martiana. Por esta via, seu questionamento atinge não apenas o resultado, palpável na individualidade característica e nas formas de sociabilidade produzidas pela modernidade ocidental, mas endereça-se à própria racionalidade que preside a sua formação – ou seja, à sua raiz: “Por el amor se ve, con el amor se ve. El amor es quien ve. Espíritu sin amor, no puede ver.”

A premissa desta afirmação é um critério ético – e não científico – de apreensão do real. Importa antes a maneira como se olha do que o objeto do olhar. Antes, a forma de ver, a atitude implícita em quem olha. Não existe uma verdade imanente ao objeto, esta é relacional: depende do olhar de quem olha. Em outras palavras, estabelece-se um critério subjetivo, onde o real subordina-se a um princípio ético, qual seja: uma atitude amorosa. Se só quem ama vê, a verdade está subordinada ao amor.

10 Esta conhecida citação é mencionada por Ernesto Che Guevara em seu discurso a jovem e crianças no aniversário de Martí em 28 de janeiro de 1960, mostrando que os pontos de contato, sobretudo na ética dos dois revolucionários, não são casuais. Em: *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*. Ed. Política, La Habana, 1978.

11 O *ethos* cristão exalado por estas passagens levou a que comentaristas o considerem um precursor da teologia da libertação. Ver Reineiro Arce Valentín. *Hacia el equilibrio del mundo. Fundamento ético de la espiritualidad u concepción del mundo en Martí*. Em: *Por el equilibrio del mundo*. Diversos autores. Anuário do Centro de estudios Martianos n. 22, La Habana, 1999.



Portanto, de acordo com as categorias da modernidade ocidental, um critério subjetivo (atitude amorosa) subordina a objetividade (a verdade). Sobre esta premissa se assentam de um lado, a crítica martiana da formação do homem e da cultura ocidental, e de outro, o enquadramento histórico original que dá aos dilemas cubanos e a sua conseqüente estratégia política.

A formação do homem e da cultura deixa de ter como referência precípua o acúmulo científico produzido pela modernidade ocidental, uma vez que Martí concede dimensão transcendente à vida. Embora sua importância não seja desdenhada, aparece subordinada às modalidades que permitem ao homem tomar contato com sua própria natureza. Sob esta perspectiva holística, não apenas a espiritualidade, mas o sentimento é dimensão fundamental na apreensão e expressão do conhecimento – do tipo de conhecimento que importa sob o ângulo da realização do homem natural. Como consequência, Martí sugere formas alternativas de percepção do real e de construção do conhecimento, que partem de uma outra lógica, inclusiva do sentimento: “el sentimiento es también un elemento de la ciencia” (Martí, 2000, tomo 2, p. 473).

Esta compreensão seguramente repercute na sua expressão literária madura, onde o recurso abundante à imagem, por exemplo, emerge como estratégia deliberada de comunicação que preenche os requisitos de uma expressão sincera, direta, própria e dirigida ao sentimento. Daí o elogio à forma correspondente em Emerson, que traz implícita uma crítica à lógica que preside a modernidade ocidental: “Sus libros son sumas, no demostraciones” (Apud Ballón, 1995, p. 77).

Em outras palavras, Martí sugere que as formas de construção, organização e divulgação do conhecimento (ciência e libros), devem obedecer à outra racionalidade, inclusiva do sentimento, presidida por uma lógica aditiva e não demonstrativa, e cujo sentido precípua é dado pelo amor.¹²

Está subjacente uma postura crítica da cultura ocidental no seu conjunto, e de suas formas de produção e reprodução do conhecimento, que em

12 Este é o ponto culminante de tangência entre o pensamento de Martí e as reflexões avançadas por Richard Morse sobre a América Latina contemporânea e uma modernidade alternativa. *O Espelho de Próspero*. São Paulo, Cia das Letras. Notamos ainda que o raciocínio aditivo e não demonstrativo, caracteriza as culturas americanas pré-colombianas.



lugar de aproximar o homem dos assuntos que realmente importam para a sua realização, o afastam. Assim, em lugar de homens naturais, formam-se mascarados artificiais. A tarefa primordial consiste, sob esta perspectiva, em esvaziar o homem deste entulho livresco, para então gerar as condições para que o conhecimento venha de si: “tiene que deshacerse para entrar verdaderamente en sí” (Martí, 2000, tomo 2, p. 337).

O revaloramento da subjetividade é o fundamento implícito deste questionamento do conteúdo e das formas do conhecimento pautados pela razão ocidental, que deságua em uma racionalidade presidida por uma lógica alternativa, onde o homem pensa com o coração e não só com a cabeça (“el sentimiento es también un elemento de la ciencia”), explica expandindo e não só recortando (“Sus libros son sumas, no demostraciones”), fala com imagens e não só palavras (o ensaio *Nuestra América*). Os três desdobramentos tem como premissa comum a subordinação da objetividade identificada com a racionalidade ocidental (ciência, demonstrações, palavras) à categorias subjetivas (sentimento, somas, imagens).

Se do ângulo da formação do homem e da cultura os desdobramentos

deste revaloramento da subjetividade guardam afinidade com o pensamento de Emerson, quando estendida para o plano da história, enseja derivações originais, plenas de consequência política¹³. Isto porque minar a primazia da objetividade se traduz no estabelecimento de uma premissa casuísta de enfrentamento do real – ou seja, se o critério é ético, deve prevalecer uma apreciação caso a caso e não padrões de interpretação da realidade pré-estabelecidos.

Este movimento é a premissa fundamental para estabelecer: a centralidade da autoctonía no pensamento político martiano, onde para cada realidade, uma solução; a democracia do seu planteamento político, que recusa toda forma de discriminação e considera os atores sociais casuisticamente, segundo critérios éticos e não preconceitos de raça, etnia, nacionalidade ou classe; uma visão não teleológica da história.

Por fim, este reenquadramento da objetividade estabelece as premissas para uma visão da história onde o homem natural aparece não apenas como um fim mas como um meio.

13 Onde Emerson propõe campanha eleitoral, desobediência civil ou reclusão na natureza, Martí prega revolução, guerra e aliança de todos.



Nesta visão peculiar onde o sentido do movimento histórico aparece subordinado a preceitos éticos, meios e fins se sobrepõem, já que a afirmação do homem natural não pode ser postergada, uma vez que é ao mesmo tempo, processo e ator histórico. Como consequência, em uma visão da história de natureza ética, os fins não podem justificar os meios assim como a razão não legitima a ira: por isso a guerra de independência tem que ser movida pelo amor, que emerge como critério legítimo e primeiro da crítica, canal de percepção e discernimento do verdadeiro, fundamento da ação: “Amar: he aquí la crítica” (Martí, 2000, tomo 2, p. 367).

Resumindo: a visão de homem martiana parte de uma valorização da subjetividade que subordina as formas do conhecimento ao desígnio precípua de afirmação do homem natural, dotado de uma natureza transcendente que no entanto, se afirma na ação política de orientação amorosa. O homem natural é ao mesmo tempo ator e projeto de *Nuestra América*: ambos supõem a afirmação na história que deve venir de sí. Implícita está uma crítica de conjunto à civilização ocidental: Martí aposta no protagonismo de um povo em condições de subverter os critérios da racionalidade ocidental

e avançar uma ação histórica original, baseada em uma premissa casuística e orientada por princípios éticos. Em uma palavra, Martí aposta em um outro homem capaz de construir uma outra história.

Bibliografía

- Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (1993). *José Martí a cien años de Nuestra América*. Panoramas de Nuestra América. CCY-DEL Chile: UNAM.
- Centro de Estudios Martianos (2001). *Anuário del Centro de Estudios Martianos*. Centro de Estudios Martianos: La Habana.
- _____. (1978). *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*. Editora Política: La Habana.
- Cuadernos Americanos (1995). Número 51, mayo/junio 1995. *Martí en América*, diversos autores. México: UNAM.
- Estrade, Paul (1983). *José Martí, militante y estratega*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.
- Fernández, Roberto (2000). “*Nuestra América*”: 100 años. En: José Martí. *Nuestra América*. La Habana: Casa Editorial Abril.
- _____. (2004). *Martí en su (tercer) mundo*. Artigo em CD Rom, curso virtual Clacso, América Latina: Reflexiones y autoreflexiones.



- _____. (1972). *Lectura de José Martí*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- _____. (2006). *Introducción a José Martí*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Fornet-Batancourt, (1998). José Martí (1853-1895). Madrid.
- Guadarrama, Pablo (s.f.). *Martí y el positivismo sui generis latinoamericano*. Em: *Por el equilibrio del mundo*. Diversos autores. Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- Kirk, John M. (1980). "From 'Inadaptado Sublime' to 'Líder Revolucionario': some further thoughts on the presentation of José Martí". *Latin American Research Review*.
- Manach, Jorge. *Martí, El Apóstol*. Editora Popular de Cuba y del Caribe.
- Martí, José (2000). *Obras Escogidas*. Tres Tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____. (2005). *Nuestra América*. La Habana: Edición Crítica. Centro de Estudios Martianos.
- Martínez, Ezequiel (1976). *Martí: el héroe y su acción revolucionaria*. México: Siglo XXI.
- Monal, Isabel e Olivia Miranda (1994). *Filosofía e ideología de Cuba. Siglo XIX*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Panoramas de Nuestra América. México: UNAM.
- _____. (2002). *Pensamiento Cubano. Dos tomos XIX*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando (1953). *Martí y las razas*. La Habana: Publicación de la Comisión Nacional Organizadora de los actos y ediciones del centenario y del monumento de Martí.
- Rodríguez, Pedro Pablo (1979). *Formación del pensamiento latinoamericanista de Martí*. Anuario del Centro de Estudios Martianos, n.º 2. La Habana.
- _____. (1993). *Nuestra América como programa revolucionario*. Em: *José Martí a cien años de Nuestra América*. Panoramas de Nuestra América. CCYDEL, México: UNAM.
- _____. (1993). *En el fiel de América: las Antillas Hispánicas y el concepto de identidad latinoamericana de José Martí*. Em: CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS. *José Martí a cien años de Nuestra América*. Panoramas de Nuestra América. CCYDEL, México: UNAM.
- _____. (2002). *De las dos Américas*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Torres, Eduardo (2006). *Historia del Pensamiento Cubano*. Volumen 1, tomo 2. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Vitier, Cintio (1982). *Temas Martianos. Segunda série*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.



_____. (2000). Las imágenes en Nuestra América. Em: José Martí. *Nuestra América*. La Habana: Casa Editorial Abril.

_____. (2005). *Temas Martianos 2*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Weinberg, Liliana (1983). *Nuestra América en tres tiempos*. Em: José Martí a cien años de Nuestra América. Panoramas de Nuestra América. CCYDEL, México, UNAM.



