

# Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos<sup>1</sup>

**Jorge Camacho**

In the following article I explore the question of Indian mistreatment and assimilation in José Martí's writings. I point out the similarities between his arguments and those held by the "Friends of Indian" organization, which tried to improve the natives' lives and also lobbied for their assimilation. Hence, I will take into consideration both sides of the issue, as I question Martí's validity in using certain rhetorical devices such as allegory and metaphor, that both grants a voice to the natives but also compares them to children.

**"The time when we could tolerate accounts presenting us the native as a distorted, childish caricature of a human being are gone"—Bronislaw Malinowski**

**"Di, al menos, tu verdad. Y después deja que cualquier cosa ocurra"**  
—*Heberto Padilla*

En la década de 1880 y después de lo que Helen Hunt Jackson llamó "A century of dishonor," [un siglo de infamia] un grupo de influyentes reformadores norteamericanos se propuso cambiar la política del país con respecto a los indígenas. Este grupo, conocido con el nombre de *Los Amigos de los Indios*, estaba compuesto de pensadores, pedagogos y religiosos, que se reunían en las "Conferencias del Lago Mohawk," en el estado de Nueva York, para criticarle al gobierno su vieja política de ignorar los tratados y perderle que adoptara con los indígenas el mismo método que utilizó con los miles de inmigrantes irlandeses, polacos e italianos que llegaron al país en esa época. Le pedían acabar con las relaciones tribales y el sistema de reservaciones que las perpetuaban y sugerían darle a cada indígena una parcela de tierra con el fin de hacerlos agricultores. Según afirma Francis Paul Prucha el objetivo era "americanizarlos" y convertirlos en un ciudadano más de la Unión (6). [1]

Esta estrategia, formulada con una visión eurocéntrica de la cultura, si bien no puede considerarse "racista," sí proclamaba firmemente la superioridad de la civilización Occidental sobre la indígena.<sup>2</sup> Su propósito era acabar, de una vez y por todas, con el llamado "problema indio." A los ojos de estos reformadores la mejor opción era educarlos en la nueva cultura y obligarlos a adoptar la religión, el idioma y el modo de propiedad norteamericano con el fin de hacerlos ciudadanos útiles a la nación. Lógicamente, a los indígenas nunca se les preguntó si estaban de acuerdo o no con tales medidas y nuevamente tuvieron que aceptar lo que sus amigos y el gobierno pensaban era lo mejor para ellos. [2]

Las crónicas del intelectual y patriota cubano José Martí, quien llega a los Estados Unidos en 1880 y permanece allí los próximos quince años, están repletas de referencias a esta cuestión y reflejan en gran parte la las propuestas de este grupo. Con relación al sistema de reservaciones Martí pensaba que las medidas que proponían estos

reformadores eran más humanas y justas, y que con ellas podía ponerse fin al robo y la explotación a que eran sometidos desde hacía un siglo, cosa que deja clara Helen Hunt Jackson en una novela famosa que el propio Martí tradujo al español. Al igual que estos reformadores Martí pensaba que la educación y la propiedad privada de la tierra eran las mejores formas de llevar a cabo tal proyecto, por eso en su crónica del 25 de octubre de 1885 titulada “Los indios en los Estados Unidos” el cubano hace un resumen pormenorizado del estado de la situación en este país y comenta algunas demandas. [3]

En este artículo para *La Nación* de Buenos Aires, Martí va mucho más lejos que en sus críticas anteriores al sistema estadounidense y fustiga con fuerza al Estado por haber convertido en “fieras” a los indígenas. Pide por tanto que se les saque de las reservaciones, se les incorpore al trabajo y se les de una educación práctica que los ayude en la vida. Martí culpa de todos los problemas al gobierno, ya que según dice: “el indio no es así de su natural, [amante del juego, de la bebida y el “descanso vil”] sino que así lo ha traído a ser el sistema de holganza y envilecimiento en que se le tiene desde hace un siglo” (*OC* 10, 322). Es decir, Martí partiendo de la visión del buen salvaje, arguye que lo natural tiene un valor positivo y que son sólo las instituciones quienes los corrompen. A continuación, el cronista cita las palabras de varios miembros del grupo de reformadores, entre ellos, las de Alicia Fletcher y Erastus Brooks, quien afirma categórico: “no hay vicio suyo de que no seamos responsables!” la raza india es “gentil y brava” y “en condiciones iguales, es capaz, mental, moral y físicamente de todo aquello de que es capaz el hombre blanco” (*OC* 10, 324). Dicha crítica al gobierno y su defensa del indígena era en el contexto latinoamericano, una rareza. Martí se distancia con ello de la posición de letrados como Sarmiento quien pensaba que el gobierno norteamericano había hecho bien con mantenerlos aislados, ya que estos les parecían una raza inferior (Sacoto 51). Como dice Ángel Rama, Martí desde su columna en *La Nación*, hablaba a una elite de políticos y empresarios “a los cuales trataba de orientar y poner en guardia” (158). Por tal motivo sus palabras podían surtir un efecto importante en la actitud muchas veces racista de estos empresarios y jefes de estado del continente. [4]

Sin embargo, el discurso de Martí no es enteramente positivo ya que en diversas crónicas este recurre a una gastada tipología para referirse al indígena. Esta es, la del indígena como una persona que no acaba de crecer, un ser en perpetuo estado de niñez. Como dice Jean Lamore en su artículo “Martí y las razas,” Martí recurrió a la “infantilización del indio,” con el fin de “luchar contra los racismos” de la época y postular una “promesa de desarrollo” (53). La explicación de Jean Lamore vendría a resumir una larga tradición crítica que ve en Martí un ideólogo en pro de la diversidad y un defensor de los indígenas. Sin embargo, en lo que sigue me gustaría indicar otra arista de esta problemática en el contexto norteamericano, pero con obvias repercusiones para toda Latinoamérica.<sup>3</sup> [5]

El caso es, por ejemplo, que cuando Martí analiza la cuestión indígena en los Estados Unidos, su respuesta fue la misma que propusieron los reformadores de esta causa, *Los amigos de los indios*, y el modelo de “buena” actitud que ellos pidieron. Las medidas iban de transformar sus terrenos inhóspitos en parcelas cultivables, contabilizarlas, cercar

sus terrenos con títulos privados y convertirlos en una comunidad de agricultores prósperos. [6]

En su crónica del 15 de abril de 1882 para la *Opinión Nacional* de Caracas, Martí recurre a la comparación entre el indígena y el niño, para hacer resaltar su punto de vista. Esta homologación, sin embargo, no se da tanto como una defensa, como sí un argumento a favor de su aculturación. Martí habla en esta crónica de cómo los indígenas eran mantenidos por el gobierno norteamericano en reservaciones después de haber ocupado sus tierras. Sus argumentos se focalizan en “los crows rebeldes y los prósperos cheyenes,” grupos que ejemplificaban, según él, formas diferentes de asimilación a la vida del país. Martí condena el trato injusto del gobierno y explica que en las reservaciones, donde habían sido confinados, abundaba la miseria y la violación de sus contratos. Por tal motivo, los crows amenazaban ahora con volver a pelear. [7]

La historia de los indios cheyenes, no obstante, dice Martí, había sido muy diferente. Según afirma, estos se habían adaptado —con éxito— a las formas de vida del país. Habían aprendido las artes de la agricultura y dejado su modo de vida nómada. Según el cronista, el “general Nelson Miles” les había mandado un “buen maestro de campo, que les enseñó a arar, y a sembrar, y a levantar cercas” (*OC* 9, 298). Desde entonces los cheyenes, a diferencia de los crows, habían aceptado las reglas de la civilización occidental, lo cual no sólo hacía posible la producción en gran escala de alimentos con el fin de abastecerse, sino también una privatización insipiente de la tierra al “levantar cercas.” Debo aclarar que Martí menciona esto como algo positivo en sus vidas, como un modelo a imitar. Al hacerlo, él y presumiblemente los indios cheyenes, aceptarían como bueno un sistema impuesto sobre ellos a la fuerza y también desestimaría cualquier forma de rebelarse contra él. Acepta la aculturación como el único medio de sobrevivir en dicha sociedad en lugar —por ejemplo— de seguir luchando por sus tierras que era lo que habían hecho los indios crows y seguían haciendo muchos otros. Por tanto no es casual que su descripción de los cheyenes se realice en base de su desarrollo ontológico para manifestar la superioridad de la civilización occidental y las formas agrarias e individualistas de producción capitalista frente a la “salvaje.” Martí pasa a describir, por tanto, una escena que muestra el asombro e “ingenuidad” del “salvaje” al descubrir la tecnología moderna. El cubano cuenta como al ver por primera vez un carro, todos los indígenas se subieron a él en “tropel”. Y dice: [8]

*Y el general Miles los venció de veras, porque fue bueno con ellos. ¡Que fiesta el primer carro que vieron! Se echaron sobre el carro en tropel, como niños sobre juguetes. Subiéronse en montón. ¡Qué gozo, ver dar vueltas a la rueda! ¡Qué alegre el hombre salvaje, de aquel triunfo sobre la distancia! Así es el hombre americano: ni la grandeza le sorprende, ni la novedad le asusta. Cuanto es bueno, es suyo. Cuanto es familiar, le es grande. No hubo a poco cheyene que no quisiera su carro, y que no unciera a él su caballo de pelear. Pero gustaba mucho de correr caballos, por cuanto no ve el hombre ingenuo, que vive del aire de la selva y de las migajas de su caza perezosa, que la vida sea más que risa y huelga. Y el buen*

*Miles les vendió los caballos de correr, mas no los de los carros, y les compró vacas y bueyes. Como arrieros comenzaron a ganar salario. (OC 9, 297-8) [énfasis nuestro] [9]*

Es decir, Martí critica a los Estados Unidos por mantener a los indígenas de una forma injusta, pero al mismo tiempo, los presenta como seres en un estado de desarrollo inferior, como una raza virgen, que no “ve[ía]” lo que realmente era importante para ellos. Por tanto, la representación que hace Martí de los indígenas responde a una ideología que fluctúa entre la crítica al poder y el reacomodo del sujeto a sus fines ulteriores. Ante la amenaza de la guerra de los crows, Martí resalta “los prósperos” cheyenes como un ejemplo a imitar. En realidad, como afirma Henry Fritz, los indígenas estaban tan dispuestos a continuar su vida nómada como los norteamericanos querían conquistar el resto del país. Los indígenas que se adaptaban a las formas de vida estadounidenses, eran considerados por los otros como “traidores” y corrían el riesgo de ser atacados por los mismos indios “hostiles” que perseguía Nelson Miles (33). Martí pasa por alto todo esto y en lugar de resaltar las formas de vida indígenas o las formas en que los indígenas se rebelan en contra del gobierno, sólo nos da una visión idílica de su adaptación. ¿Qué había de malo con haber perdido el indio su modo “salvaje” y “perezoso”? A continuación, Martí pasa a describir al cheyen ya adaptado y esperando su primera cosecha: [10]

*¡Oh, que maravilla cuando brotó el maíz! Sentábanse, acurrucados en el suelo, a verlo crecer. Y a la par que a la brisa de la tarde abría el viento las hojas aún pegadas al tallo del maizal, acariciaba el cheyene pensativo la cabeza de su hijo, reclinada en sus rodillas. Crecían a la par, arbusto y hombre. Llenos ya del placer de poseer, se enamoraban de sus plantas, que les parecían sus hijos, y como criaturas de sus manos, el cual es amor saludable y fecundo. Y hoy ya piensan en hacerse de escuelas, para lo que guardan en sus arcas muy buenos dineros. (OC 9, 298) [11]*

Martí termina describiendo en esta crónica una especie de comunidad utópica, paradisíaca, donde el indio agricultor se ve reflejado en su trabajo y “crece a la par” que el arbusto. Si el retrato anterior del “salvaje” y la máquina estaba circunscrito al tópico de la inocencia, esta descripción intenta reflejar su madurez. La visión familiar que hace de ellos (en oposición a la vida en “tropel” y de tribu), individualiza al sujeto, lo hace responsable de su destino. Si la inocencia ve el objeto moderno y juega con ella, el indígena aculturado la utiliza en su beneficio para lograr su primera cosecha. [12]

Parece significativo, pues, que ni al escribir esta escena, ni en las posteriores, Martí aclare si fue testigo o no de lo que escribe, si la leyó en algún lugar o si fue simplemente producto de su imaginación. En ninguno de los textos del coronel Miles aparece una escena así. No obstante, era algo muy común en la prensa, las crónicas de los viajeros y etnólogos de la época relatar el asombro de tal o cual tribu ante el telégrafo, las armas de fuego y otros inventos de la civilización occidental. Incluso, en su libro, Miles relata un

pasaje similar pero en relación con el telégrafo. En todos los casos, la satisfacción del cronista estaba en constatar el asombro de otra tribu en África o en América ante la tecnología moderna, en ser testigos de la explicación *otra* que estos sujetos le daban al objeto. Y por supuesto al identificarse con la cultura occidental, dicha admiración se trasladaba inmediatamente al cronista, quien se convierte en una especie de representante, proveedor de la técnica moderna (*inventio*) en medio de la barbarie. Martí, a la vez que constata dicho asombro del indio “ingenuo,” por la rueda, lo exalta afirmando su disposición natural para utilizarla, ya que cuanto es “bueno” es suyo, y ni la “grandeza” ni la “novedad” le “asustan.” ¿Inventa Martí a los indígenas? ¿Copió esta de algún otro periódico o fue un testigo ocular de la escena? [13]

Primero, no se sabe de ninguna ocasión en que Martí haya visitado una de estas reservaciones. Pero incluso si se tomara por hecho de que sí lo hizo, aún entonces su representación seguiría siendo una invención en el sentido de que trata de decirnos algo más que simplemente mostrarnos lo que hicieron un grupo de indígenas al ver el carro y la rueda. Esta sería otra fábula del encuentro de la modernidad con el mundo primitivo. La historia de América está llena de estas fábulas de “descubrimientos” que tratan de realzar la distancia y la superioridad de la tecnología sobre la inocencia y el mundo simple o cruento del Otro. Son modos de constatar la distancia que separa al salvaje del hombre civilizado. Por tanto no puede entenderse dicha escena de una forma inocente, sino comprender que ella misma representa una ideología que comparte el cronista con una larga tradición de viajeros y etnógrafos. Que el mismo gesto de entrega por parte de Miles de estos regalos remite a una larga tradición en la cultura occidental que como dice Starobinski tampoco es inocente. Que esos regalos son parte de la política, de enseñarles la nueva vida que deben aprender. Porque en efecto, como afirma Starobinski, en todo acto de entrega siempre se establece una relación de poder entre el que recibe y el que ofrece. Así los antiguos emperadores romanos tenían la costumbre del *sparsio*, el reparto de monedas de oro a la multitud en días festivos y la misma tradición se repite en la cultura moderna de la caridad religiosa (*Largesse* 71). [14]

Es importante resaltar este hecho y cómo al describir a los indígenas encima del carro, el cronista le imprime tal colorido a su cuadro que produce en el lector una especie de “ilusión de presencia,” como dice Julio Ramos, al hablar de su crónica sobre la Estatua de la Libertad (273) y Aníbal González al comentar el terremoto de Charleston (89). Tal ilusión lleva al lector a aceptar de modo directo lo que quiere decir el cronista y por tanto deriva su efecto de la literatura de viaje, los reportes etnográficos y los escritos de los primeros cronistas de Indias. Según Bartolomé de las Casas, Bernal Díaz del Castillo y otros, ser testigo ocular de los hechos era una condición indispensable para escribir la historia. Con dicha justificación, el hablante trataba de auto-legitimarse y le pedía un voto de confianza al lector para que aceptara su versión de lo ocurrido. Su presencia en el lugar o su condición de cronista confiable era un salvoconducto de la “verdad”. La hegemonía de lo visual que se impone en las crónicas martianas remite necesariamente a un mundo ya establecido, positivamente ordenado, el cual sólo falta revelarle al lector de una forma artística. De modo que al hacer que el lector vea /descubra al indígena en el momento y con la emoción que éste ve / descubre el objeto de su fascinación, el escritor le imprime al texto un sentido de verdad, simultaneidad y presencia que es difícil

rechazar como ficticio: “¡Qué gozo, ver dar vueltas a la rueda!” (*OC* 9, 297) dice Martí, intentando reproducir en su discurso la emoción que sintieron los indígenas al recibir el carro. De tal forma, la voz autorial se coloca en la piel de los otros y la emotividad se convierte en otro elemento de que se sirve la ficción para transmitir la verdad. Es un recurso a través del cual, el sujeto de la crónica “goza” contemplando el objeto y la reacción de niños de los cheyenes. Todo esto, valga decir, en un discurso que trata de exaltar la disposición natural de ellos para aceptar la civilización y la nueva tecnología. Consecuentemente, si Martí infantiliza al indígena es para suscitar en el lector un sentimiento de caridad y simpatía hacia ellos. Pero al mismo tiempo, tal gesto implica una pérdida y una deformación de su identidad, una forma de sanarlos, y admitirlos –en sus propios términos- en una comunidad, lo cual fue un gesto recurrente que se practicó con los indígenas desde la Colonia hasta principios del siglo XX. [15]

Por tal motivo, es necesario preguntarse ¿hasta qué punto la voz del cronista en este texto es confiable? y ¿qué fines retóricos encierra tal “gozo”? Recordemos que Martí está hablándole a un público, primeramente “civilizado,” de clase media alta, que ve en los avances tecnológicos y la modernidad en general, un valor positivo y deseado. Apela a un lector que tiene a la familia y el trabajo agrícola como los pilares fundamentales de la nación. Por cuanto es al menos dudosa la emoción con que el cronista describe ambas escenas y la adopción por parte de los cheyenes de los emblemas de la vida civilizada de una forma tan espontánea y desprejuiciada. Su tesis de que los indígenas aceptarían de forma natural todo lo que era “bueno” no deja lugar a fisuras en el texto. Ni siquiera su propia duda. Mas bien, Martí parecería estar proyectando en ellos sus propios deseos de una vida agraria y familiar que reaparece con mucha frecuencia en sus cartas, artículos y cuadernos de apuntes. [16]

Viviendo en Guatemala, por ejemplo, Martí llegó a pensar en dedicarse a la agricultura. Sólo por falta de dinero sus planes nunca llegaron a concretarse. En su carta a su amigo mexicano Manuel Mercado, el 8 de marzo de 1878, Martí le dice: “tengo decidido, cuando pague mis deudas, irme de aquí. Si tuviera medios de cultivar la tierra, no; me encerraría en ella” (*OC* 20, 41). Y a continuación, le aconseja al amigo que con sus ahorros y conexiones: “se arregle una finquita de café, allá como aquí riqueza segura” (*OC* 20, 41). Su fe en la agricultura y el trabajo forman tal núcleo temático en su obra que muchos de sus poemas y artículos la toman como base. Su fotografía íntima de los cheyenes esperando su primera cosecha, acerca al lector a ellos y les hace que compartan su alegría y sus planes futuros. Encuentra en ellos sus propios valores y los alaba en el momento de su conversión. [17]

Su representación de ellos responde, pues, a su propia visión de lo que debe ser lo correcto. Funciona como una especie de alegoría que explica a modo de fábula o parábola la relación del indígena con la modernidad y la historia. Como dice James Clifford, el discurso etnográfico es alegórico tanto por su contenido (lo que dice de otra cultura) como por la forma en que lo dice (98). Esta alegoría (el niño-cheyen, se convierte en hombre a través del trabajo) construye la subjetividad del Otro y aún de sí mismo, a través del conocimiento de cuáles son las estrategias exitosas para entrar en la modernidad y adaptarse a la vida norteamericana. Dicha emotividad y acercamiento a

ellos depende, pues, de la aceptación individual o del éxito con que logren cada uno asimilar la otra cultura. Como afirma en el fragmento anterior, en su estado natural los indios eran “ingenuo[s],” “niños,” con su “caza perezosa” y dedicados casi todo el tiempo al “reír” y la “huelga.” Por consiguiente, era necesario que éstos “vieran” qué era lo mejor para ellos y adoptaran las técnicas capitalistas de desarrollo y propiedad. Sólo entonces podían convertirse en hombres “viriles.” Su existir anterior, sin ningún propósito aparente, autoriza como beneficiosa y necesaria su adaptación. Ellos sienten ahora, “el placer de poseer” y viven felices en familia (OC. 9, 298). [18]

Parecería sospechoso, pues, que aún en esta época Martí siga utilizando este segundo término para referirse al indígena. No es como dice Rober McKee que Martí “early in his career often employs the term “indios salvages” [savage Indians], a phrase which disappears from his writings once he arrives in the United States where he is appalled by this country’s apparent policy of annihilation” (548-549). No. Dos años después de estar en los Estados Unidos, Martí sigue utilizando este término, en medio de todas las connotaciones políticas que este acarrea. Para Martí, el indígena americano era ambas cosas y la antropología del siglo XIX fue la que los retrató de forma más reiterada de esta forma. [19]

Si como explica Johannes Fabian en *Time and the Other*, el tiempo es un “portador de significado” tanto como el lenguaje o el dinero (ix), su uso en las crónicas de Martí revelaría un posicionamiento muy particular con relación al Otro. A través de tiempo, dice Fabian, el Otro es percibido como un concepto temporal. Su condición epistémico depende de una: “persistent and systematic tendency to place the referent (s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse” [tendencia sistemática y persistente en colocar el / los referente (s) de la antropología en un Tiempo otro al presente del productor del discurso antropológico] (31). Lógicamente, al poner al indígena en una categoría temporal inferior a la del hablante, este excluye de por sí cualquier intercambio cultural real con ellos, cualquier diálogo con sentido que pudiera establecerse entre ambas culturas. Solamente es posible entonces un acercamiento paternalista hacia el indígena, de ahí su reducción a la condición de niño y de salvaje. Si esta comparación es común hallarla, entonces, con frecuencia en la literatura occidental hasta principios del siglo XX, habrá que esperar que tiempo después etnólogos como Malinowski y Lévi-Strauss la critiquen por ser una “caricatura” del indígena. Martí, sin embargo, nunca repara en esta paradoja cuando critica al gobierno de los Estados Unidos, si bien en una nota de su cuaderno de apuntes, posiblemente de la década de 1890, después de comparar al niño con el salvaje, afirma que la “inferioridad” de este último con la relación al europeo era sólo de tipo temporal ya que otra cosa sería justificar la desigualdad y la tiranía entre los hombres. Afirma Martí: [20]

—*Debe decirse, pues, por ser lo comprobado, no que “las razas inferiores aman el rojo”, sino que “las razas, en estado inferior, aman el rojo”. —Y así se va, por la ciencia verdadera, a la equidad humana: mientras que lo otro es ir, por la ciencia*

*superficial, a la justificación de la desigualdad, que en el gobierno de los hombres es la de la tiranía.*<sup>4</sup> (OC, 21 432) [21]

Es importante señalar entonces que si bien Martí critica la sociología por tipificar de una forma determinista al indígena, su respuesta es un compromiso a medias, no un rechazo de plano de tal tipología. Siguiendo una visión escalonada de la historia, acepta que el indígena estaba “en [un] estado inferior” de desarrollo al europeo, y que por lo tanto podía seguir evolucionando en el futuro, escapar de su niñez. Esa visión de la cuestión, sin embargo, no rechaza la perspectiva etnocéntrica de la cultura. Todo lo contrario: reafirma la superioridad de una sobre la otra. En su crónica sobre el terremoto de Charleston, escrita en 1886, Martí repite la misma idea cuando habla de “una superioridad que no es más que grado en tiempo, a una de las razas” (OC XI, 72). Y téngase en cuenta que en esta oportunidad Martí ya no se está refiriendo al “salvaje” de Norteamérica, sino a los negros de Charleston en quienes, dice Martí, habían revivido los “instintos” que heredaron de sus ancestros de África. Acaso “luchar contra los racismos de la época” –como dice Lamore- ¿era proclamar la superioridad de una raza sobre las otras? [22]

Otro rasgo que me interesa resaltar en esta crónica es el hecho de que en el pasaje del descubrimiento del carro y la rueda, Martí establece una especie de vínculo causal entre ver y adoptar voluntaria y automáticamente la modernidad. Como dice, a poco de descubrir el carro y la rueda, no hubo cheyén “que no quisiera su carro” (OC 9 297-98). Esta aceptación del objeto tiene un doble propósito en la retórica martiana. Por un lado trata de indicarle al lector que los cheyenes estaban preparados síquicamente para aceptar una cultura que no era la suya; lo cual es de por sí, un planteamiento “optimista” de lo viable que era la adaptación de un pueblo primitivo a la modernidad y por tanto, lo acertado que estaba el gobierno en seguir dicha política. Al mismo tiempo, era una forma de demostrar la capacidad innata del indio para aceptar todo lo bueno y grande que viniera de la civilización con el fin de mejorar sus condiciones de vida y la del país. [23]

En sí, esto retoma un debate tan antiguo como el siglo XVI, especialmente el que sostuvieron a propósito de los indígenas americanos Sepúlveda y Las Casas. El primero defendía el derecho de España a expropiar y esclavizar a los indígenas en razón de su condición de bárbaros y niños. Por su parte, Las Casas lo negaba argumentando que los indígenas eran seres racionales, igual que niños, pero capaces de aprender tanto el castellano como las artes mecánicas. Como afirma Athony Pagden “Las Casas’ insistence that the Indians’ ability to assimilate European culture in this manner was proof of innate intellectual capacity was a commonplace among the missionaries” (136) [era un lugar común entre los misionarios la insistencia de Las Casas en reconocer que la habilidad de los indios para asimilar la cultura europea era una prueba de su innata capacidad intelectual]. En tal sentido, Martí no puede estar más cerca de la posición del padre dominico a pesar de que nunca lo cita en sus crónicas sobre el indígena de Norteamérica. Pero esto indica, de nuevo, su intención de abogar por ellos. Aún así no puede ignorarse el contexto donde este argumento resurge, que fue el de hallar una forma de resolver el “problema indio” en Norteamérica para lo cual se proponían sólo dos caminos: su asimilación o su exterminio total. Martí aboga por la primera. Pero ¿cuál fue la filosofía



norteamericana detrás la posesión de la tierra, según por ejemplo, la planteó “el buen Miles”? y ¿quién fue Miles? [24]

En realidad, la vida de este soldado nacido en Massachussets, fue una de las más emblemáticas del siglo XIX. Veterano de la Guerra Civil, Miles continuó brindando sus servicios a la república en las guerras de expansión hacia el Oeste y después, en 1898, fue uno de los generales que invadió con sus tropas a Cuba y Puerto Rico, en lo que se conoce como la guerra cubano-española-americana. Miles llegó a escribir la historia de su vida en unas memorias tituladas *Serving the Republic* [Sirviendo a la República] (1911). En ella anota sus campañas en las tres contiendas, su visión de los grupos vencidos y recoge, además, las cartas y los nombramientos con los que fue homenajeado estos años. Uno de estos documentos avalando su heroísmo, afirma con relación a su campaña contra los indios cheyenes y los Sioux en 1877: “During the months of December and January the hostile Indians were constantly harassed by troops under Col. Nelson Miles, [ . . . ] inflicting heavy losses in men, supplies, and animals” [Durante los meses de diciembre y enero los indios hostiles fueron constantemente atacados por las tropas bajo el mando del Coronel Nelson Miles, [ . . . ] infligiéndoles grandes bajas en número de hombres, abastecimientos y animales] (Miles 165). Esta carta fue escrita por el general Sheridan. ¿Acaso la conocía Martí? [25]

Según Jerome A Greene en *Yellowstone command*, a Nelson Miles se le atribuye el haber terminado con éxito la guerra contra las tribus indígenas de Norteamérica. Su táctica se arraigaba en el concepto de “guerra total” que ya había sido practicada por los ejércitos nortños en la contienda contra el Sur. Consistió en atacar los campamentos indígenas en lo más apretado del invierno, donde no sólo los guerreros sino también sus familias eran más vulnerables. Esto provocó enormes traumas psicológicos y físicos para poblaciones enteras (11-2). Entonces ¿A qué se referirá Martí cuando afirma que Miles los venció siendo bueno con ellos? [26]

En sus memorias, Miles muestra simpatía por los indígenas, especialmente por algunas de sus costumbres, como la de no robar, por sus artes pictóricas y la valentía de alguno de sus jefes –algo en sí muy poco común entre los militares de la época-. Pero esto no quita que Miles combatiera con energía los “indios hostiles” y que no justificara dicha guerra de la forma en que lo hizo su gobierno. Esta fue la función civilizadora que se atribuía el Estado y las posibilidades económicas que los territorios recién conquistados brindaban al país: la expansión del capital, la industria minera (principalmente del oro) y la ferroviaria, y más espacio para los asentamientos de colonos inmigrantes. Martí afirma en la crónica que “el general Miles los venció de veras, porque fue bueno con ellos” (OC 9 297). Esta salvedad del método es importante, porque anteriormente Martí había dicho que los cheyenes habían sido “tratados con blandura. El amor encorva la frente de los tigres” afirmaba (OC 9 297). [27]

En el momento en que Martí escribe esto, hacia cerca de “cuatro años” que Miles había terminado su campaña. En ella, los cheyenes del Norte junto a los guerreros Sioux habían peleado “violent[amente]” primero contra el teniente coronel Custer, a quienes derrotaron y luego contra el coronel Miles, quien los venció. Aparte de que no es cierto

decir que Miles venció a los indígenas sólo con ser bueno, la frase de Martí tiene el propósito de guiar al lector en otra dirección. Está basada en la política de “conquistar con bondad,” “conquering with kindness,” que según Henry Fritz fue producto de la mentalidad educada en el pensamiento bíblico (64). Los comisionados del gobierno norteamericano inspirados en dicha política, promulgaban la introducción de la agricultura y las artes mecánicas en las reservaciones, así como les exigían aprender el inglés y las demás costumbres norteamericanas. Ideas similares fueron propuestas también por Miles y fueron el fundamento de la “americanización” de los puertorriqueños dieciocho años después –cosa con la que Martí seguramente hubiera estado en desacuerdo. [28]

Dos años antes de Martí publicar esta crónica, Miles escribe en 1879 para la revista *North American Review*, —muy alabada por Martí— un artículo titulado: “el problema indio” donde saca a relucir las posibilidades que según él planteaba este dilema. O bien, escribe, a los indígenas podían exterminárseles completamente, o reunir las diversas tribus en reservaciones. Miles cataloga la primera medida como inhumana y propone hacer las reservaciones independientes desde el punto de vista monetario evitando así que fueran una carga para el erario público. Y sugiere a continuación cómo debía llevarse a cabo dicho proyecto. Primero, no debería repetirse el experimento de reconcentrar a los indígenas de las montañas en el Sur de los Estados Unidos, ya que morían de enfermedades como la malaria a la cual no estaban acostumbrados. Deberían ser trasladados con sus familias para que mantuvieran los lazos afectivos. Su economía debía ser controlada, según las reglas del Ejército, por un oficial encargado de distribuir los abastecimientos, el dinero, dictar la ley y prohibir las bebidas alcohólicas. Los indígenas tendrían que vender sus caballos de guerra y utilizar ese dinero para comprar ganado. Con el ganado reemplazarían al búfalo, el antílope y otros animales que acostumbraban a cazar. Asimismo, estarían precisados a cambiar su vida nómada por la del agricultor y aprender el uso de la tecnología, con el fin de obtener mayor rendimiento de sus cosechas. El razonamiento detrás de la posesión de bienes (el dinero, la tierra, la casa), según Miles, era que al ir acumulando propiedades, el indio pensaría dos veces en irse a la guerra, y así estaría obligado a mantener la paz, “namely, occupation” [es decir, la ocupación] por miedo a que sus propiedades pudieran ser confiscadas (Miles 204). Esto último fue una estrategia que ya habían utilizado los ingleses contra los rebeldes americanos durante la Revolución, e incluso se practicó en Cuba contra todos los enemigos de la Corona durante las guerras de independencia. [29]

¿No sería de suponer que si Martí alaba el “placer de poseer” de los cheyenes esté también de acuerdo con la política de propiedad, confort y autogestión de los territorios indígenas? Martí, sin embargo, critica fuertemente al gobierno norteamericano por su falta de palabra al incumplir sus promesas. Los critica por mantenerlos de un modo injusto en las reservaciones. Pero al convertir el “salvaje” en niño ¿no le estaría dando una razón al mismo invasor para desposeerlos y obligarlos a adaptarse a un tipo de vida que no era la de ellos? Como apunta Fritz, en el artículo que escribió Miles para *North American Review*, éste da una idea del progreso ineludible de la humanidad que iba de la barbarie a la civilización. Así, según Fritz, Miles dejaba implícita la idea de que los

indígenas eran seres inferiores, por lo cual se justificaba su exterminio y confinamiento en las reservaciones (124). [30]

Podría argumentarse que la crónica de Martí sobre los crows y los cheyenes data de 1882 y que para el momento en que Martí escribe sobre la reunión de los *Amigos de los Indios* en el lago de Mohawk, ya había radicalizado su opinión con respecto a este tema. Y no hay duda que Martí se vuelve más crítico del sistema norteamericano a medida que pasan los años. Pero aún en esta misma crónica, Martí afirma y apoya, sin ninguna reserva, otra de las conclusiones a las que había llegado este grupo. Dice Martí que “*el despojo de sus tierras, aun cuando racional y necesario*, no deja de ser un hecho violento que todas las naciones civilizadas resisten con odios y guerras seculares, el cual no ha de agravarse con represiones y tráficos inhumanos” (OC 10, 326) [énfasis nuestro]. [31]

Es decir, nuevamente Martí asume como “racional” y “necesario” el mismo acto que critica. ¿Cómo se explica entonces esta contradicción? Por un lado, sugiero, Martí cree en el poder civilizador del Estado y la cultura occidental, supuestamente más avanzada y le atribuye a ésta el rol de dirigir y controlar la cultura del “salvaje” (OC 10, 372). Como otros reformadores en su época, el cubano critica al Estado por su política imperial, pero no renuncia a su rol de sacar a los indígenas de su supuesto estado de atraso —su niñez—. Prefiere que se conviertan en norteamericanos, en individuos “útiles” para el país, a que permanezcan aislados en medio de la civilización. No concibe al indio fuera del proyecto modernizador y la república. De ahí que afirme, poco después, que era tiempo que “el indio vuelva a su alma clara, y suba a ciudadano” (OCOC 10, 326). [32] 10, 326). Para Martí la República, la Nación y en última instancia la cultura occidental representaban un paso de avance y un estadio superior en el trayecto humano. Ser ciudadano significaba “subir” un escalón en la historia, volver al indio a su “alma clara.” Rechaza por tanto la imagen del indígena humillado en las reservaciones y pide que siendo ciudadano recupere su estado anterior de bondad natural. Si el segundo asume los valores positivos de la altura y la transparencia, su estado actual denota todo lo contrario. Lo importante, en una palabra, era sacarlos de las reservaciones, “para que así se conviertan en hombres útiles ellos, y en país próspero y pacífico las comarcas que no son hoy más que costosísimas cárceles” (

Si tomamos en cuenta esta visión pro-civilizadora que le atribuía Martí y los *Amigos de los Indios* al Estado norteamericano ¿sería posible seguir hablando de él en los términos en que lo hace Retamar en *Calibán*? Si como dice Jean Lamore, Martí creía en la teoría de la evolución escalonada de la humanidad (“estado salvaje, estado bárbaro, estado civilizado”), utilizada por los principales etnógrafos de la época (53), incluso por Miles, acaso dicha representación del indígena como niño, o del indígena que tiene que ser asimilado y “despojado” de sus tierras ¿no indica una *desindianización* del indio, la muerte de su misma identidad en la sociedad a la que se venía a unir? No en balde en “Nuestra América”, la república es el centro organizador que da sentido al resto de las etnias y las distintas naciones. [33]

De nuevo, Martí no sólo critica en sus crónicas al gobierno de los Estados Unidos, sino que también valora como positivo la asimilación del indígena en las condiciones que este

las planteaba y en especial *Los Amigos de los Indios* en el momento en que escribió. Que el Estado dejara de cumplir sus promesas o que los colonos blancos los expulsaran de sus territorios era algo inaceptable para él. Pero en el supuesto de que existieran hombres como Miles, capaces de vencerlos con “amor,” y que los indígenas lograran, a través de su gestión propia, cambiar esas reglas injustas y prosperar con el resto del país, la asimilación no sólo se justificaba sino que era necesaria. [34]

En tal sentido la visión que daría Martí del poder no sería tan crítica, ni “antiimperialista” como usualmente se manifiesta en la crítica. Su posicionamiento se explicaría más bien por las múltiples contradicciones que genera su discurso en torno a esta nación durante los quince años que vivió aquí. Entre estas contradicciones están: criticar el dinerismo y la vida material, pero celebrar que los cheyenes puedan convertirse en negociantes y banqueros; alabar la industria pero preferir la agricultura como método de desarrollo, y criticar la forma en que los norteamericanos trataban a los indios, pero también justificar su “despojo” en virtud de su asimilación. Desgraciadamente, las exégesis en torno a Martí sólo resaltan el primer aspecto de este binomio, su carácter “antihegemónico” y dejan a un lado sus contradicciones o su visión etnocéntrica de la cultura. Pero llamar la atención sobre estas contradicciones y fallas en el discurso martiano —vistas, lógicamente desde nuestra perspectiva actual— no es sólo un acto de justicia histórica, sino que también nos ayudaría a entender la enorme complejidad del problema y finalmente acercarnos a él como una persona de su tiempo y no como el “santo,” el “apóstol” o el “visionario” que edificó la historiografía republicana y revolucionaria. [35]

Ha sido por tanto en el contexto de la revolución cubana que dichas limitaciones conceptuales en el ideario martiano se pasan por alto o se ocultan, mientras se pone el énfasis en el carácter defensivo y contestatario de sus escritos: defensa de su imagen idealizada y de las tesis antiimperialistas y antihegemónicas que se oponen al gobierno de los Estados Unidos y al sistema capitalista en su totalidad). Dos ejemplos claves de tal discurso son los ensayos de Roberto Fernández Retamar sobre Martí y otro de Leonardo Acosta, titulado “José Martí y el indio de nuestra América.” Haciendo un repaso de las ideas de Martí sobre el indígena latinoamericano, Acosta dice que Martí critica a los viajeros y etnólogos europeos que vienen a Hispanoamérica en cuanto escriben de forma superficial sobre los indígenas o contribuyen al saqueo de sus objetos de arte y libros. Su objetivo, según Acosta, era “barrer los mitos colonialistas” tal el de la superioridad racial. ¿Pero acaso Martí no era otro viajero?, ¿no define la humanidad como una escala ascensional donde el lugar más bajo lo ocupaban los hombres “salvajes” y los indígenas? Y ¿no era acaso este otro de los “mitos” de la ciencia positivista de su época? [36]

Acosta dedica su ensayo a hablar casi en su totalidad de la visión antiimperialista de Martí, pero ni en el ensayo que da comienzo al libro ni en la selección de artículos que hace, incluye o analiza las crónicas del Martí sobre los indígenas de Norteamérica. La razón de tal exclusión estriba, según afirma, en que estos “se insert[an] más bien en otra zona del pensamiento martiano, dedicada a la defensa de las minorías étnicas y nacionales oprimidas en el seno mismo de la metrópoli imperial” (18). [37]

Esta tesis, con muy leves variaciones, es la que ha servido de columna vertebral a una infinidad de ensayos en los estudios poscoloniales de los Estados Unidos. Pero como bien dice Aníbal González en una reseña de la colección titulada *José Martí's Our America. From national to Hemispheric Cultural Studies*, “to read Martí as anything other than one of Spanish America’s greatest writers, that is, to read him as a social commentator, or as an analyst, and even a theorist, of hemispheric affairs, is a melancholic exercise in belated recognition” (345).[38]

Por tanto, es de aclarar que la imagen que da Martí de los indígenas en sus crónicas es mucho más compleja de lo que esta crítica ha planteado con sus reducciones maniqueas. En todo caso el modelo de asimilación, propuesto por los *Amigos de los Indios* para terminar con “el problema indio” es del que se sirve Martí para abordar la cuestión repetidas veces en sus artículos y su propia traducción de la novela de Helen Hunt Jackson: *Ramona* (1884). Otro ejemplo de ello, es la cobertura que hace Martí de la ley Dawes, una ley diseñada justamente con este objetivo, por los *Amigos de los Indios*, y aprobada por el gobierno demócrata de Cleveland el 8 de febrero de 1887. [39]

Esta ley dividía las reservaciones en parcelas de 160 acres de tierra convirtiendo a cada indígena en propietario de su terreno. La tierra sobrante sería distribuida luego entre los colonos blancos. El entonces Secretario del Interior L. Q. C Lamar, fue uno de los que apoyó con más fervor dicha ley. El mismo año que asume su función, 1885, entrega un informe al presidente donde apoya estas iniciativas para terminar con la “crisis de la raza” (indígena). En dicho informe, Lamar se refiere a la política norteamericana en los términos morales en que lo había hecho Helen Hunt Jackson en “A century of dishonor” y afirma, entre otras cosas, que era un deber y una obligación del gobierno protegerlos y evitar por todos los medios y sacrificios su destrucción. Un mes después de entregar este informe Lamar, en diciembre de 1885, Martí dedica casi la totalidad de su crónica en el periódico *La Nación* de Buenos Aires a reseñarlo. [40]

Antes de entrar a discutir su crónica sobre la ley Dawes, me interesa aclarar quién fue Lamar y qué función jugó en el gabinete de Cleveland. La vida de este abogado de Georgia nunca estuvo ausente de polémicas y contradicciones. Durante la Guerra Civil perteneció a los ejércitos del Sur y defendió con ardor el derecho de los esclavistas a mantener sus esclavos. Justificaba la explotación de los negros con el razonamiento de que todos los hombres no eran iguales y que por tanto algunos eran inferiores. Después de la derrota del Sur, Lamar aún resentido y en contra de las medidas del gobierno federal, se vuelve un “patriota pragmático” al decir de James Murphy y decide apoyar la Unión. Sus puntos de vista, sin embargo, reflejaban los del blanco conservador del Sur que veía a los del Norte después de la guerra como intrusos y se negaba a pensar que estos podían representar una forma legítima de autoridad para negros y blancos en esta parte del país (Murphy 113). No obstante, su regreso a la Unión como Senador fue todo un éxito. Lamar se dedicó a defender los derechos del “Nuevo Sur” y a abogar por subsidios del gobierno para las escuelas de blancos y negros. Su oratoria fue más efectiva cuando pedía la reconciliación de ambos bandos y criticaba con justeza la corrupción de los políticos. No es de extrañar, entonces, que cuando el partido demócrata de Cleveland toma la presidencia en 1885, después de largos años de mandato republicano, el nombre

de Lamar surja como una figura clave del gabinete. Con él, los demócratas del Sur y en especial los antiguos confederados llegaban al poder. En cuanto asume su puesto de Secretario del Interior, Lamar se pone en contacto con los reformadores del Congreso y de la colaboración de ambos surge la nueva ley Dawes. [41]

Martí al igual que muchos otros en su momento, vio en las propuestas de Lamar un paso de avance en la política norteamericana. Su crónica para *La Nación* resume unas cuarenta páginas del informe de Lamar a quien retrata de una forma muy elogiosa. Comienza su artículo escudándole de los rumores en torno suyo y después de dedicar tres párrafos a resaltar su personalidad, dice que en contraste a otros individuos que eran como “ratones” Lamar era “de las águilas, y su informe ha sido tan cauto, tan claro, tan apegado a lo real, tan conforme a los problemas prácticos que estudia, que ya no se oyen decir, por esta vez, que Lamar es inhábil para el puesto porque lee versos, o los hace, o usa el cabello largo” (*OC* 10, 371). [42]

Llama la atención que el cubano no señale ningún aspecto negativo en la vida del político y sólo lo presente como un reformador de la causa indígena. Su defensa se enfoca en sus gustos literarios y sus costumbres inusuales: escribe versos, o los lee, y usa el cabello largo. Pudiera pensarse que la razón de tal omisión es de tipo estratégico: convencer al lector para que acepte sus ideas. Pero lo más probable es que Martí consideraba que su gestión en pro de las minorías étnicas del país (la indígena y la negra) era legítima. [43]

Opiniones similares a las de Martí sobre su informe inundaron la prensa nacional e internacional del momento y Martí seguramente pudo haberse valido de estas crónicas para escribir su artículo. Edward Mayes en su biografía de Lamar recoge algunas que comentan el hecho. Los corresponsales de la *Inter-OceanNew York Sun*, para el cual trabajó Martí, también en calidad de reportero, dedicaron elogiosas palabras al informe. Incluso este último llega a decir: “it is proper to say that this document is as far as possible from being the production of a dreamer who goes around with his head in the clouds. It is the work of a practical intelligence, able to express itself in excellent English” (490) [es apropiado decir que este documento está tan lejos como es posible de ser la producción de un soñador que va por ahí con la cabeza en las nubes. Es el trabajo de una inteligencia práctica, capaz de expresarse en un inglés excelente]. Martí afirma de forma similar que de todos los informes presentados ese año, el mejor había sido el del “soñador del gabinete,” el hombre a quien acusaban de “mirar una que otra vez al cielo” y por tal razón alaba el carácter “práctico” del documento (*OC* 10, 371). [44] y del

Martí titula su reseña: “el problema indio en los Estados Unidos” y según transcribe las ideas de Lamar, afirma que era necesario, “de una vez por todas,” “atraer, por modos graduales a una civilización definitiva” a los 200 mil indígenas que todavía vivían enclavados en medio de los Estados blancos y que le costaban al gobierno entre 4 a 7 millones de pesos anuales (*OC* 10, 373). Es de la opinión, junto con él, de educarlos por medio de otros indígenas, como en “las escuelas excelentes de los cheyenes, donde son indios casi todos los profesores” (*OC* 10, 373). Y en lo referente a la tierra opina que cada reservación debía dividirse en “lotes individuales” o “haciendas” de 160 acres y que el gobierno les comprara el resto. La finalidad de tales medidas era incentivar la

agricultura y hacer de ellos buenos trabajadores. Por tanto, también el Estado les prohibiría que la “enajene[n],” “arriende[n]” o “hipoteque[n]” “por un plazo que baste para que entiendan el valor de su propiedad.” El gobierno les enseñaría a cultivarla por medio de “maestros prácticos” y al cabo de un año el indio debía tomar posesión de ella y hacerla “prosperar” (OC 10, 374). [45]

Martí piensa, junto con Lamar, que estas medidas podían sacar de una vez por todas a los indígenas de las condiciones en que vivían y podrían convertirlos en individuos útiles a la misma sociedad que una vez los había —según afirma— “burlado sangrientamente,” ya que “con los placeres de la propiedad, con la conciliación de la vida de su raza y la vida civilizada, con la elevación de la mente instruida, [podía] permanecer el indio como *elemento útil, original y pintoresco* del pueblo que interrumpió el curso de su civilización y le arrebató su territorio” (OC 10, 375). [énfasis nuestro] [46]

De modo que en este párrafo concluyente, y hablando en nombre propio, Martí critica al gobierno de los Estados Unidos y pone su esperanza en tres aspectos esenciales. A su punto de vista, para terminar con tal “problema” era necesario: hacer al indio partícipe del “placer de la propiedad,” de que gozaban los blancos, “concilia[r]” sus hábitos con los de ellos y establecer la instrucción (occidental) en estas comunidades con el fin de “elevar la mente” y hacerlos “útiles” a la nación. Lógicamente, el indio es un “problema” si se piensa que son un obstáculo para que el gobierno se quede con sus tierras y desarrolle el país. Son un inconveniente en la medida en que hay que reformarlos para hacerlos servir mejor a la nueva sociedad. Pero también son un grandísimo dilema moral para una nación que los ha convertido en “fieras” y los ha tratado como prisioneros. Si el primer enfoque es típico del llamado “problema negro” o el “problema judío,” el segundo encierra un propósito legítimo, a saber, poner fin a su angustiada situación. Por lo tanto, Martí se inclina por la asimilación y encuentra estas medidas como razonables. Por eso, nada mejor que entender a Martí como un hombre de su tiempo, como el liberal latinoamericano que forcejea entre dos polos: el que critica y trata de cambiar la situación de los indígenas, pero al mismo tiempo le es imposible pensar fuera de los marcos restrictivos que impone la filosofía del siglo XIX, la episteme como diría Foucault, con su énfasis en el desarrollo material y la educación como principios rectores del mundo. En tal sentido podría decirse con Robert McKee Irwin que “Martí’s rhetoric in this regard sometimes tends toward the assimilationist” (548). [47]

Además de Lamar, otra de las figuras claves del movimiento reformador fue, como ya dijimos, Helen Hunt Jackson. De ésta escritora, Martí traduce dos obras importantes: *Ramona* y su poema “Dos príncipes” que Martí incluye en su revista para niños *La Edad de Oro*. Martí termina su traducción de la novela en 1887 y un año después el libro sale a la venta y se distribuye en México y Nueva York. Resulta indispensable, pues, leer la selección, traducción y posterior publicación de dicha novela por parte de Martí, teniendo en cuenta los códigos de defensa y asimilación de los indígenas a la sociedad norteamericana. Esta defensa se da a través de la mediación y la propuesta de mejores condiciones de vida para ellos. En especial, aboga por la necesidad de darles a los indígenas un terreno donde puedan vivir y trabajar. No es una coincidencia entonces que Helen Hunt Jackson desarrolle su drama a través de un escenario amoroso donde una

mestiza, de madre india y padre escocés, se enamora de un indígena americano versado en todas las artes de la hacienda, el campo, incluso del violín, y que éste idilio termine trágicamente con la muerte de Alejandro, su esposo. [48]

Según cuenta la narradora, Ramona y Alejandro son expulsados continuamente de todos los sitios a donde van a vivir. Primero, de la casa donde crece Ramona y luego, de los terrenos cercanos. Ellos sólo buscaban un pedazo de tierra donde criar a su niña, pero hasta eso les fue negado. Al final un colono blanco termina asesinando a Alejandro después de acusarlo de haberle robado el caballo. [49]

El drama terrible que cuenta esta novela enseguida encontró innumerables seguidores de las reformas indígenas. *Ramona* llegó a representar para Jackson un éxito de venta tremendo y una herramienta eficaz para sensibilizar al público. Logró con ella lo que no había podido conseguir con “*A century of dishonor*.” Esta motivación política detrás del texto no ha escapado a la crítica, que ve en ella un intento de acomodar al indio dentro de la sociedad norteamericana. Según afirma Siobhan Senier, Jackson escoge a estos indígenas tan “adelantados” porque pensaba que la civilización proveería el caso más claro para sus derechos. Fue esta premisa la que la hizo ubicar la trama en la Misión de los Indios en el Sur de California y no, por ejemplo, tomando como referente las tribus nómadas de los cheyenes y los Utes (38). Martí en su introducción a la novela, afirma que toda clase de lector encontraría en ella: “un placer exquisito,” “mérito el literato, color el artista, ánimo el generoso, lección el político, ejemplos de amantes, y cansados entretenimientos” (205). Y fue seguramente esta diversidad de valores y de público a quien apelaba la novela, lo que lo llevó a emprender un proyecto tan riesgoso y agotador como fue su traducción y posterior publicación por cuenta propia. De modo que si el principal incentivo de Jackson fue originar un debate e influenciar las políticas de asimilación del gobierno, la selección de Martí no podía ser más acertada ni más acorde a sus propias ideas. Tanto su traducción como sus crónicas buscan el ojo aprobador del “político” latinoamericano. Ellos debían ver el crimen que se cometía en el Norte con los indígenas una “lección” y por ello tratar de evitarlo en el Sur. [50]

La selección del tipo de mujer en la novela es también reveladora respecto a la tradición patriarcal latinoamericana. Ramona es un “ejemplo de amante,” un modelo de mujer tradicional quien, como dice Martí, aún durante “la persecución y la muerte va cosida a su indio” (*O C* 24, 204). Todos los desalojos que sufre la pareja a lo largo del texto son un ejemplo de la necesidad de darle a cada indígena su lugar, su pedazo de tierra e incorporarlos a la nación. Así ambos hubieran podido continuar su vida y su asimilación a la cultura americana. [51]

El hecho de que Jackson haya escogido, pues, las Misiones españolas del Sur de California es otro ejemplo optimista de demostrar la disposición de los indígenas para la civilización y la instrucción occidental. Porque a diferencia del sistema de reservaciones indígenas de Norteamérica, durante siglos la política de la iglesia católica y del gobierno español en Hispanoamérica y en el Sur de este país, fue reunirlos en misiones y otras formas comunitarias con el objetivo de adoctrinarlos en la fe católica, instruirlos en las artes mecánicas de la época y sacar provecho de su trabajo. Desde el punto de vista



histórico, Jackson muestra una imagen idealizada de este proceso, dándole la impresión al lector de que la raza indígena se iba “desvaneciendo” a través de su incorporación a las formas civilizadas de las Misiones (Senier 38). Pero dicha asimilación de los indígenas no estuvo nunca libre de violencia y excepto en casos raros como el de las Misiones de los Jesuitas en Paraguay, los indígenas siempre fueron tratados de forma humillante. Innumerables casos de indígenas que se resistieron a vivir de este modo a lo largo de los siglos y en todo el continente así lo demuestran. Jackson, sin embargo, da una imagen paternalista de dicha institución, que en las palabras de Martí en el prólogo, estaban representadas por “aquellos franciscanos venerables, por cuya enérgica virtud pudo levantarse, con la fortaleza de los robles donde cobijaba su primer altar, una religión desfallecida” (OC 24, 205). Es dentro de estos códigos de defensa, asimilación, y mediación que debe leerse pues *Ramona*, la novela de Jackson y la traducción de Martí. [52]

Para resumir y concluir. De los comentarios anteriores de Martí sobre los indígenas norteamericanos, el informe de Lamar y su traducción de *Ramona* se deduce que este, al igual que los reformadores, proponía la educación y el trabajo como formas de asimilar al indio a la cultura hegemónica occidental y norteamericana. Pedía incorporarlos con urgencia a la nación y sacarlos de las “cárceles” en que los tenían. Prefería verlos como un elemento “útil, original y pintoresco” dentro de ella a que fuesen tratados como prisioneros o fieras. Pero lógicamente, el indígena nunca se vio a sí mismo como algo “pintoresco” o “inútil”. Sólo la visión del hablante blanco puede imponer sobre ellos este papel estetizante y pragmático. Sólo su propio deseo puede convertirlos en algo conveniente al país. En última instancia, la adopción de las técnicas agrarias los convertiría en un elemento “útil,” no a ellos mismos sino al Estado y su nueva nación. Lamentablemente, las medidas que fueron recogidas en la ley Dawes un año después no fueron consultadas con los indígenas y produjeron enormes trastornos sociales y psicológicos en sus comunidades. Según afirma Prucha, la imposición de este nuevo sistema de subsistencia, en una comunidad acostumbrada a la vida comunal, trajo consigo que los indígenas perdieran en la práctica sus derechos heredados. Tal es así que entre 1887 y 1934, cuando se dio marcha atrás a la ley, los indígenas habían perdido 90 millones de acres de tierra (10). Ni la educación forzosa en los valores occidentales ni la implantación de un sistema extraño hizo de ellos mejores “norteamericanos.” Sólo con su consentimiento podían llegar a ser individuos orgullosos de la Unión. Sólo el reconocimiento de su diferencia y la aceptación de sus costumbres los podía hacer libres. [53]

#### Notas:

<sup>1</sup> Una versión de este ensayo la leí en el congreso de **Latin American Studies Association** (LASA) “Orientalismo, Infantilismo e Indigenismo: el Ser y el Otro en José Martí”, Las Vegas, Nevada Oct 6-9, 2004. Agradezco los comentarios de Gwen Kirkpatrick en esa oportunidad y los de Francisco Morán que me invitó a participar en la mesa.

<sup>2</sup> La diferencia entre racismo y etnocentrismo la explican John P Jackson y Nadine M. Weidman en su libro *Race, Racism and Science. Social Impact and interaction*. Dicen estos autores: “racism can be distinguished from ethnocentrism –the belief that one’s culture, beliefs and value, system are superior to those of other groups. Like racism, ethnocentrism is a value judgment that one group of people makes about other groups [but] unlike a racist society, an ethnocentric society allows those from other societies to escape their inferior position by throwing off their ‘wrong’ beliefs and values and adopting the ‘correct’ beliefs and values of the dominant group” (xv).

<sup>3</sup> Véase mi otro artículo “Ver / imaginar al otro: el niño y el salvaje: la percepción del color en el modernismo y los discursos etnográficos.” *Confluencia: Revista hispánica de cultura y literatura*. Vol. 18 N 2 (2003): 32-41. En este artículo me refiero a la similitud que establece Martí entre el niño y el salvaje, a quienes los atrae, según él, los colores brillantes y cierta forma de pintar.

<sup>4</sup> Martí no sólo infantiliza al indígena sino también al oriental. Siguiendo una visión escalona de la historia, Martí habla de la antigüedad como “infancia” de la humanidad y de la época moderna como “viril”. Para más datos véase mi otro artículo: “Hechos sangrientos: José Martí y los dementes religiosos de sus escenas norteamericanas.” <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v14/camacho.htm>

#### **Obras citadas:**

Acosta, Leonardo. “Prólogo.” *José Martí el indio de nuestra América*. Selección Leonardo Acosta. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 1985. 7-19.

Clifford, James. “On Ethnographic Allegory.” *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Edited but James Clifford and George E Marcus. Berkeley. University of California Press, 1986. 98-121.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

Fernández Retamar, Roberto. *Calibán, apuntes para la cultura de nuestra América*. México: Editorial Diógenes, 1971.

\_\_\_\_\_. “Introducción a Martí.” *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*. México: Siglo XXI, 1973.

\_\_\_\_\_. “José Martí en los orígenes del antiimperialismo latinoamericano.” *Spanish American Literature: From Romanticism to ‘Modernismo’ in Latin America*. Eds. David William Foster & Daniel Altamiranda. New York & London: Garland, 1997. 247-255.

Fritz, Henry. *The Movement of Indian Assimilation 1860-1890*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1963.

González, Aníbal. *La crónica modernista hispanoamericana*. Madrid: Ediciones Porrúa, 1983.

\_\_\_\_\_. "José Martí's Our America: From National to Hemispheric Cultural Studies." *Hispanic American Historical Review* 80.2 (2000): 345-346

Green, Jerome. *Yellowstone Command. Colonel Nelson A. Miles and the Great Sioux War, 1876-1877*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

Jackson, John P. and Weidman, Nadine M. "Asking questions and defining terms." *Race, Racism and Science. Social Impact and interaction*. California: ABC CLIO, 2004. xi-xv.

Lamore, Jean. "Martí y las razas" *Revista Casa de las Américas* XXXV N. 198 (enero-marzo 1995): 49-56.

Martí, José. *Obras Completas*. 28 vols. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963-75.

Rama, Ángel. "La dialéctica de la modernidad en José Martí." *Estudios Martianos*. Río Piedras: Editorial Universitaria, 1974. 129-97.

Ramos, Julio. *Contradicciones de la modernización literaria en América Latina: José Martí y la crónica modernista*. Diss. 1986 Princeton U. Ann Arbor. UMI 1995.

Mayes Edgard. *Lucius Q.C. Lamar. His Life, Times, and Speeches. (1825-1893)*. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, 1896.

Miles, Nelson. *Serving the Republic. Memoirs of the Civil and Military Life of Nelson Miles. Lieutenant-General, United States Army*. New York: Harper, 1911.

Murphy, James. *L. Q. C. Lamar. Pragmatic Patriot*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1973.

McKee Irwin, Robert. "Ramona and Postnationalist American Studies: On 'Our America' and the Mexican Borderlands." *American Quarterly* 55.4 (2003) 539-567.

Pagden, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. New York: Cambridge University Press, 1982.

Prucha, Francis Paul. "Introduction." *Americanizing the American Indian*. Cambridge: Harvard University Press, 1973. 1-10.

Sacoto, Antonio. "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí." *José Martí (1853) Estudios y Antología en el sesquicentenario de su nacimiento*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2003.

Senier, Siobhan. *Voices of American Indian. Assimilation and Resistance. Helen Hunt Jackson, Sarah Winnemucca, and Victoria Howard*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2001.

Starobinsky, Jean. *Largesse*. Trans. Jean Marie Todd. Chicago: Chicago University Press, 1997.

---

*Article submitted: 06 February 2006*

*Reviews completed: 13 March 2006*

*Revised version submitted and accepted: 31 March 2006*

*Published: 18 June 2006*

### **Author**

Jorge Camacho, Ph.D

Assistant Professor of Latin American Literature and Comparative Studies

Dept. Languages, Literatures and Cultures

University of South Carolina

Columbia, SC 29208, USA.

### **Citation**

Please cite this article as follows:

Camacho, Jorge. (2006). Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos. *KACIKE: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology* [On-line Journal]. Available at:

<http://www.kacikejournal.wordpress.com/camacho/> [Date of access: Day, Month, Year].

© 2006. Jorge Camacho. All rights reserved.

---