



TENSIONES Y POSIBILIDADES DE LA TEORÍA SOCIAL LATINOAMERICANA

José Martí y la amistad de la democracia en (Nuestra) América

Alejandro Fielbaum
Universidad Adolfo Ibáñez
| afielbaums@gmail.com |

Resumen

A partir de la pregunta por la posibilidad de la teoría social en Latinoamérica, comprendida como un pensamiento social desde Latinoamérica antes que como una reflexión de, sobre o para Latinoamérica, se presenta la relación entre amistad y política en José Martí. El cubano insiste en la amistad como posibilidad de vincular afectiva y virtuosamente a los hombres, superando así la mera relación utilitaria que abunda, según describe, en la democracia moderna estadounidense. A partir de su lectura de Tocqueville, y particularmente de la importancia que el francés da a la mantención del rol tradicional de la mujer en la sociedad moderna, Martí aspira a constituir un orden político que no solo sea capaz de hacer la guerra al enemigo invasor, sino también de aliar amistosamente a los distintos hijos de la Madre América. Desde allí se concluye afirmando la necesidad de leer la elaboración de la teoría social latinoamericana de modo cosmopolita y discontinuo, desde el supuesto que Latinoamérica no es un lugar ya dado desde el cual se escribe, sino un territorio que autores como el mismo Martí, en la escritura, reinventan.

Palabras clave

José Martí, amistad, política, poesía, pensamiento latinoamericano



Muchas veces se ha aplicado en la historia la frase de "amigo de los hombres"; Martí se la ganó de vivo, y de muerto la retiene en la mano parada.

–Gabriela Mistral

El síntoma y sus incertezas

Me parece que la pregunta “¿Existe teoría social en América Latina?” es, por así decirlo, sintomática. Muestra cierta incomodidad propia del deseo de afirmar una tradición de pensamiento social latinoamericano y, simultáneamente, de cierta duda acerca de lo que se desea afirmar. La pregunta surge de una triste mezcla entre prejuicios e ignorancia que, antes que como dato de la ingenuidad, creo, habría que saber leer como parte de una narración histórica de la teoría social de la que quedan excluidos variados pensadores latinoamericanos. Ciertamente, esto no es algo que pueda achacarse a los editores, a quienes, antes bien, hay que reconocer la sinceridad de la duda y el coraje de instalar una pregunta algo inédita en las universidades chilenas, en las que resulta extraño referir a la teoría social latinoamericana.

Si afirmáramos, sin ánimo de arribar a certezas definitivas, que sí existe esa tradición, no es porque podamos decir genéricamente, parafraseando a Gramsci (1967: 61), que todas las sociedades filosofan, sino porque quien indague rápidamente en la historia de las ideas latinoamericanas habrá de notar que sí existe una tradición de pensamiento social latinoamericano. Una larga tradición de quienes, retomando al recién citado, han sido intelectuales tradicionales que han instaurado saberes que han acompañado el despliegue de las repúblicas latinoamericanas desde sus primeras décadas, como puede notarlo quien indague rápidamente en tales historias. De hecho, un escritor más



histórico bien podría haber limitado su intervención en este simposio a decir “sí, existe el pensamiento social latinoamericano”, y retirarse.

Yo espero (al menos, en esto) no ser tan histórico, y reflexionar acerca de ese *sí*. Nos tomará un poco más de tiempo. Uno podría, sin embargo, también dar una respuesta muy breve y limitarse a fundamentar nuestra afirmación con un registro de teóricos sociales latinoamericanos. Para ello, tendríamos que partir recordando el pasado reconocimiento de Malinowski (1987: 3-4) al crucial concepto de “transculturación” desarrollado por Fernando Ortiz en los años 40; luego, pasar por autores de los estudios latinoamericanos que no carecen de vuelo teórico como Renato Ortiz o Carlos Rincón; o, simplemente indicar que varios de los autores más influyentes en la actual teoría social contemporánea son latinoamericanos: los martinicos Frantz Fanon y Édouard Glissant, el jamaicano Stuart Hall, el argentino Ernesto Laclau o los peruanos Danilo Martucelli y Alonso Quijano.

Rápida y lúcidamente, podría objetarse a esta improvisada lista que no basta con haber nacido en Latinoamérica para generar un pensamiento social que pueda llamarse latinoamericano. Más aún, cuando se trata de autores que han escrito sus obras más importantes fuera del continente, generalmente describiendo la vida social sin limitarse a descripciones de Latinoamérica, y en la lengua de los países en los que han escrito¹, al punto que cuando se refiere a la mayoría de los autores recién citados se suele soslayar su nacionalidad. Ciertamente, esto es síntoma de la división internacional de las tareas y las lenguas académicas, a partir de la cual resulta difícil, incluso sumando otros tantos autores al listado antes realizado, referir a un pensamiento social latinoamericano con la misma facilidad con la que solemos hablar, por

¹ Que los autores del Caribe anglófono o francófono se hayan formado en lenguas académicas dominantes, por cierto, no hace esta cuestión más simple, sino todo lo contrario.



ejemplo, de la teoría social alemana reuniendo a Weber, Adorno, Habermas, Luhmann y compañía.

Evidentemente, la discusión que aquí se abre no es exclusiva de la teoría social, sino de las distintas tradiciones culturales en Latinoamérica. A lo largo del siglo XX, la pregunta por la existencia de un arte, un cine o una literatura latinoamericana, por mencionar ejemplos centrales, fue un elemento constituyente de la consolidación de tales formas de producción en el continente. Cuando nos preguntamos por un pensamiento social, sin embargo, la pregunta parece ser más esquiva, pues no es del todo seguro si con pensamiento social indicamos un saber que posea o no pretensión de universalidad. Si la tiene, lo que habría que preguntarse es si han existido pensadores latinoamericanos que hayan aportado con teorías sociales de carácter universal. Si no la tiene, debemos indagar qué pensamientos particulares desde sus posiciones particulares, han trazado los pensadores de las particulares sociedades latinoamericanas, y ver desde allí si podemos inferir la existencia de la teoría social en el continente.

Para avanzar en esta pregunta, quizás sea útil analizar un caso en el que parecemos saber que sí hay pensamiento social. Podemos acudir al ya mencionado ejemplo de Weber y sus connacionales, y preguntarnos si el pensamiento social alemán posee o no un carácter universal. Es obvio que esto podría abrir una discusión eterna debido a todo lo escrito al respecto. Y también porque es probable que no se pueda concluir afirmando ni una ni otra opción, al recordar, por ejemplo, que Weber escribe sobre la modernidad protestante europea para llegar a una teoría general de la racionalización, o que Habermas desarrolla su concepto universalista de acción comunicativa desde la experiencia política del espacio público burgués en las sociedades europeas modernas. En ambos casos, desde cierta experiencia particular, se tematiza cierto concepto que busca ir más allá de los casos particulares.



Quizás la pregunta no es si sus teorías son particulares o universales, sino cómo, a partir de una narración hegemónica de la sociología, los conceptos que se construyen gracias a experiencias particulares adquieren rango de universalidad para pensar en otras experiencias. Es decir, cómo la teoría social alemana deviene teoría social a secas, al punto que sería muy extraño un ciclo de conferencias que preguntase si existe el pensamiento social alemán, o una licenciatura en Sociología que no estudiase a tales autores en los cursos de teoría social. En efecto, hoy suponemos que esa es la fuente de la teoría y que hacer teoría social es hacerlo de ese modo. Entonces podríamos señalar que los autores latinoamericanos antes mencionados serían teóricos sociales porque, de uno u otro modo, cumplen con las normas naturalizadas que hoy impone la sociología para que un autor sea considerado un teórico social. Lo cual significa partir por conocer y discutir con la teoría social de los países que producen teoría de ese modo. Dicho en breve, para que Ortiz sea considerado un teórico social debería discutir con Habermas, pero no a la inversa.

Para saber si hay pensamiento social latinoamericano, por tanto, la pregunta que tendríamos que hacer a los autores latinoamericanos antes mencionados, no es la de si son teóricos sociales o no lo son, sino la de si piensan o no desde experiencias latinoamericanas, tal como los alemanes lo han hecho desde su historia de la modernidad. Ante tal dilema, puede darse una respuesta prescriptiva, que decida qué es o que podría ser un pensamiento social latinoamericano, y determine cuántos de los autores recién mencionados cumplen con los requisitos para ser emplazados allí. Sin embargo, creo que dicha estrategia no es la más interesante. Supone una definición invariante, y algo ingenua, pues apela a cierta identidad propia latinoamericana que surge con la naturalización de las formas mediante las cuales se desarrolla el pensamiento social europeo (por ejemplo, al referir a una eventual “verdadera sociología latinoamericana”). Por lo mismo, me interesa suspender



momentáneamente esa pregunta sobre el *qué* para dar paso a la pregunta, más bien histórica, por el *cómo*.

Las escrituras amistosas de José Martí

Un lector analítico atento ya podría objetar que al preguntarnos por el cómo debe existir un qué acerca del cual preguntarse cómo se da. Me interesa, por ello, partir de un autor del cual no podríamos dudar que ha hecho teoría social, si es que alguien la ha hecho en su tiempo, y de una forma que no podría haberse preguntado por la sociología latinoamericana de acuerdo a los criterios naturalizados de nuestro presente. Me refiero a José Martí, el conocido poeta, ensayista, cronista y político que muere en Cuba, durante la guerra por la Independencia que moviliza buena parte de sus escritos y acciones.

Quien conozca la bibliografía sobre Martí sabe que la monumentalización de su figura, por parte del oficialismo cubano, ha llevado a anacronismos como el realizado por el ya mencionado Ortiz al describir el trabajo martiano como sociológicamente científico (Ortiz 2002). Contra ello, una lectura más precisa permite notar que, como todos los autores del siglo XIX, Martí oscila entre distintos registros de escritura, en los cuales yuxtapone reflexiones teóricas y llamados a la acción que no se distinguen claramente, así como tampoco distingue con claridad, ni desea hacerlo, entre argumentos y metáforas. Ciertamente, esto no se explica porque Martí no haya tenido la inteligencia para hacer tales distinciones. Todo lo contrario, es su lucidez histórica la que lo lleva a operar, simultáneamente, en los espacios de la reflexión y de la acción, desde escrituras mixtas que surgen en el contexto de una modernización periférica que no puede dar por supuesta la distinción entre campos, esferas o sistemas que ha descrito la sociología de la modernidad europea. Que Martí haya sido crucial en la historia política y literaria



latinoamericana no es una paradoja, ni mucho menos una casualidad. Es un claro dato de condiciones históricas y culturales distintas a las de la modernidad europea, a partir de las cuales surge un ejercicio distinto del pensamiento social, justamente desde la crítica a los procesos metropolitanos de modernización y a las teorías que celebran tales procesos. Por ejemplo, al leer a Spencer, Martí cuestiona sus olvidos en relación a las miserias de la evolución europea:

no señala con igual energía, al echar en cara a los páuperos su abandono e ignominia, los modos naturales de equilibrar la riqueza pública dividida con tal inhumanidad en Inglaterra, que ha de mantener naturalmente en ira, desconsuelo y desesperación a seres humanos que se roen los puños de hambre en las mismas calles por donde pasean hoscos y erguidos otros seres humanos que con las rentas de un año de sus propiedades pueden cubrir a toda Inglaterra de guineas (Martí 1991, XV: 392).

Esta crítica no es la de quien, anclado en el esencialismo que sigue habitando buena parte de la crítica latinoamericana a la modernidad, aspire al desarrollo latinoamericano a espaldas de la modernidad europea; un ejemplo reciente de este tipo de lecturas de Martí puede hallarse en Mignolo (2007: 113). Contra ello, el deseo de Martí es el de pensar en distintas historias posibles de modernización, en torno al dato de una colonización que, según diagnostica, impide el desarrollo unitario y lineal de la cultura americana, a diferencia de lo acontecido en Europa. Su crítica al universalismo eurocéntrico, por tanto, no se orienta por una posición particularista, sino en la petición por una lectura de lo humano que asuma la diversidad de procesos históricos, en lugar de imponer moldes ajenos a las circunstancias históricas en las que se desea intervenir. Tal operación, que Martí ve y critica en sus contemporáneos, replica el gesto colonialista de la imposición de otro tiempo en el espacio



en el que se habita. Los distintos proyectos de su tiempo parecen caer en tal error. Así, ante la muerte de Marx, y tras simpatizar en el plano ético con su defensa de los pobres, Martí manifiesta su distancia ante el deseo de imposición de un orden social que no pueda componerse desde la realidad existente:

Karl Marx estudió los modos de enseñar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa; y un tanto en la sombra, sin ver que no hacen viables, ni de senos de pueblos en la historia, ni de senos de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido la gestación natural y laboriosa (Martí 1991, IX: 388)².

A partir de allí, puede leerse la objeción de Martí a buena parte del pensamiento social latinoamericano previo, el cual habría deseado imponer modelos políticos sin considerar los lazos sociales existentes y los posibles hijos de la madre que Martí llama, en contraposición a Estados Unidos, *Nuestra América*. En particular, puede destacarse su cuestionamiento al pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento, quien en el *Facundo* diagnostica (1993: 9; cfr. Villavicencio 2009) la ausencia de un Tocqueville que pudiese haber comprendido el modo de ser argentino. Ante esa falta, el libro de Sarmiento se interna en la pampa que desea descifrar para alcanzar el saber desde cual propone la superación de la barbarie, asociada a toda tradición indígena en el continente, para alcanzar la civilización moderna cuyo epítome es, para el argentino, el mundo estadounidense.

Es desde ese mundo moderno que Martí, en el exilio, reflexiona acerca de la necesidad de otra forma de modernidad. Para ello, debe

² Una interesante lectura de la tensa posición martiana ante Marx puede hallarse en Bosteels (2012).



componer un cuerpo nuevo reconociendo aquellas partes que Sarmiento llama, no sin melancolía por un pasado local que ha de perderse con la modernidad, a eliminar. Antes bien, para Martí el trabajo político del saber es el de interpretar las distintas partes que luego han de componerse en el híbrido cuerpo *nuestroamericano*³. No basta con la imposición de instituciones modernas, pues resulta necesario también componer los afectos. En otras palabras, la forja del nuevo orden social no puede sino surgir con otra forma, pública y privada, de relación entre los hombres. Es en ese punto donde el concepto de amistad martiano deviene crucial, justamente para pensar una formación de vínculos sociales que, desde los distintos afectos, permitan la composición de un nuevo orden político que cuente con cierta eticidad que selle los vínculos entre los hombres que la legislación moderna puede mediar, mas no asegurar⁴. Quizás la expresión más famosa de la noción martiana de amistad, dada su posterior

³ Contra las imperantes lecturas de Martí como apóstol de la igualdad racial, no está de más explicitar que para el cubano, el orden por venir ha de compatibilizar a los distintos grupos desde la desigualdad que los constituye. Es claro que esto ameritaría un trabajo mucho más extenso. Basta, por ahora, recordar el famoso cuerpo descrito con cabeza blanca y cuerpo indio y criollo (Martí 1991, VI: 18). Es desde esa heterogénea composición que Martí aspira a componer un nuevo cuerpo, desde las jerarquías del saber que autoriza la figura del poeta. En ese sentido, la igualdad ante la ley parece ir acompañada de la desigualdad espiritual que solo podría igualarse, entre algunos, en la amistad. Esto abre, evidentemente, una discusión mucho mayor que habría de pasar por una atenta lectura de *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida. En particular, una lectura de la larga historia del concepto de amistad allí tratada, en torno a las relaciones de igualdad en la amistad, y también, especialmente por el afán epistolar martiano, por la relación entre amistad, escritura y distancia. La apelación del cubano a la amistad con el verso (Martí 1991, XVI: 132) podría allí ser de alto interés.

⁴ No está de más destacar que pese a que la bibliografía sobre Martí rara vez ha indagado en este concepto (o, quizás, precisamente por esa ausencia), Silvio Rodríguez ha cantado, al respecto, con su siempre lúcida precisión: "*Martí me habló de la amistad /y creo en él cada día /aun que la cruda economía /ha dado luz a otra verdad*".



musicalización, puede hallarse en uno de los *Versos sencillos*. Allí, Martí dice tener más que el leopardo que posee un monte, puesto que él tiene un amigo (Martí 1991, IX: 122). La amistad, deja entrever, es cuestión de humanos que superan la animalidad, gracias a la amistad como capacidad de compartir los sentimientos y razones. En uno de sus dramas, de hecho, un personaje describe a la amistad como continuación de nuestro ser (Martí 1991, XVIII: 47). La finitud del hombre se trasciende allí en otro igualmente finito, forjando una vida en común en la que la singularidad no se pierde sino que se redobla. Buscando pensar simultáneamente la defensa de la individualidad y la crítica del egoísmo, la chance de la amistad como extensión del sentimiento individual deviene, por tanto, una experiencia crucial para pensar la buena convivencia entre los hombres. Así, en una de sus tantas cartas, Martí considera la amistad como la única dulzura de la vida (Martí 1991, XX: 415). Y en uno de sus apuntes, el cubano vincula tanto al amor como a la amistad al placer que otorga el cese de los dolores.

Ese origen común, sin embargo, se desdobra ante la inexcusable diferencia de sexos que es, para Martí, esencial al amor, en tanto devoción de todas las facultades a un solo objeto del sexo distinto. Es por ello que el amante, sostiene explícitamente, puede arrebatar el criterio. El amigo, por el contrario, puesto que se vuelve hacia al otro sin perderse, nunca excluye la libertad de criterio (Martí 1991, XX: 114). La amistad, por tanto, brinda la opción de combinar afectos y razones, en una relación de dos que se suman sin restarse del mundo. Contra el interesado mundo moderno que celebra Spencer, Martí presenta la opción de un vínculo basado en el desinterés. Otro *modo del amor* (Martí 1991, I: 295) parece ofrecerse como la única relación afectuosa posible a la distancia que Martí padece y expresa en su larga historia de amistades epistolares. En el marco de una biografía de exilios y desazones, la amistad da a Martí el consuelo de otra forma de relación social, capaz de superar el presente en nombre de la humanidad por venir.



Contra quien pensase que las definiciones provenientes de estos últimos textos, o de las piezas literarias, carecen de validez porque su espacio de exposición no es el de la argumentación sistemática, es importante insistir que Martí pide a tales textos una expresión de sinceridad. Incluso en sus textos más "argumentativos" nunca abandona cierta voluntad figurativa, propia de un ejercicio de la escritura que se plasma en distintos registros de exposición, todos ellos renuentes a cualquier voluntad de sistema. De hecho, en una de sus crónicas, Martí no solo da una definición similar, sino igualmente figurativa de la amistad: "Los corazones no deben estar así, enconados en la pequeñez del mundo, sin más sombra a que acogerse que la de la propia nariz. La vida rebaja, y hay que alzarla. Para todas las penas, la amistad es remedio seguro. Con un amigo, el mundo lo es" (Martí 1991, V: 254).

Las amistades de la política

A partir de esta noción, puede leerse la descripción martiana de los afectos existentes en distintas sociedades. La mayor belleza de los griegos, según sostiene, fue el culto a la amistad (Martí 1991, V: 376). La modernización, sin embargo, parece haber hecho a los hombres perder tan preciado secreto. En México, Martí cuestiona que los jóvenes inteligentes esquiven lo que los reúne en común. Como plantas aisladas, desconocen la fraternidad, sin buscarse, amarse o quererse (Martí 1991, VI: 307). Contra ello, el cubano aspira a una nueva política para Nuestra América, capaz de imponer la amistad en el orden de la política. Esto contrasta con la imagen, también proveniente del poema antes citado, que describe al Presidente como quien tiene un jardín y un tesoro, pero ningún amigo. Contra los liderazgos de la oligarquía, rica en bienes materiales y pobre en amistades, Martí busca abrir los procesos revolucionarios a todos quienes sean capaces de sentir la amistad,



superando los egoísmos del mundo moderno. Así, describiendo el crecimiento de la revolución, señala que han dejado de ser hombres para hacerse amigos del hombre (Martí 1991, III: 60). Únicamente así puede forjarse una nueva vida en común, en la que la libertad ya no se reduzca a las instituciones políticas o los intereses individuales, sino que surja del libre y desinteresado vínculo entre hombres capaces de darse por quienes aman. Para Martí, la vida política independiente es la que reúne la posibilidad del amor en el presente y de seguir amándose libremente en el futuro: “Si me preguntan cuál es la palabra más bella, diré que es ‘patria’:- y si me preguntan por otra, casi tan bella como ‘patria’, diré ‘amistad’” (Martí 1991, XX: 510).

Para que los amigos de la patria puedan construir la patria de los amigos es necesaria una nueva figura de la autoridad. A saber, la del escritor que pueda conducir, desde su margen específico de saber, una modernización que dé espacio al desinterés artístico que expresa la posibilidad de una relación no utilitaria con el mundo⁵. El poeta no es solo quien construye la belleza necesaria, sino quien, en ella, expresa los fines que deben guiar la vida de los hombres. Desde cierta distancia ante las presentes formas de la política, el saber poético le dicta su norma, propia de los altos imperativos que exceden los concretos intereses de la política, los que amenazan la amistad. Sin tal saber, surge el riesgo de transformar la política en mera negociación de intereses, en particular, en la siempre interesada esfera de la política internacional. Al asumir aquello, Martí distancia el saber de los desinteresados fines de la política y la ingenuidad de quien desconozca los intereses en sus medios, con los cuales deben cribarse los fines de la amistad. Observador directo de proyectos y fracasos de uniones nuestroamericanas, Martí toma sus resguardos ante cualquier lectura inmediata de la amistad entre naciones.

⁵ Al respecto, dentro de la amplia bibliografía sobre el modernismo, véase, en particular, a Rama (1985).



Antes bien, proyecta la futura unidad mediante la siempre difícil e interesada composición del desinterés. El saber de la política, por tanto, es el de componer amistades y descomponer falsas amistades, en los siempre frágiles equilibrios del interés:

Lo real es lo que importa, no lo aparente. En la política, lo real es lo que no se ve. La política es el arte de combinar, para el bienestar creciente interior, los factores diversos u opuestos de un país, y de salvar al país de la enemistad abierta o la amistad codiciosa de los demás pueblos. A todo convite entre pueblos hay que buscarle las razones ocultas. Ningún pueblo hace nada contra su interés; de lo que se deduce que lo que un pueblo hace es lo que está en su interés. Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse. Si se juntan, chocan (Martí 1991, VI: 158).

De este modo, los fines conocidos por el poeta deben ser cribados, de forma necesaria y necesariamente incompleta, por el saber de la política que logra distinguir el verdadero y el falso desinterés. Cuando sucede lo último, y los intereses se confrontan, puede transformarse, en última instancia, la enemistad en guerra. Esta deviene legítima cuando resulta necesaria para permitir la amistad de quienes sí pueden reunirse. Martí, de hecho, refiere al proyecto independentista cubano como una revolución de pericia y amistad (Martí 1991, II: 374). Solo tras ella ha de ser posible la amistad entre los distintos grupos que viven en Cuba, y también la autonomía con la que el país ha de decidir sus amigos y enemigos.

La amistad en América

En particular, lo que preocupa a Martí, proyectando la futura independencia con respecto a España, es la falsa amistad de los Estados



Unidos en Nuestra América. Esto no se debe a una mirada sustancialista que vea una relación inmutable entre tal país y una política imperialista. Con mayor precisión, Martí explica esto históricamente, desde el diagnóstico de la creciente falta de amistad desinteresada en Estados Unidos, la que parece llevar a una relación de amistad igualmente falsa con otras tierras. En su larga estadía en aquel país, Martí cuestiona sus pretensiones imperialistas, tomando una posición ambivalente ante los inéditos procesos de modernización decimonónicos (ver Ramos 2009: 263-392). Contra una lectura simple de las crónicas que Martí escribe desde *las entrañas del monstruo* (Martí 1991, IV: 164), es necesario recordar que él destaca ciertos elementos de la modernidad en Estados Unidos. Por ejemplo, a Walt Whitman, *hombre del pueblo humano* que, antes de amar una familiar en particular, es amigo del mundo en general. Martí celebra en su figura la potencia masculina de la autoafiliación sin mujer (Molloy 1996: 379). Su falta de lazos familiares abre, por lo dicho, la chance de un amor que siempre puede abrirse ante el nuevo deseo:

Él no era familiar, pero era tierno, porque era la suya imperial familia cuyos miembros habían de ser todos emperadores. Amaba a sus amigos como a amadas: para él la amistad tenía algo de la solemnidad del crepúsculo en el bosque. El amor es superior a la amistad en que crea hijos. La amistad es superior al amor en que no crea deseos, ni la fatiga de haberlos satisfecho, ni el dolor de abandonar el templo de los deseos saciados por el de los deseos nuevos (Martí 1991, XIII: 9).

El desarraigo allí celebrado resulta complicado cuando los nuevos deseos ya no son los del desinterés, como en el poeta, sino los de la riqueza, como acontece en el país de Whitman. La pérdida utilitarista de la preocupación por la belleza en los objetos, se replica en la relación entre los sujetos, por la pérdida de la belleza de la amistad. Como bien describe



Avelar (2012: 23), la crítica política anticonservadora de Martí va acompañada de una crítica estética conservadora a la mercantilización. Evidentemente, en Martí esto no es una paradoja, sino un ejercicio coherente de crítica a un emergente mundo capitalista que pierde toda ley que no sea la del interés. De esta forma, el cubano cuestiona la falta de ética y fe en la amistad en este pueblo de gente emigrada, de personas aisladas y cerradas cuyo único goce, según describe críticamente, es el de la riqueza (Martí 1991, X: 226).

Faltos de detención ante la creciente aceleración de la vida, carentes de toda noción de patria o amistad, lo que Martí destaca en los Estados Unidos es lo que lo amenaza. A saber, la exacerbación de la igualdad moderna que surge de un proceso de individuación que pierde los vínculos sociales del amor y la amistad. Andando *lo bello en dominio de todos*, la democratización deviene igualdad mediocre en la que se pierde lo más alto del hombre. Contra la pasada aristocracia del linaje y la presente oligarquía del dinero, Martí ofrece una mirada crítica de los *ruines tiempos* de la sociedad moderna:

La guerra, antes fuente de gloria, cae en desuso, y lo que pareció grandeza, comienza a ser crimen. La corte, antes albergue de bardos de alquiler, mira con ojos asustados a los bardos modernos, que aunque a veces arriendan la lira, no la alquilan ya por siempre, y aun suelen no alquilarla. Dios anda confuso; la mujer como sacada de quicio y aturdida (Martí 1991, VII: 228).

Las amigas de Martí

La figura de la mujer recién citada expresa el doble vínculo de Martí ante la modernidad. Tal como saluda el reconocimiento de sus derechos políticos, cuestiona la pérdida de los valores tradicionales de la madre



(cfr. Montero 2003). La nueva mujer, describe con preocupación, comienza a tomar los roles del hombre. Entre ellos, el de ser, activa y desvirtuadamente, una amiga. Esta transformación choca contra las marcadas posiciones de género que, para Martí, deben conocerse desde la infancia. En el breve prólogo a *La Edad de Oro*, revista escrita por Martí para los niños, el cubano explicita que nunca el niño es más bello que cuando lleva del brazo a su hermana o cuando regala flores a su amiga. Es en ese momento, dice, cuando nace para ser caballero y la niña para ser madre (Martí 1991, XVIII: 301).

A juicio de Martí, tal repartición de los roles debe mantenerse en la adultez. No está de más recordar que cuando él habla de amigas, suele hacerlo para referir a patrias o manos amigas, pero que este hombre de tantos amigos tiene pocas amigas (véase, un ejemplo de este último caso, en Martí 1991, II: 329). En Estados Unidos, por el contrario, narra que sí hay mujeres que son amigas. Así, por ejemplo, destaca con admiración a la esposa del Presidente, quien gusta de recibir amigas en su casa (Martí 1991, XI: 135). Contra quien pudiera pensar que esta tendencia se limita a las élites políticas o al espacio privado, Martí brinda también la descripción de nuevas experiencias de asociatividad femenina, en torno a la organización de caridad “Las hijas del Rey”. Nacida de una conversación de sala, la organización muestra la inanticipable potencia de la asociación entre mujeres:

Fueron diez las primeras que se reunieron para pensar en cómo se remediarían, sin costos ni pompas, tantas desdichas del cuerpo y el alma. Pues que cada una junte diez amigas. Que donde haya diez amigas, quede el grupo. Que cada grupo atienda a propagar el cariño entre los seres humanos, y a endulzar una especie de miseria. Estas diez a buscar empleos a ancianos. Otras diez a confortar por las calles a las mujeres infelices (Martí 1991, XII: 117)



A la pregunta de si esa relación de asociatividad, ligada a una vinculación en la que poca singularidad se expresa, es la de la amistad, habría que sumarle desde la óptica de Martí la de si quien allí se reúne es una mujer. Después de preguntarse sin responder si el modo de vida estadounidense paga a la humanidad su derecho a existir brindando más virtudes que defectos, si su levantamiento aumenta u oprime la libertad, Martí sostiene que en Estados Unidos, de hecho, existe la mujer que se casa para burlar el matrimonio. Pero también, recordando al ya mencionado Tocqueville, existe la mujer superior que es capaz de compatibilizar la cultura moderna con la naturaleza femenina.

La referencia al autor francés no es casual. Para Tocqueville es la mujer quien forma las costumbres de una y otra sociedad, de modo tal que su análisis de la mujer en la sociedad estadounidense es, aunque breve, crucial en su lectura de la modernización de una sociedad inmigrante a la que el hombre llega, dice el francés, *sin amigos*. Justamente por la ambivalencia ética de tal proceso de individuación, propio de lo que Jaume (2011: 282) bien denomina la dialéctica de la razón democrática de Tocqueville, la mujer debe asumir un rol distinto al de la igualdad entre los hombres. Tocqueville destaca, en efecto, que la diferencia de los sexos se erija como el único límite a las tendencias igualitarias irrefrenables en la sociedad moderna, puesto que mantiene un estricto reparto de funciones económicas y políticas. Al casarse libremente, la mujer adulta cambia sus costumbres manteniendo su espíritu independiente: libremente, decide subyugarse. Mill, de hecho, cuestiona que Tocqueville no note la mantención de los privilegios de la aristocracia del sexo (Mill 1977: 55). El francés nota tal diferencia tradicional, pero la explica desde la nueva modernidad de la mujer que, individualmente, decide sustraerse de la individualización. De este modo, la mujer que comienza a escuchar la política por sobre el espectáculo (Tocqueville 2005: 251), se somete libremente a la necesaria autoridad



conyugal, sin que por ello se deje de valorar su independencia (Tocqueville 2005: 554 y ss. Al respecto, cfr. Mathie 1995; Turner 2008; Winthrop 1986; Wolin 2001: 329-332).

De ese modo, la mujer traza un rol no individualista que permite la reproducción de los individuos. A falta de amistad, mantiene el amor. Martí cataloga de extraña, superior y *casi inefable* a esta mujer, cuyo amor se erige como la única salida posible a una vida sin amistad⁶, y se pregunta si acaso podrá la mujer equilibrar la falta de patria del mundo estadounidense. Solo su corrección podría corregir al casi incorregible mundo moderno:

En las escuelas cosexuales no es la mujer lo que se dice: ni la satisfacción moderada de sus necesidades en el trabajo apaga en ella, antes incita, el deseo de pecar innecesariamente, por lo superfluo del lujo: ni en el bogar es con mucho la compañera

⁶ De descripciones del mismo Tocqueville, en efecto, pueden hallarse las descripciones de la sociedad moderna que más asustan a Martí. Y es que Tocqueville no solo traza un distinto ejercicio de la escritura, como tan sugerentemente ha mostrado Lefort (2007), sino también un análisis, aunque escueto, muy notable de las transformaciones sociales de la literatura. Mientras en la Francia prerrevolucionaria los escritores se sustraen de la disputa política y en la postrevolucionaria los hombres han perdido el hábito de leer (Tocqueville 1993: 163), en la vida mercantilizada de los Estados Unidos no hay buenos escritores. La igualdad democrática parece contravenirse, por tanto, con la libertad espiritual. Uno de los análisis más notables de Tocqueville a este respecto guarda relación, justamente, con la relación entre literatura y matrimonio. Tras señalar la facilidad con la que se legitima el amor ilegítimo en el caso de las uniones forzadas (Tocqueville 2005: 491-492), Tocqueville explica en una nota asociada a dicho pasaje la diferencia entre el desarrollo de la novela familiar europea y su ausencia en los Estados Unidos, destacando cómo la ficción europea elabora el catástrofe matrimonial al excusar a los personajes por sus desgracias (Tocqueville 2005: 713). Tal ficción, evidentemente, resulta imposible en los Estados Unidos. En ese sentido, en la modernización estadounidense no solo se pierde la posibilidad del escritor, sino también de la novela moderna europea que hereda, entre otros, Martí en Latinoamérica.



decorosa y la amiga inteligente que pudiera ser; pero por lo que se ve en conjunto de esta masa de santas y de esclavas, de predicadoras y de favoritas, de andrófobas y de poetisas de pasión, de sacerdotisas del agua y familiares del vino, de mujeres bestiales y ángeles con espejuelos, de bocas rojas y frentes amarillas, sólo en la mujer reside aquí, con la inteligencia que ha de moderarla en un pueblo culto y libre, la virtud robusta que baste a compensar los desórdenes de poder, y la sordidez y rudeza de la vida, a que parece el hombre americano encaminado (Martí 1991, XII: 156).

Así, mientras para Tocqueville la democracia deviene una tendencia moderna que solo puede corregirse dentro los procesos propios de la modernidad estadounidense (Chignola 2014: 113), para Martí resulta necesario sustraerse de esa forma de modernidad y construir otra modernidad, asociada a otra forma de escritura que la del francés. A diferencia de Sarmiento, Martí se vale de Tocqueville para describir los Estados Unidos y pensar lo que no debe ser Nuestra América. A partir de un ejercicio crítico de la distancia, busca diferenciarse de la poca amistosa sociedad estadounidense, abriendo la alternativa de una democracia con otros afectos que los del comercio, incluyendo el amor tradicional a la mujer, en el marco del amor a la patria. En efecto, Martí describe a la patria como una madre (por ejemplo, Martí 1991, VI: 140). Superior a la finitud de quienes se hacen amigos, con ella no hay amistad posible. Es entre sus hijos que han de gestarse los futuros amigos de la patria. Quienes logren construir la democracia de los amigos, con pocas amigas, logran transformar la modernidad, como promesa de futuro, en posibilidad amistosa de libertad e igualdad (Rama 1974: 167).

Martí y la teoría social latinoamericana



Siguiendo el concepto de amistad en Martí, hemos intentado mostrar nada más, ni nada menos, un indicio de la existencia de teoría social en Latinoamérica, en un registro harto distinto de lo que solemos entender hoy por teoría social. Con cierto trabajo conceptual y cierta mirada crítica, Martí observa y contrapone las inciertas sociedades en sus procesos de modernización social. Para mostrar esto, hemos debido atender tanto a argumentos como a metáforas, pasando por distintos registros de su obra, incluyendo los ficcionales. Ello no supone un argumento sustancialista acerca de que la filosofía en Latinoamérica se da en la literatura, sino porque en la historia del modernismo que abre Martí, la literatura no vale menos, como espacio de teoría, que el ensayo. Desde esa posición lateral ante la teoría social, Martí lee y discute con quienes seguimos considerando clásicos de la teoría social, como Marx, Spencer y Tocqueville. Y lo hace construyendo cierto espacio de enunciación que, en el cruce entre unos y otros saberes, teoriza sobre unas y otras sociedades.

Si consideramos las modalidades en las que ha existido teoría social en América Latina mucho antes de la institucionalización de la sociología, podemos avanzar hacia una respuesta más fundamentada de porqué creemos que sí existe teoría social en la región, avanzando hacia saber qué podría significar la teoría social en Latinoamérica. Esta no se entiende, desde lo descrito, cómo teoría social limitada a pensar sobre o para Latinoamérica, o circunscrita a leer o discutir únicamente con autores latinoamericanos. Antes bien, su pertenencia a cierta historia latinoamericana se juega en la expresión de ciertas tensiones en los temas y modos de escribir; en el caso martiano, ello nos ha llevado a observar textos ajenos al canon sociológico y a leerlos junto a su lectura de autores europeos⁷.

⁷ En ese sentido, para mostrar el carácter latinoamericano de los autores antes mencionados, habría que pensar, con detención, cómo la obra de cada cual, y su forma de



Es decir, esta pertenencia consiste en escribir desde Latinoamérica, insistiendo en que ese *desde* no impone fronteras cerradas, sino la necesidad de suturar las fronteras políticas e intelectuales del continente. Y es que el carácter periférico de la enunciación latinoamericana ha obligado a sus intelectuales a pensar de modo cosmopolita, yendo más allá de los limitados universalismos europeos (Santiago 2012: 60). Con ello, se construye cierto espacio de enunciación que no deja de trastocarse, performativamente, con lo pensado. Esto significa pensar, como lo hizo Martí tan influyentemente, desde cierto lugar que el pensamiento reinventa. Por ello, antes que pensar si los autores en cuestión se ajustan o no a una Latinoamérica preexistente, resulta necesario mostrar cómo parte de su ejercicio teórico consiste, precisamente, en reimaginar lo que entendemos por tal nombre y lugar. Por lo mismo, la diversidad de autores del siglo XX que hemos mencionado pueden considerarse autores latinoamericanos porque, y no pese, a que apelan a una Latinoamérica distinta a la pensada por Martí. Puesto que las tensiones sociales que deben pensar son otras, y también son otros los actuales modos de exposición, para retomar la posibilidad de pensar desde América han de hacerlo de otra forma. De ahí que resulte erróneo pensar en una tradición de pura continuidad en la teoría social latinoamericana que permita suponer, por así decirlo, que Martí o Laclau responden a las mismas preguntas. Justamente porque se trata de pensar desde un lugar que está siempre en disputa, la tradición que de allí puede surgir no podría ser lineal, a menos que dejara de disputar ese espacio. Cuando Martí lo hace, brindando el nombre de Nuestra América y una poética y política que busca ser pensada desde los lazos que allí desea rescatar, no solo reinventa su territorio, sino también lo que puede

abordar debates mundiales, expresa ciertas cuestiones relativas a la historia del continente. Los énfasis de Fanon y Hall por la raza, de Laclau por el populismo o de Martucelli por los variados procesos de individuación pueden ser buenos ejemplos al respecto.



significar realizar teoría social desde ahí. Hoy, desde aquí, desde el siempre incierto y poroso aquí, nuestra tarea, no es la de repetir su obra, sino, antes bien, por la amistad que no podemos sino tener con él, con otros amigos y amigas de la teoría, es la de pensar, desde otra sociedad, otras amistades con la política y otras políticas de la amistad.

Agradecimientos

Una versión previa de este artículo fue presentado en el mes de octubre del 2014 durante el primer ciclo de Intervenciones del Núcleo de Teoría Social de la UDP, el cual giró en torno a la pregunta “¿Existe teoría social en América Latina?”. Agradezco la invitación de los organizadores, al igual que los sugerentes comentarios efectuados por Haroldo Dilla.

Bibliografía

Avelar, Idelber (2012). "Hacia una genealogía del latinoamericanismo", *Revista de Pensamiento Político* 2: 19-31.

Bosteels, Bruno (2012). "Martí and Marx". En *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis and Religion in Times of Terror*. Londres, Verso: 29-49.

Chignola, Sandro (2014). "Entre América y Europa. Tocqueville y la historia del concepto de democracia", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 17: 99-114.

Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.

De Tocqueville, Alexis (1993). *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid, Alianza.

_____ (2005). *La democracia en América*. México, FCE.



Gramsci, Antonio (1967). "Cuestiones preliminares de filosofía". En *La formación de los intelectuales*. México D.F., Grijalbo: 61-84.

Jaume, Lucien (2011). "The Avatars of Religion in Tocqueville". En Miguel Vatter (editor) *Crediting God. Sovereignty and religion in the age of global capitalism*. Nueva York, Fordham University Press: 273-284.

Lefort, Claude (2007). "Tocqueville: democracia y arte de escribir". En *El arte de escribir y lo político*. Barcelona, Herder: 139-183.

Malinowski, Bronislaw (1987). "Introducción". En Ortiz, Fernando *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Ayacucho: 3-10

Martí, José (1991). *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Mathie, William (1995). "God, Woman, and Morality: The Democratic Family in the New Political Science of Alexis de Tocqueville", *The Review of Politics* 57 (1): 7-30.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.

Mill, John Stuart (1977). "De Tocqueville on Democracy in America [I]". En *Collected Works of John Stuart Mill. Volumen XVIII*. Toronto, University of Toronto Press: 47-89.

Mistral, Gabriela (1998). "La lengua de Martí". En *Prosa de Gabriela Mistral*. Santiago, Universitaria: 144-153.

Molloy, Sylvia (1996). "His America, Our America: Jose Marti Reads Whitman", *Modern Language Quarterly* 57 (2): 369-379.

Montero, Óscar (2003). "Martí y la nueva mujer", *Ciberletras* 10.

Ortiz, Fernando (2002). "Martí y las razas", *Caminos* 24-25: 35-51.



Rama, Ángel (1985). *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo, Fundación Ángel Rama.

_____ (1974). "La dialéctica de la modernidad en José Martí". En *Estudios martianos*. San Juan, Editorial Universitaria: 129-197.

Ramos, Julio (2009). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Caracas, Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Santiago, Silvano (2012). "A pesar de dependiente, universal", *Revista de Pensamiento Político* 2: 51-61.

Sarmiento, Domingo Faustino (1993). *Facundo*. Caracas, Ayacucho.

Turner, Jacques (2008). "American Individualism and Structural Injustice: Tocqueville, Gender and Race", *Polity* 40: 197-215.

Villavicencio, Susana (2009). "Sarmiento, lector de Tocqueville". En Patrice Vermeren y Marisa Muñoz (Compiladores) *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje a Arturo A. Roig*. Colihue, Buenos Aires: 315-323.

Winthrop, Delba (1986). "Tocqueville's american woman and "the true conception of democratic progress", *Political Theory* 14 (2): 239-261.

Wolin, Seldom (2001). *Tocqueville between two worlds: the making of a political and theoretical life*. Princeton University Press, Nueva Jersey.