

VOLUME 2, ISSUE 1 • Spring 2022

Boletín Martiano



THE UNIVERSITY
OF TAMPA[®]
CENTER FOR JOSÉ MARTÍ
STUDIES AFFILIATE

Boletín Martiano

Newsletter of the Center for José Martí Studies Affiliate
at The University of Tampa

Editor: Denis Rey, Ph.D.

Table of Contents

Message from the Editor	Denis Rey, Ph.D.	1
<i>Excerpt from A Posthumous History of José Martí: The Apostle and his Afterlife</i>	Alfred J. López, Ph.D.	2
<i>El Partido Revolucionario Cubano en Tampa: Orígenes, Objetivos y Transcendencia</i>	Ibrahim Hidalgo Paz, Ph.D.	19
<i>José Martí y el Pensamiento Político y Jurídico Norteamericano del Siglo XIX</i>	Vladimir Pita Simon, Ph.D. Richard Gioioso, Ph.D.	31

Message from the Editor

By Denis Rey, Ph.D.



In this edition of *El Boletín Martiano* we introduce scholarship from both sides of the Florida straits. One cannot overstate how consequential the role of geography has been in shaping the Cuban narrative. Geography, viewed in this context, is political, economic, cultural, and social. Scholarly interest remains strong in learning how these factors influenced events back in Martí's time and how they may offer some lessons today. Our contributors offer interesting insights involving the manifestation of geography, broadly defined, in Martí's work. We begin with an excerpt from the forthcoming book, *A Posthumous History of José Martí: The Apostle and his Afterlife*, written by our friend and colleague, Alfred J. López. Dr. López is the Interim Head of the School of Interdisciplinary Studies, and the Director of Latin American and Latino Studies at Purdue University. The second author, Ibrahim Hidalgo, comes to us from the *Centro de Estudios Martianos* in Havana, where he has served as an academic researcher since 1980. *El Partido Revolucionario Cubano en Tampa: Orígenes, Objetivos y Trascendencia* is a transcript of a recently delivered lecture at the University of Tampa. The third article, *José Martí y el Pensamiento Político y Jurídico Norteamericano del Siglo XIX*, authored by Vladimir Pita Simón and Richard Gioioso, offers valuable perspective and further contemplation of Martí's deliberations in these areas. Vladimir Pita Simón is Professor of Philosophy of Law and researcher in the Centro de Estudios de Cultura e Identidad (CECI) at the Universidad de Holguín, Cuba. Richard Gioioso is Associate Professor of Political Science and the Director of International Relations and Latin American and Latinx Studies at Saint Joseph's University in Philadelphia. I hope you enjoy reading this issue of *El Boletín Martiano* as much as we have.

Excerpt From A Posthumous History of Jose Martí: The Apostle and his Afterlife

Alfred J. López, Ph.D.

[Author's Note: *A Posthumous History of José Martí* is forthcoming from Routledge in September. The excerpt is from the end of Chapter Four: "Can The Apostle Speak? Possible Lessons for Latinx and Global South Studies."]

The task, therefore, of an organ of this slowly emerging discipline of the future should not so much consist in definitely comparing the vast (though still insufficient) material at hand as in adding to it from all sides and in intensifying the effort....

—Hugo Meltzl de Lomnitz, "Present Tasks of Comparative Literature"

Let them know our worth; let them come who know it.

—José Martí, "Guatemalan Magazine"

This book has sought to contribute to Martí studies by not contributing to what has heretofore defined the history of Martí studies. Specifically it hopes to contribute as little as possible to the long line of scholar-combatants claiming *to speak for Martí* only to *speak instead of him*, to misrepresent or silence him, and in at least one case even eclipse him.¹ It would be easy enough, given an ascendant global South Studies, to produce our own Martí reading fitting him into that frame. One possible type of global South 'Martí' would cast him anachronistically into a lineage of post-WWII postcolonial and revolutionary figures—Ho Chi Minh, Jawaharlal Nehru, and Kwame Nkrumah, among others—whose nationalist

movements also developed ties to fellow insurgencies elsewhere in the world. In the parlance of the global South these are known as South-South relationships: They describe direct links between subaltern peoples who recognize in each other a shared condition or experience, as opposed to fixating on the relationship with the present or former colonizer.ⁱⁱ Seen in this way, the global South is not simply the tilting of an erstwhile East-West world onto a North-South axis but a deterritorializing vision: not exactly a world without borders, but one where elite Northern spaces do not monopolize power, or cultural or intellectual production.ⁱⁱⁱ

This model translates into methodologies that abandon the idea of national literatures for South-South comparative readings of subaltern peoples and cultures *in relation to each other*.^{iv} This comparative reading method stems from, first, the recognition of neoliberal globalization as a historical break from previous types of global domination (e.g., European imperialism); and second, the comparative nature of studying anything as geographically unmoored as the 'global South'. This vision of a globalized solidarity among the world's subaltern peoples requires what a young Edward Said once called "a necessary certainty, a genetic optimism, that continuity is possible *as intended by* the act of beginning"—to be able to envision seemingly divergent peoples or cultures *seeing each other* in this way (Said *Beginnings* 48, emphasis in the original). That recognition enables a larger narrative that encompasses histories of coloniality, modernity, and decolonization, but whose historical point of departure is the past four decades of neoliberal globalization.

This first characteristic of the global South especially fits the Cuban Revolution, which for much of its history has portrayed itself as an internationalist revolutionary hub with potentially global reach, embodying what Anne Garland Mahler calls "the resistant imaginary of a transnational political subject that results from a shared experience of subjugation" (Mahler 6). It is thus curious that the Revolution's

scholar-combatants have largely declined to apply Martí to the language and scholarship of the global South in particular, and to the ascendance of neoliberal globalization more broadly. The Revolution's flagship Martí publication, the *Anuario del Centro de Estudios Martianos [Annual of the Center for Martí Studies]*, since 1990 has published not a single article on either the global South or globalization more broadly; the most we find is reviews of a few books published outside Cuba. An examination of Cuba-based scholarship dating back to 2007 likewise yields scant references to neoliberalism or globalization. And not a single direct reference—not one—to a “sur global,” a term well in circulation among the rest of the Spanish-speaking world.^v

We can, however, retroactively read the global South into Cuba via an earlier generation's South-South politics. Cuba was a founding member and animating spirit of the Tricontinental, hosting its first international conference in 1966.^{vi} As Anne Garland Mahler has documented, during and after the 1966 Tricontinental the Revolution strove to establish South-South affinities with revolutionaries outside the hemisphere (e.g., Vietnam's Ho Chi Minh; Congo's Patrice Lumumba). This initiative included a significant visual component: Fidel Castro delivered his keynote address to the 1966 Tricontinental backed by giant portraits of Ho Chi Minh, Patrice Lumumba, and Augusto Sandino alongside Cuba's own Antonio Maceo, Camilo Cienfuegos, and Martí.^{vii}

Such globalized ties are difficult to historicize. Just as Cuban Marxists have never managed to fully historicize Martí as a fellow traveler of Marx and Lenin, so it is a historical stretch to cast him as a Viet Cong forerunner, as at least one scholarly article has done.^{viii} With some exceptions, global South studies has generally focused on post-WWII nations and peoples, particularly parties represented at events such as the 1955 Asian-African [Bandung] Conference and the 1966 Tricontinental. Simply throwing Martí into the comparative blender with Lumumba or Mao yields no more useful results, historically speaking, than

the Revolution's extensive efforts to align him with Marx.

A second shared characteristic of global South studies, which better fits Martí's actual writings and revolutionary project, is its focus on the South as a site of intellectual production, in a reversal of its history as a source of raw materials and cheap labor. The self-aware global South questions not only what constitutes knowledge but who gets to produce it—and what constitutes a self-conscious modern subject. Readers of Martí will recognize his own substantive engagement with questions of modernity and modernization in his time, the former what Jean and John Comaroff call "an ideology of improvement through the accumulation of knowledge" and the latter a Eurocentric "unilinear trajectory toward a future—capitalist, socialist, fascist, African, whatever—to which all humanity ought to aspire" and all progress leads (Comaroff 9). As a Creole intellectual of the late 19th century Martí was very much an interstitial figure in relation to these discourses, which were ascendant in his time. As a political matter, his challenge was to help build a Cuban nation that could stand as Europe's modern equal without surrendering its own cultural identity in the process—to found in Cuba a modernity 'with Southern characteristics'.^{ix}

The South thus emerges as the North's "future-in-the-making," in this case a Latin America unfettered from the static, binary colonial logic that invented it, a dynamic entity generating its own modernity.^x It is a re-envisioning of old margins as new frontiers, new ways of being not necessarily rooted in or oriented towards the North. A global South re-envisioning of Cuba, today or in Martí's time, thus requires a "grounded theory" that can productively maintain a dual focus on a people's unique lived experience *and* its imbrications with the global North.^{xi}

This idea of a Southern people both modern and modernizing in ways distinct from Europe's or the US's definitions is potentially generative for a comparative reading of Martí's revolutionary work

across a range of historical contexts. What remains is a question of how to historicize to avoid the kinds of misreadings that have historically beset Martí studies—not to find yet another way to *speak for* Martí, or reclaim him for Marxism or the global South or whatever else. Instead I aim to *listen by reading*, in order to learn what Martí might have to say to us, today. Later in this chapter we will see two methodological concerns shared by much current work on the global South, which I can summarize under two general headings:

Loci of enunciation – This is in many ways the methodological corollary to the South-South philosophy underwriting almost all current work on the global South. Although the concept is hardly new, the advocacy of knowledge production from geographical and epistemic positions historically viewed as marginal, and corresponding emphasis on the local and the interstitial, informs the mutual recognition and collaboration of subaltern peoples across the globe without Northern mediation. Susanne Klengel and Alexandra Ortiz Wallner succinctly describe this attention to the different localities from which subjects can produce knowledge as a means “to reach a comprehensive critical analysis and reclassification of epistemic locations within the global circulation of knowledge” (Klengel 10).

This methodological heading favors embodied subjects and localized peoples as sites of knowledge production. The localizing imperative manifests divergently across and between disciplines; one especially compelling example is fieldwork in the global South as a method with a specific intention: “the goal of checking and countering material inequalities and epistemic privileging of western / northern and elite southern norms” (Castillo 6).^{xii} This “insistence on the value and focus on the local” (Castillo 9) resonates notably with Macarena Gómez-Barris’s insistence on “the heterogeneity of life embedded on local epistemes” and a call to action: “it is the task of scholar-activists...to lift up those submerged epistemes” (Gómez-Barris 99). Gómez-Barris’s localized decolonial ethnography also aligns with

global South ecocriticism, as Scott Slovic calls for “new approaches to reading” texts “from developing regions of the world” and the place of humans in “threatened environments” (Slovic 3).

What these approaches share methodologically is a commitment to re-historicize the local, in terms of both marginalized peoples and individuals producing knowledge from ex-centric subject positions. But as Guillermo Zermeño Padilla explains, historicizing the global South should not be simply about inscribing ‘lost’ texts into an archive that has ignored them:

From this perspective it is not a matter of simply covering historiographic ‘oversights’—the typical contents of so-called ‘histories from below’—but of advancing toward the correction of an epistemological nucleus that by its very nature is incapable of honoring that zone of shadows or counterpart of history. (Zermeño 188)

Thus for global South historians, the task is not to correct history by including its discontents, but to interrogate history itself as a discipline unwilling or incapable of recognizing them.

Language and issues of access – This is arguably the more intractable challenge, in our time as in Martí’s, as it impacts not just methodology but the institutional contexts in which knowledge is produced at all. The specific challenge Martí faced in 1877 was not about language: He was after all writing in Spanish, one of comparative literature’s ten founding languages. The issue he faced was a larger one closely related to locality: the matter of scholars not working in metropolitan northern spaces. The conditions that Castillo & Puri identify for fieldworkers applies to scholars across the global South. They “publish work which...may be read in different print circuits from English-dominant or international scholarly circles” (Castillo 12-13). It is thus in this case not language that is the gatekeeper, but access to a community of (Northern metropolitan) scholars: the journals or newspapers in which one publishes enables or limits the audiences one may reach. Put another way: If scholars in the 21st-century global South—or in 1877

Guatemala—produce intellectual work not accessible to (or necessarily welcomed by) Northern scholars, does it exist at all?

With the above questions in mind, I will leave for readers to determine to what extent a not especially well-known text of Martí's can inform the work of a comparative global South studies. My larger goal is to propose a possible approach to reading Martí that is both open to his texts and responsible for what we say about them. Perhaps, given what we have seen of the history of Martí studies, it is too late for such an approach. Perhaps it is no longer possible to read him in an unmediated way. Perhaps the Martí text is nothing *but* the accretion of a century-plus of readings and misreadings and manipulations and performances.

Let us find out.



The epigraphs that open this chapter both date from 1877, a year in which one journal was published and, across an ocean, another was not.^{xiii} The first is from the launch issue of the journal that successfully debuted, Hugo Meltzl's *Acta comparationis litterarum universarum*; his introductory essay "Present Tasks of Comparative Literature" is credited by many with founding the discipline of comparative literature. The second epigraph is from Martí's prospectus for a journal to have been entitled *Guatemalan Magazine [Revista Guatemalteca]*, which never saw publication. Written fourteen years before his widely celebrated "Our America," Martí's abortive project nevertheless announced *avant la lettre* a much larger—and more global—comparatist movement, which today has eclipsed the discipline that once ignored it.

The discipline of comparative literature finds itself imperiled in today's globalized academic environment, its diminished enrollments denoting a marginalized presence in the humanities relative

to a half-century ago. In an academic environment where the liberal arts are generally under siege, comparative literature has long been the most asthmatic of canaries in the humanities coalmine.

A primary reason for comparative literature's endangered academic status is its self-definition as a study of differences—specifically different literatures and languages—while historically denying those it considered unequal.^{xiv} Until well into the 20th century the field generally ignored even literatures *written in its included languages* that hailed from different parts of the world; e.g., Spanish peninsular literature, but not Latin American literatures in Spanish. Its attempt since the 1980s to retroactively welcome long-neglected literatures came way too late: Its erstwhile pariahs had already formed an entire spectrum of academic fields including postcolonialism, Third World studies, gender studies, and multicultural and ethnic studies generally. Comparative literature today thus faces an intractable paradox: It cannot embrace its others' literatures without surrendering the disciplinary wall it built to distinguish itself from those others in the first place. And even if it could and did, its once-discarded discontents have moved on.

The discipline that Hugo Meltzl de Lomnitz famously founded in 1877 under a uniting "principle of polyglottism" and ten founding languages—Dutch, English, French, German, Hungarian, Icelandic, Italian, Portuguese, Spanish, and Swedish—defined its object of study a century later as "literariness," Paul de Man's term for a principle that would distinguish "literature" from other types of reading.^{xv} But by 2004, Haun Saussy recognized that deManian "literariness" is not perfectly suited to be comparative literature's institutional totem. It does not adequately mark the fact that literariness *emerges from contexts* and methods of reading, rather than being a property of literature, and it suggests a category-slippage between a disciplinary product and a restricted class of objects. (Saussy 17) Reading for "literariness" in the deManian sense necessarily means looking for it as an identifiable characteristic already in the literary text, without asking what constitutes "literariness" as the exclusive province of "a restricted class of

objects." This is truly circular thinking: What makes a text *literary*? Its "literariness"!

In recent years, comparative literature has become a much more inclusive discipline, both in its geographical scope and what it considers "literary." The 2014-2015 American Comparative Literature Association (ACLA) report, for example, features contributions on animal studies ("Multispecies ethnography"), "Digital Textuality," and "Corporate Personhood." Jeanne-Marie Jackson presents "some practical and intellectual challenges that greater emphasis on African language study might pose to the discipline"; Salah D. Hassan's "Academic Boycott" credits comparative studies with influencing "critical writing on boycotts" and explores "the place of pro-Palestinian activism in the academy."xvii The presence and prominence of such interventions in the 2014-2015 ACLA report suggest that comparative literature seems well past the point of concerning itself with preserving seemingly quaint notions of DeManian "literariness."xviii

But this much-needed diversification of boundaries also jettisoned the "literariness" that once distinguished comparative literature from the others it has kept at bay since 1877. By declaring "literariness" a disciplinary imperative, comparative literature kept its distance from subaltern texts and writers working within its self-defined system of languages (English, French, German, et al.). In hindsight the problem has always been the impossible task of keeping out that which was always already inside. This irresolvable paradox echoes an entire history of relations between empires and their colonial subjects: A history of attempts to marginalize subaltern subjects politically while fixing them in a subservient economic status, as the nation's official documents and its informal social and cultural institutions collude to deny even their existence. Read in this context, comparative literature's 1877 relation to its intralinguistic discontents finds its match in the view of the colonies from London or Paris or Madrid at the time.

It is hardly news that a given institution is unavoidably informed by the larger political, economic, and cultural context in which it operates.^{xix} In its specificity, comparative literature's historic aversion to its others informs its current struggle to acknowledge its inequalities. Only since the 1990s has comparative literature acknowledged its former discontents' prominence in the curricula of departments of English, American studies, and other programs, as well as the urgency of reclaiming these for comparatists.^{xx} Since at least the ACLA's 1993 report, the discipline has waged a losing battle for multicultural 'turf' with English departments and cultural studies programs. It is especially poignant that the literatures in question—African, Asian, Caribbean, Latin American, and their diasporic descendants—all fit comparative literature's self-defined linguistic boundaries from the beginning.



In April 1877 José Martí was far from an icon, was in fact a virtually unknown 24-year-old Cuban exile looking for a place to call home. What he found was Guatemala, a young nation barely a half-century removed from independence and just establishing its own national civil code.^{xxi} Martí had only been in Guatemala a week, but thanks to Cuban contacts had secured an interview with Joaquín Macál, Minister of Foreign Relations under President Justo Rufino Barrios.

In a letter dated April 11, the day after Martí's interview with Macál, the young Cuban raved about Guatemala, especially its political prospects. Martí offered this prescription for the new American man's role in a new American society:

The first duty for a man these days is to be a man of his time. Not to apply foreign theories, but to discover his own [las propias]. Not to disturb his country with abstractions, but to ask how to a

render practical those that are useful. If I have been good for anything before now, I no longer remember: What I want is to be more useful now. (Martí 7:97)xxii

Obviously Martí does not mean a different time from Europe's—it was, there as here, April of 1877—but a different perception, a different ownership, of that time ("his time"). For if Europe was indisputably part of the Americas' time in 1877, the relation was not necessarily reciprocal. The letter's most striking element may be how brazenly the young Martí already champions an American philosophy that would assert itself within Meltzl's "time" and member languages, but remain "foreign" from both. Fourteen years before "Our America" and three years before even setting foot in the US, he is already staking out a position simultaneously within and without Europe and the US. Because he writes in Spanish, Martí's declarations in his letter to Macál—and more substantially in his essay "The New Codes" ["Los Códigos nuevos"], later that same month—position him within and without Meltzl's "polyglot" comparative literature. He is an unintended member—not a welcome one, but a member nonetheless.

Martí's letter to Macál introduced fourteen years before "Our America" a project that rejects Europe in the name of a new identity: Guatemala as an American nation derived from yet distinct from Europe. This project is irreducibly comparative, as it attempts—unlike Meltzl's vaunted "principle of polyglottism"—to account for a history of colonialism and what that history could mean for a really new world. In fact, Martí's only stated desire in his letter to Macál—a verb that recurs throughout his writings during this time—is to "serve" Guatemala as a political agent. The newness of Martí's vision lies in its relation of foreignness to Europe—and thus to Meltzl's comparative literature—via "new doctrines" ["nuevas doctrinas"]. America is different, he declares, because it shares Europe's languages

but not its “abstractions” [“abstracciones”] or its “codes” [“códigos”]. Martí’s Spanish—Guatemala’s Spanish, the new America’s Spanish—announces itself subject to its own laws, declares itself done with Europe’s intellectual tyranny and does so in the erstwhile master’s language.

Later in 1877 Martí wrote a prospectus for a journal to be entitled *Guatemalan Magazine* [*Revista Guatemalteca*], which he never succeeded in publishing. The prospectus initially describes the *Revista* as a venue for Guatemala’s little-known writers, artists, and scholars to achieve greater public awareness in and beyond Latin America. But Martí also frames his project as part of a larger American vision:

Europe seeks the products of our lands, which bring luster to its numerous plazas; we should instead strive to enter into that great current [gran corriente] of useful inventions, energetic books, plentiful publications, industrial machineries, which the old world, and the wind of the new, spill from their breasts, which boils with the activity of so many men, the eloquence of so many wise men, the vivacity of so many works. (Martí 7:104)^{xxiii}

Was not Martí’s demand for immersion into that “great current” of European invention and genius, written the same year as Meltzl’s rejection of America from comparative literature, a call to a broader, more radical *inclusiveness*—a global South *looking to itself* for knowledge, an-other comparative literature looking beyond Meltzl’s Eurocentric “polyglottism”? Martí based his claim to inclusiveness not only on parity, but on the *invisibility* of the writings he saw as Europe’s equals. The paragraph articulates an ironic exclusion of American works and artists from even its own imagination, with Martí as the one who would bring them to light: “Who among us knows, but for a select few, how well I know that we have men whose erudition runs parallel to that of the advanced nations?” (Martí 7:104). Subsequent sentences add further rhetorical questions: “Who keeps track of so many wonders. . . . Who takes note of so many

astonishing machines...?"] (7:104). Martí's intention was thus to reveal the power of American art and culture to the attention not of Europe but of America itself.

Was Martí's *Guatemalan Magazine* part of a larger vision to raise consciousness among Americans of their continent's claims on and against Europe?

Clearly so. For Martí this coming into self-knowledge was a necessary precondition to end America's political dependence on Europe. Before it could be truly free, America had to assert its own intellectual and cultural parity. Martí presented the *Magazine* as the vehicle for that task: "To such necessity does [the *Revista*], in part, respond" (7:105). The next paragraph extends this logic of an emergent, unknown body of work to Europe ("do they know in Europe, what beauty, what wealth, what natural resources this nation contains...?"), and to Mexico, which Martí sees as a rising power: "Not long ago, Mexico held hidden riches as Guatemala also does...." (7:105). Martí's closing acknowledgment of the task's enormity seems to refer both to the *Magazine* and the larger life's work that followed: "The program is vast; for this reason I accept it; because of this, and because it is useful" (Martí 7:106).

Certainly Martí's vision is not free of its author's anxieties, particularly regarding the relation of Latin America's educated elites to Europe—specifically, creole elites' desire to differentiate themselves from the very subalterns Martí championed in order to credibly claim intellectual parity with Europe. As Sebastiaan Faber, Julio Ramos and others have demonstrated, Martí struggled his entire life with these contradictions, which his prospectus for the *Magazine* does little to conceal:^{xxiv}

Having applied ourselves and labored intelligently on this docile, rich land, we must forcefully present it everywhere, *not as an obscure legend [leyenda oscura], not as a beautiful, barefoot [hermoza y descalza] Indian woman*, but as a fertile and impatient ground, rich in intelligence, beauty and products. (Martí 7:106, emphasis added)

The logic of the passage rejects any possibility of continued subservience: While we do fit some of the adjectives with which Columbus described us some 400 years ago, the argument concedes (“fertile,” “rich”), we do *not* fit others. And how does Martí categorize those qualities that do *not* represent this new America? As darkness [“oscura”], barefoot femininity [“descalza”]. The order of the metaphors also suggests an associative and cumulative logic: We move from the “dark legend” [“leyenda oscura”] to the “beautiful, barefoot Indian woman” [“índia hermosa y descalza”]. “Índia” assigns racial meaning to the adjective “dark”; the feminine “índia” further emphasizes gender, and attaches “dark” to a human subject; and “barefoot” finally fixes the image of the “dark” indigenous woman as an allegory of intellectual backwardness. Martí’s momentary lapse reveals the Eurocentric gaze, internalizing Europe’s view of the educated creole as little more than an emasculated European. It is a brief, embarrassing moment in an otherwise visionary essay. Yet by reading it carefully we see that it attempts unsuccessfully to repress its own contradictions, as Martí’s “Our America” also conceals in the logic of its metaphors its own repressed other: the indigenous woman of color. That will be another turn in the revolution, which Martí did not live to fight and we will have to read elsewhere.



Consistently with Martí’s hybrid, transatlantic approach, his proposed *Guatemalan Magazine* would have included news and the arts not only from Guatemala and the Americas but also from Europe: “Guatemala before our eyes; Europe at hand” (7:106). This transatlantic approach was, for Martí, implicitly what made his proposed periodical “useful” and “a necessity” [“útil” and “una necesidad”]. Writing a bridge between the Americas and Europe was central to the project’s vision and mission. This mission, or at least its

articulation, grew more bellicose by the time of the pointedly anti-colonial “Our America.” But in 1877 Martí’s model for an explicitly transatlantic—and implicitly global and Southern—comparative literary and cultural study already sharply contrasted with Meltzl’s.

Martí’s model also proved the more prescient, even as it insisted on relevance to “its time” [“su tiempo”], offering the more truly comparative literary and cultural studies then and now. Meltzl’s promised “*reform of literary study*,” though celebrated by comparatists even today, pales next to the revolution articulated in the same year, an ocean away, by an unknown Cuban far from home. Martí’s prospectus for the never-published *Guatemalan Magazine* is almost as seldom-read today as it was in 1877. As far as I know Martí’s essay has, unlike Meltzl’s, no champions among comparative literature professors. (Except, of course, this one.) But in its geographic, linguistic, and political reach, Martí’s was and remains the superior vision of a truly *global* comparative literary and cultural study, Southern in origin and orientation. Then as now, Martí’s words of advice prove prescient:

Let them know our worth; let them come who know it.^{xxv}

i The beatification of Fidel Castro began in earnest soon after his death in November 2016. A 2017 issue of the state-run *Casa*, bearing the teen-magazine-worthy title of *Fidel Forever*, consists entirely of tributes that generally adopt the gushing language of pre-Revolution Martí memorials: “The Fidel That I Knew,” “Fidel Lives,” “Fidel, Today and Forever,” “Our Fidel,” et al. See *Fidel*.

ii Klengel 7-26.

iii Mahler 32-36.

iv Much 21st-century fiction lends itself to this model. See e.g., Hamid *How and Exit*, Mahajan & Smith *White*.

v A library-database search yields hundreds of thousands of examples, the vast majority in a political-science context. See e.g., Cielo & Dettano.

^{vi} Mahler 71-84.

^{vii} Mahler 71.

^{viii} See Pham.

^{ix} I have borrowed the phrase from Vijay Prashad, who employs it in a neoliberal context. See e.g., Prashad 10-12 & 166-169.

^x Comaroff 19.

^{xi} Comaroff 46-49.

^{xii} Castillo 6.

^{xiii} Meltzl 56 and *JMOC* 7:104-106.

^{xiv} López "Comparative" 32-37.

^{xv} Meltzl 53-62.

^{xvi} References respectively are to Mara De Gennaro, "Love Stories, or, Multispecies Ethnography, Comparative Literature, and Their Entanglements"; Scott Kushner, "Comparative Non-Literature and Everyday Digital Textuality"; Purnima Bose and Laura E. Lyons, "Corporate Personhood." See all in Heise.

^{xvii} See respectively Jeanne-Marie Jackson, "African Languages, Writ Small"; and Salah D. Hassan, "Academic Boycotts." See both in Heise.

^{xviii} Saussy "Exquisite" 16-30.

^{xix} See e.g., Marx 177.

^{xx} See Bernheimer.

^{xxi} Nyrop 14-20.

^{xxii} For full text of Martí's letter, see *JMOC* 7:97-98.

^{xxiii} For full text of Martí's essay, see *JMOC* 7:104-106.

^{xxiv} Martí scholarship of the past two decades has explored these tensions in his work. See e.g., Aching 161-165, Faber, Ramos 176-201, Ferrer 112-169.

^{xxv} *JMOC* 7:106.



Dr. Alfred J. López is the Head of the School of Interdisciplinary Studies, and the Director of Latin American and Latino Studies at Purdue University. He is the founding editor of *The Global South*, a leading journal of Globalization and Global South studies, and his many articles have appeared in the top journals in his field. Among his six published and upcoming books is *José Martí: A Revolutionary Life*, the first English-language biography of the great Cuban writer and patriot.

El Partido Revolucionario Cubano en Tampa: Orígenes, Objetivos y Transcendencia

Ibrahim Hidalgo Paz, Ph.D.

[Editor's Note: ["The following text is an edited version of a conference given at the University of Tampa on November 13, 2019".]

Para los estudiosos de la Historia de Cuba, de las emigraciones cubanas en los Estados Unidos, de la evolución de la industria tabacalera así como de otros muchos temas económicos, políticos y sociales, la ciudad de Tampa ofrece un atractivo especial, pues constituye un incentivo para la investigación el vertiginoso desarrollo de aquel pequeño pueblo de pescadores y madereros hasta convertirse en un emporio industrial, durante los primeros lustros de la segunda mitad del siglo XIX. Y, por otra parte, apreciar cómo fueron superadas las divisiones internas de sus pobladores, lo que atentaba contra el movimiento patriótico independentista en sus intentos por liberar a las Antillas del dominio colonial español.

Centrada la atención en este último aspecto, la generalidad de los estudiosos del movimiento político antillano resaltamos la importancia de la primera visita de José Martí a la Florida, a fines de noviembre de 1891, hecho que marcó el comienzo del proceso que condujo a la fundación del Partido Revolucionario Cubano, así como a la organización de los patriotas hasta el logro del levantamiento armado contra la metrópoli, el 24 de febrero de 1895.

Pero si valoramos detenidamente lo ocurrido en la primera visita de Martí a Tampa, surgen varias interrogantes en torno al hecho: ¿por qué fue invitado este ilustre emigrado, y no otra persona, para hablar en la velada organizada por el club Ignacio Agramonte?, ¿eran conocidas las ideas y la actuación martianas, lo que viabilizó su aceptación entre los emigrados tampeños?, ¿qué condiciones existían en esta ciudad floridana que viabilizaron con entusiasmo la aceptación de las

propuestas del visitante para reencauzar los esfuerzos de sus pobladores, y de todos los patriotas, hacia la actuación mancomunada?

Los indicios encontrados indican que José Martí era un patriota conocido entre los revolucionarios de Tampa, y también de Cayo Hueso, al menos desde 1887 —posiblemente desde antes—, cuando fue constituido en New York la denominada Comisión Ejecutiva, presidida por él, cuyos fines eran la organización de las emigraciones para la preparación de un nuevo período bélico anticolonialista, de modo coordinado con los patriotas de Cuba, y contrario a toda acción precipitada. En aquella ocasión, a fines del año señalado, dirigió comunicaciones a varios compatriotas en las que explicaba los fines perseguidos, así como envió emisarios a algunas localidades con igual propósito. En Tampa, Ramón Rivero constituyó el club “Flor Crombet”, aparentemente de instrucción y recreo, pero dedicado en realidad a favorecer las iniciativas de este general y de Juan Fernández Ruz, militar de igual rango que difería de aquel y de Martí, pues sostenía el criterio de iniciar una guerra sin otra condición que la de llevar un grupo expedicionario al territorio isleño. Pronto tuvo lugar el rompimiento entre Crombet y Fernández.¹ Poco conocemos de este club, sin embargo es posible inferir que Rivero, de algún modo, se comunicara con la comisión antes mencionada.

Puede conjeturarse que desde entonces, y quizás con anterioridad, diversos sectores patrióticos de Tampa se interesaran por conocer a quien ya se destacaba como periodista, orador y, sobre todo, por su honestidad y firmeza revolucionarias. No era un desconocido. Es probable que los lectores de tabaquería divulgaran algunos de los textos martianos recogidos en la prensa y en folletos de amplia circulación entre las emigraciones, de modo que se conocieran sus ideas unitarias y antirracistas, elementos de su concepción sobre la república democrática y de justicia social.²

Estas ideas hallaron acogida favorable entre los sectores progresistas de la ciudad,

preocupados por el incremento de las contradicciones entre quienes debían coincidir en propósitos comunes. Las condiciones se habían vuelto tensas en los últimos años, pues como era de esperar, el acelerado desarrollo industrial de Tampa, desde el comienzo de la producción de las fábricas de tabaco de Vicente Martínez Ibor y de Ignacio Haya y el traslado de otras desde Cayo Hueso, tras el incendio de aquella ciudad en 1886, provocó el incremento del número de trabajadores y de las organizaciones obreras, como las de beneficencia y ayuda mutua hasta las combativas Caballeros del Trabajo —filial de The Noble Order of the Knights of Labor— y La Resistencia, de filiación anarquista, entre otras. Cubanos y españoles pugnaban por los puestos de trabajo, moderados y radicales organizaban huelgas en beneficio de la clase obrera, con los consiguientes enfrentamientos obrero-patronales.

A esto se unía otro motivo de división, el racismo, que se manifestaba en modos diversos de segregación, entre los cuales el más notable era la existencia de dos extensas zonas de la ciudad, una de las cuales estaba ocupada por negros y mulatos latinos, preferentemente cubanos, en Ibor City, mientras los estadounidenses de piel oscura ocupaban “el extremo opuesto y en los alrededores del primitivo asiento del fuerte Brooke.”³

Al comenzar la década de los '90, era apreciable el aislamiento entre los dirigentes del movimiento obrero, fundamentalmente anarquistas, y los líderes tradicionales del movimiento independentista. Hubo entre ellos debates públicos que contribuyeron a ahondar las divisiones.⁴ No había en Tampa, en aquellos momentos convulsos, quien encabezara la totalidad de las tendencias del patriotismo militante y lograra borrar la imagen de indiferencia de este ante los problemas sociales que se había generalizado entre gran parte de los sectores obreros, y en la mayoría de los de cubanos negros y mulatos.

José Martí reunía las condiciones necesarias para poner término a aquella situación desfavorable, y alentar una nueva etapa en la que se juntaran los elementos dispersos. A su personalidad carismática y su capacidad de convencimiento mediante la oratoria, la conversación directa y sus textos, se unían sus ideas avanzadas, compartidas por los sectores más radicales del movimiento obrero, pues defendía sus derechos, sin combatir los que correspondían a los propietarios, pues los de ambos serían garantizados en la república futura, a fundarse después de obtenida la independencia, en la cual no existiría el predominio injusto de ninguna clase social.⁵ Como tampoco tendría cabida forma alguna de discriminación, pues todo lo que apartara, segregara a los seres humanos, favorecía la permanencia del dominio fomeo, al debilitar internamente a la nación.

Conocido entre amplios sectores de las emigraciones, como ya apuntamos, su llegada a esta ciudad en tren, el 25 de noviembre, a la una y media de la madrugada, fue impresionante. A pesar del fuerte aguacero que caía, lo recibió una multitud entusiasmada, a cuyo frente se encontraba la dirigencia del club Ignacio Agramonte. Fue conducido a los salones del Liceo Cubano, donde habló brevemente, y tras recibir el aplauso de quienes lo esperaban, la banda de música interpretó el himno de Bayamo.⁶

No era ocasión para el descanso, por lo que aquel 26 de noviembre se reunió con representantes de varias organizaciones revolucionarias de la localidad. La información a nuestro alcance indica que se discutieron asuntos relacionados con el estado político de las emigraciones, de Tampa en particular, así como sobre la necesidad de la actuación mancomunada para superar las condiciones negativas. Un paso decisivo al respecto fue la redacción del documento conocido como "Resoluciones", en el que se recogieron las ideas coincidentes, y cuya autoría corresponde a Martí.

En sólo cuatro pequeños párrafos se expresa la urgencia de reunir a todos los revolucionarios para la acción coincidente con el “alma democrática del país”, mediante el empleo de procedimientos que lo alejaran del temor a la guerra, concebida como “instrumento del gobierno popular y preparación franca y desinteresada de la República”, en la cual no habría predominio de clase alguna, sino sería “levantada con todos y para el bien de todos”,⁷ conforme a la aplicación de métodos democráticos, lo que implicaba el respeto a las características organizativas de las emigraciones de cada localidad.

Las actividades político culturales de esa noche comenzaron a las ocho y media con las palabras de Néstor Leonelo Carbonell, presidente del club “Ignacio Agramonte”, quien dejó abierta la velada; le sucedieron en la tribuna otros oradores, y al ser presentado Martí, hubo una estrepitosa salva de aplausos, tras la cual pronunció el discurso que ha pasado a la historia no solamente por constituir el primer elemento del proceso fundacional de la nueva agrupación revolucionaria, sino por constituir una pieza oratoria ejemplar, con su llamado coherente a la unidad de todos los sectores de la emigración, sin distinciones de tipo alguno, sustentada en sentimientos generosos: “Yo abrazo a todos los que saben amar. Yo traigo la estrella, y traigo la paloma, en mi corazón.”⁸ No emitía críticas acerbas, ni opiniones concebidas desde posiciones de superior jerarquía intelectual; tampoco lisonjas oportunistas, sino el llamado a la conciliación de intereses y objetivos ante los reclamos de la patria, y el respeto a toda opinión franca que contribuyera a juntar fuerza y pensamiento. La república futura debía tener entre sus bases fundamentales el hábito de cada uno de sus hijos de “pensar por sí propio”, pues se actuaba para liberar a los cubanos, “no para acorralarlos”.⁹ Era posible alcanzar el bienestar político y económico, tras la independencia, si la justicia ocupaba un lugar cimero, garantía del respeto a los derechos de cada ciudadano.¹⁰

No eludió tema alguno, entre los cuales uno de los más necesitados de esclarecimiento era el de las discriminaciones por raza o nacionalidad. Contra el racismo se pronunció con energía y claridad expositiva, para solidificar uno de los pilares de la unidad nacional. Y con la sabiduría del edificador de una sociedad inclusiva, en la cual no cabían odios irracionales y desprecio por origen nacional alguno, abordó la situación del español radicado en la Isla, que sería respetado, en la medida en que no hiciera armas contra los demás ciudadanos.¹¹

El llamado unitario tuvo en el discurso una frase final fijada en la memoria colectiva, desde entonces hasta hoy, que constituye un concepto en el pensamiento político cubano y universal que aún requiere de aplicación profunda: "Y pongamos alrededor de la estrella, en la bandera nueva, esta fórmula del amor triunfante: 'Con todos, para el bien de todos'."¹²

Sólo transcurrieron unas horas para que las palabras comenzaran a transformarse en realidades. El 27 de noviembre, la directiva de la sociedad secreta Liga Patriótica Cubana celebró una sesión extraordinaria en la cual se inició al que denominaron "hermano José Martí". El hecho debe considerarse no sólo muestra de confianza hacia el patriota, sino además como una posibilidad para este de ampliar sus contactos con la emigración local, e influir con sus ideas y actuación sobre esta.¹³

En la búsqueda de atenuar los efectos de la discriminación racial, se entrevistó con los cubanos negros Cornelio Brito y Bruno Roig, muy respetados en la comunidad, a quienes propuso crear una agrupación que contribuyera a la elevación de los conocimientos de quienes los necesitaran, y a la vez propiciara la fraternidad entre los seres humanos de diferente pigmentación. Surgió con estos propósitos la "Liga de Instrucción de Tampa", semejante a la ya existente en Nueva York, la que tuvo de inmediato una grata acogida entre los emigrados.¹⁴

La velada anunciada para esa noche en el Liceo Cubano comenzó a las ocho, con una imponente concurrencia. Se conmemoraba el vigésimo aniversario del asesinato de los estudiantes de Medicina de La Habana por las hordas del Cuerpo de Voluntarios, creado, armado y auspiciado por las autoridades colonialistas. La ocasión era propicia para un discurso incendiario contra los elementos represores y quienes los alentaban; pero entre los objetivos de Martí no se encontraba acicatear sentimientos de ira y venganza, sino propiciar el conocimiento de las causas de aquel abominable hecho y llamar a la unidad de los patriotas para impedir que algo semejante volviera a ocurrir, pues no “es de cubanos vivir, como el chacal en la jaula, dándole vueltas al odio!”¹⁵

El último párrafo del discurso, de gran belleza poética, es una alegoría al triunfo de la vida sobre la muerte. El autor vio erguirse, de entre los troncos de los árboles caídos, “los racimos gozosos de los pinos nuevos”; estos, en la imagen martiana, eran los patriotas que se levantaban con nuevas energías para continuar la obra redentora: “¡Eso somos nosotros: pinos nuevos!”¹⁶ No hay en esta expresión una connotación generacional, pues en el sentido de toda la obra del Apóstol no existe separación alguna entre diferentes grupos etarios, sino objetivos comunes. Se levantaba una nueva concepción revolucionaria, abrazada por hombres y mujeres de todas las edades, procedencias y colores, no un grupo de estos.¹⁷ Así lo entendieron sus contemporáneos que, como él, conocían la decisiva importancia de estrechar los lazos de la sociedad, en la búsqueda de la consolidación de la nación cubana.

El retorno a New York estaba previsto para el día siguiente. Pudo comprobarse entonces el efecto de las palabras vertidas por Martí en sus dos discursos, pues una multitud colmaba el salón del Liceo Cubano y rodeaba el edificio. Luego de las intervenciones de varios oradores, se organizaron para la despedida los asistentes de las diferentes sociedades, con sus

estandartes; las antorchas imprimían más luminosidad a la multitud, que cubría tres cuerdas, y se desplazaba al ritmo de la banda de música. El cronista del hecho concluyó: “Nadie presencié, nadie concebía en Ibor City que hubiera un acto capaz de reunir allí a todo un pueblo, sin distinción de clases, ni nacionalidades, ni condiciones.”¹⁸ Esta unidad de lo diverso y lo disperso fue uno de los más grandes éxitos de José Martí.

La repercusión de lo acontecido trascendió a Cayo Hueso. Francisco María González y José Dolores Poyo fueron los primeros en divulgar lo sucedido en la cercana ciudad floridana. En breve, Martí fue invitado a visitar aquella comunidad de larga tradición independentista. Por los preparativos para el viaje, así como por los textos presentados a los dirigentes del Peñón Histórico, deducimos que había sido informado sobre las condiciones que encontraría a su llegada. Con el fin de generar un ambiente entusiasta, se hizo acompañar por una representación de dos clubes de Tampa y una banda de música, así como se engalanó el vapor *Olivette* con banderas coloridas. Previamente, en el Cayo se habían creado —por la Comisión organizadora encabezada por Ángel Peláez, y promovidas por *El Yara*— las condiciones para un recibimiento multitudinario. El hecho alcanzó una importante dimensión simbólica, al ser recibido Martí en el muelle por el anciano José Francisco Lamadriz, a quien según la tradición oral dijo: “Abrazo a la Revolución pasada”, y el veterano civil contestó: “Abrazo a la nueva revolución”.¹⁹ La connotación de aquel encuentro fue conocida en todas las emigraciones.

El momento era propicio para la presentación de las ideas unitarias, plasmadas en dos documentos que discutió con los representantes de las organizaciones patrióticas del Cayo: las *Bases del Partido Revolucionario Cubano* y sus *Estatutos secretos*. El 5 tuvo lugar, en el club San Carlos, la reunión decisiva, a la que fueron convocados los más activos clubes de la localidad, así como

dos agrupaciones tampeñas: “Ignacio Agramonte no. 1”, y “Liga Patriótica Cubana”, representados por Eligio Carbonell y Esteban Candau y Arturo González, respectivamente.²⁰ El carácter inclusivo del encuentro, alejado de todo sectarismo, se aprecia en la composición de los veintisiete asistentes. Además de los dos patriotas de Tampa ya mencionados, y de Martí —en nombre de los clubes neoyorquinos—, se encontraban presentes diez representantes de siete clubes del Cayo, y trece personalidades de prestigio en la comunidad. La heterogénea composición garantizaba la presencia de diversos sectores sociales y, por ende, las disímiles apreciaciones sobre la realidad cubana y las formas posibles de solucionarla: militares de las pasadas contiendas, antiguos miembros del gobierno civil y las emigraciones durante la Guerra de los Diez Años, líderes obreros y propietarios de fábricas y negocios, activistas negros y mulatos.²¹ Con la aprobación de los textos presentados, luego de su discusión, dio inicio al proceso constitutivo del Partido Revolucionario Cubano.

Al siguiente día fue la despedida masiva. El visitante fue agasajado con una fiesta patriótica en la que Francisco María González presentó públicamente las *Bases del Partido Revolucionario Cubano*. Otros oradores elogiaron la labor llevada cabo por Martí. Una multitud lo acompañó hasta el muelle desde donde partió hacia Tampa.

Había sido elegido presidente de la Comisión Recomendadora de los documentos aprobados, de la cual era secretario González, y cuya misión, como la de los presidentes de cada club en las localidades, era someter a la consideración de sus miembros el contenido de los documentos que, tras ratificarlos, se integraban al proceso de fundación de la nueva agrupación. Al llegar a Tampa, presentó las *Bases* y los *Estatutos* a los integrantes del club Liga Patriótica Cubana, quienes los acataron. De nuevo enfermó, por varios días, durante los cuales recibió muestras de apoyo de diversos sectores, que protestaron ante las acusaciones vertidas en una carta publicada en

un periódico habanero, incidente zanjado pocos días después.

Luego de trasladarse a New York, recibió la grata noticia de haber sido nombrado socio de mérito del Liceo Cubano de Ibor City. Sus entrañables lazos con los habitantes de Tampa rebasaban los compromisos políticos, pues abarcaban sentimientos de mutua admiración, respeto y cariño, como puede apreciarse en el primer discurso pronunciado en la ciudad nortea, el 14 de febrero de 1892, conocido como “La oración de Tampa y Cayo Hueso”, en el que recordó su viaje reciente: “¿Y aquel convite de Tampa primero, que fue de veras como el grito del águila...? Lo que vio, recordaba, en “tres días de belleza inmaculada”, fue una “fiesta increíble, en que se fundían los hombres!” En esta ciudad se dio el primer paso hacia la organización que hizo posible el inicio de la guerra y sentó las bases de una república democrática, plena de justicia social, que aún no se ha alcanzado en la faz toda del mundo. Martí sintetizó este anhelo de gestación y futuro: “¡Y lo que de Tampa arrancó, y allí se consagró, tropezará en una hoja de yerba o en un grano de maíz, pero en Cuba irá a terminar!”²²

A la localidad donde germinó la idea inicial, donde halló la primera acogida, volvió en múltiples ocasiones. Un paciente estudioso de estos hechos calcula en veinte las visitas del Apóstol a Tampa, y otro no menos acucioso apunta una más.²³ Ante los apremios económicos —pues las guerras, entre otros males terribles, absorben grandes recursos—, acudía a los hombres y mujeres de todas las emigraciones, particularmente de este territorio; frente a los decaimientos generados a veces por las demoras, o por los apremios de quienes deseaban asir las armas a destiempo; ante la necesidad de ratificar las ideas democráticas que regían el Partido y serían la base de la futura sociedad cubana; cuando era necesaria su presencia y su palabra para animar el entusiasmo —elemento imprescindible de toda obra humana individual y colectiva—; para levantar el

pendón unitario y racional ante cualquier intento discriminator; para reponer las fuerzas de su cuerpo, que a veces traicionaba sus fuerzas espirituales, acudía a esta ciudad, donde era acogido.

Una de las pruebas de la confianza mutua entre la dirección revolucionaria y el pueblo tampeño ocurrió en los días terribles de la pérdida de prácticamente todos los fondos recaudados, cuando la delación de un cubano traidor puso sobre alerta a las autoridades estadounidenses, en lo que se conoce como "el fracaso del Plan de Fernandina". El enviado por Martí a la Florida para recaudar al menos dos mil dólares para afrontar gastos urgentes, tras visitar los talleres de tabaquería, recabar la ayuda de los propietarios y de todos los patriotas, logró reunir en esta ciudad la casi totalidad de la cifra urgente. En aquel momento crucial, como a lo largo de todo el período de organización de los patriotas, los clubes de Tampa y los hombres y mujeres que formaban su población contribuyeron con pequeñas y grandes cantidades, en correspondencia con sus posibilidades económicas, pero todos fueron movidos por el mismo sentimiento patriótico, alentado por las ideas y el ejemplo de aquel hombre que, luego de iniciada la guerra, acudió al campo mambí para refrendar con su presencia la palabra empeñada: José Martí, cuyo pensamiento trasciende su época y aun hoy contribuye al ideal democrático y humanista que debe plasmarse en toda obra de justicia y dignidad.

NOTAS Y REFERENCIAS

¹ Ver, al respecto, José Manuel Pérez Cabrera: *Martí y el "proyecto Ruz"*, Academia de la Historia de Cuba, Imprenta El Siglo XX, La Habana, 1955, p. 15-22; José Rivero Muñiz: "Los cubanos en Tampa", en *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXXIV, La Habana, primer semestre de 1958, p. 27, y Gerald E. Poyo: *Exile and Revolution. José D. Poyo, West Key, and Cuban Independence*, University Press of Florida, Gainesville, United States of America, 2014, p. 118-124. (De este período es la primera carta de José Martí a José Dolores Poyo, dirigente de la emigración en Cayo Hueso, que se encuentra en José Martí: *Epistolario*, Compilación, ordenación cronológica y notas de Luis García Pascual y Enrique H. Moreno Pla, prólogo de Juan Marinello, Centro de Estudios Martianos y Editorial de Ciencias Sociales, 21993, tomo I, p. 429-431.)

² Ver Ibrahim Hidalgo Paz: "Reseña de los clubes fundadores del Partido Revolucionario Cubano", en su *IncurSIONES en la obra de José Martí*, Centro de Estudios Martianos y Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 116-117.

³ J. Rivero Muñiz, ob. cit., p. 33. Sobre el movimiento obrero ver las p. 24-38.

⁴ Ver Gerald E. Poyo: "José Martí, artífice de la unidad social. Tensiones sociales dentro de las emigraciones cubanas en los Estados Unidos. 1887-1895", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, no. 7, La Habana, 1984, p. 47-51; y, del mismo autor, *Con todos y para el bien de todos. Surgimiento del nacionalismo popular en las comunidades cubanas de los Estados Unidos. 1848-1898*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1998, p. 169-172.

⁵ G.E. Poyo: "José Martí [...], ob. cit., p. 52-54.

⁶ Estos datos, y los siguientes, han sido tomados de Néstor L. Carbonell: "Desde Tampa. José Martí. Su llegada. Estancia entre nosotros. Su despedida", *El Porvenir*, Nueva York, 9 de diciembre de 1891. Sobre los trámites de la invitación, ver Gerardo Castellanos G.: "Martí, conspirador y revolucionario", en *Vida y pensamiento de Martí*, Municipio de La Habana, 19432, vol. II, p. 134-136.

⁷ Las palabras citadas corresponden a José Martí: "Resoluciones tomadas por la emigración cubana de Tampa el día 28 de noviembre de 1891", en *Obras Completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963, tomo 1, p. 272. (En lo adelante, esta edición será citada con las siglas OC, precedida por las iniciales del autor, y seguidas por la indicación de tomo y página.)

⁸ J. M.: "Discurso en el Liceo Cubano, Tampa. 26 de noviembre de 1891", en *OC*, t. 4, p. 269. Sobre la participación de González y Poyo en estas jornadas, ver G. Poyo: *Exile and Revolution [...]*, ob. cit., p. 140-142.

⁹ Las palabras citadas corresponden a J.M. "Discurso [...]", ob. cit., p. 270 y 271, respectivamente.

¹⁰ *Ibidem*, p. 273.

¹¹ Las citas corresponde a *ibidem*, p. 276 y 277, respectivamente.

¹² *Ibidem*, p. 279. Eliminamos la palabra y, por no hallarse en la hoja impresa y el folleto originales, publicados ^{en} los momentos inmediatos posteriores al discurso.

¹³ Ver Liga Patriótica Cubana. Ibor City. Tampa. Libro de Actas, en Archivo Nacional de Cuba. Fondo Donativos y remisiones. Legajo: Fuera de caja 139, no. 3. Consultar: Gerardo Castellanos García: *Recuerdos del exilio*. Tampa. Rivero Muñiz y el periódico Cuba, s.l., s.f., p.6-7; e I. Hidalgo: "Reseña de los clubes fundadores [...]", ob. cit., p. 118.

¹⁴ Ver J. Rivero Muñiz: ob. cit., p. 62.

¹⁵ J.M.: “Discurso en conmemoración del 27 de noviembre de 1871, en Tampa. 27 de noviembre de 1891”, en OC, t. 4, p. 284.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ver Luis Toledo Sande: “Pinos nuevos, para el bien de todos”, en su *Ensayos sencillos con José Martí*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012, p. 42; su valoración de ambos discursos, en p. 37-43.

¹⁸ N. L. Carbonel: “Desde Tampa. José Martí [...]”, ob. cit.

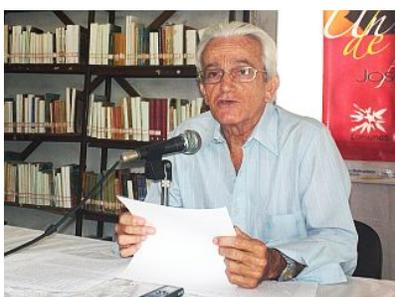
¹⁹ La anécdota aparece en Jorge Mañach: *Martí, el Apóstol*, Espasa-Calpe, S. A., Argentina, 1942, p. 208. Los datos sobre la visita son tomados de *Primera jornada de José Martí en Cayo Hueso*, ed. Sotero Figueroa, Imp. América, Nueva York, 1896.

²⁰ Datos tomados de I. Hidalgo: “Reseña de los clubes fundadores [...]”, ob. cit., p. 121; y Paul Estrade: *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Ediciones Doce Calles, S.L., con la colaboración de Casa de Velázquez, Madrid, España, 2000, p. 689.

²¹ Ver G. Poyo: *Exile and Revolution [...]*, ob. cit., p. 146.

²² Las palabras citadas se encuentran en J.M.: “Discurso en Hardman Hall, Nueva York. 17 [error: 14] de febrero de 1892”, en OC, t. 4, p. 294, 298 y 299.

²³ Ver Emiliano J. Salcines: “José Martí en Tampa: 20 visitas documentadas (1891 a 1894)”, en *La Gaceta*, Tampa, viernes 15 de abril de 2016, p. 1, 6 y 7 (traducción del inglés de Dr. James J. López); y Gabriel Cartaya: “Sobre las visitas de Martí a Tampa: las razones de Emiliano Salcines”, en la misma fuente, p. 3.



IBRAHIM HIDALGO PAZ (Holguín, Cuba, 1944). Doctor en Ciencias Históricas. Miembro de Número de la Academia de la Historia de Cuba y Miembro Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Premio Nacional de Historia. Investigador en el Centro de Estudios Martianos desde 1980. Ha publicado ocho libros de temática martiana, y textos suyos aparecen en treinta y seis obras de autor colectivo, así como en revistas especializadas de Cuba y otros países.

José Martí y el Pensamiento Político y Jurídico Norteamericano del Siglo XIX

Vladimir Pita Simon, Ph.D.
Richard Gioioso, Ph.D.

La misión de vida autoimpuesta por José Martí de jugar un papel central en los esfuerzos de Cuba por independizarse del poder colonial español lo lleva a residir durante un largo período de tiempo en los Estados Unidos de América. La existencia de los mayores núcleos de la emigración independentista cubana en los Estados Unidos, hizo que en este destino ubicara el centro de su accionar a partir de 1880, a excepción de cortos intervalos de tiempo.

Durante este período llegó a conocer a profundidad la realidad de este país, incluso desentrañando dinámicas de su economía, sociedad y cultura que pocos de sus contemporáneos lograrían identificar. La plena conciencia de los peligros del desarrollo imperialista, y las nefastas consecuencias que un nuevo tipo de expansionismo traería para todo el continente latinoamericano, especialmente para las Antillas de habla española, lo llevaron a incorporar temáticas novedosas en su ideario político, que se adelantaron ideológicamente a su época¹. Pero también la estancia en los Estados Unidos le permitió realizar un análisis a profundidad de la cultura norteamericana, identificar los elementos reaccionarios presentes en ella, los cuales identifica como la causa del comienzo de la decadencia de esta nación².

El panorama filosófico jurídico y político de los EE. UU del siglo XIX

El panorama iusfilosófico norteamericano mostraba características propias, que en muchos puntos no eran coincidentes con las dinámicas europeas. En Norteamérica se mostraba una acelerada profundización y expansión capitalista que se tradujo en fórmulas ideológicas de un alto grado de autenticidad tanto en lo político como en lo jurídico. El espectro ideológico generado en las guerras de independencia y en los primeros años de conflictos sociales, y de organización institucional y política de los Estados Unidos de América, habían prefigurado de manera general los contenidos desde los cuales se fundamentarían las posiciones antagónicas del conflicto de clases

¹ "Tener las Antillas seguras [para nuestra] América, cuando los EE.UU., por salvarse de sus peligros internos, de lapobreza que le crece por su mala economía, por haber levantado el país ficticiamente y a crédito sobre las esperanzas de ventas caras de artículos malos a los países débiles de América, de las masas iracundas y desocupadas que irrita allí la soberbia de los dueños, echen sobre los más cercano, con pretexto de traernos a mejor civilización, las turbas de desocupados y logrereros que en casa no pueden satisfacer." [José MARTÍ, *Obras Completas*, t. 22, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 256.]

² "Ni parece que las fuerzas de renovación del carácter, que aún son muchas, sean ya tantas como eran antes de que llegasen a tanto las de degradación: ni que esta especie de conciencia imperial, que el desconocimiento y desdén de los demás pueblos, y la educación soberbia y viciosa que siguió a la guerra, junto con la prosperidad que está ya en su primera crisis, han creado en los norteamericanos actuales, -pueda reducirse al estado que al país y al resto de los hombres conviene, hasta que una lección brusca, poco probable en pueblo tan aislado y poderoso, límite esta opinión anormal a términos sanos." [Ibidem., t. 12, p. 155.]

norteamericano. Estos contenidos estarían recogidos en las argumentaciones establecidas por el *democratismo* y el *federalismo*.

El democratismo es visto como:

[...] predominio de un pensamiento social que fue mucho más allá del liberalismo y en gran medida lo cuestionó. Ese pensamiento entendía la democracia como un valor político y de convivencia social fundamental, y a la acción electoral como un vehículo idóneo para mejorar o cambiar el gobierno del Estado, la administración y los asuntos públicos en general, las relaciones entre los sectores económicos y sociales, y el bienestar del pueblo³.

Su raíz la podemos encontrar en las formas de autogobierno practicadas por los colonos, y la autarquía económica alcanzada por muchas de las Trece Colonias. El democratismo es la ideología representativa de la vertiente popular dentro de las enconadas luchas de clases en los Estados Unidos⁴.

El *federalismo* fue en contraposición, la formulación del exclusivismo aristocrático defensor de intereses antiguos y nuevos, ya sean los de los señores de tierras del Sur, o de los emprendedores señores del capital del Norte. Sus núcleos de argumentación giran en torno a la defensa de la necesidad de reorganización del sistema político alrededor de un modelo constitucionalista federal, que refrendara la centralización del poder político como contén a la movilización de las masas. El sistema de *frenos y contrapesos* de los poderes públicos llevó a vías prácticas esta exigencia, consagrando un esquema en el cual los diferentes poderes estuvieran parcialmente separados y vinculados entre sí. Se escondía entonces detrás del argumento de la búsqueda de una mayor calidad dentro del proceso de toma de decisiones políticas, el criterio conservador de la necesidad de brindar mayor protección a los sectores minoritarios, los cuales sirviéndose de los numerosos filtros creados podrían bloquear cualquier iniciativa destinada a favorecer a las mayorías.

También en los Estados Unidos de la época encontramos una línea extremista del pensamiento reaccionario de clara proyección imperialista y supremacista. Uno de sus más

³Fernando MARTÍNEZ HEREDIA, *El ejercicio de pensar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2010, p. 18.

⁴Los ideólogos primigenios del democratismo norteamericano son los padres de la independencia Samuel ADAMS, Thomas PAINE, Benjamín FRANKLIN, Thomas JEFFERSON, y Patrick HENRY.

destacados representantes es Houston Stewart CHAMBERLAIN (1855-1927), apóstol del misticismo teutónico y padre ideológico de las posiciones racistas que lograría su concreción política posterior en instituciones como el Ku-Klux-Klan, y en formulaciones retóricas como el *Destino Manifiesto*. Esta concepción se apoyará en la doctrina aristotélica de la desigualdad natural y en el romanticismo racial de GOBINEAU. Se defiende la idea de que es por medio de la guerra como se conquistan las razas bárbaras y por la esclavitud son reducidas al trabajo y a las formas de vida civilizadas. La esclavitud y la guerra eran presentadas como los dos grandes legados de la civilización⁵.

La filosofía del Derecho norteamericana del momento verificó, a manera de reproducción de lo que ocurría en otras latitudes, el enfrentamiento entre las tendencias que favorecían una formalización de la doctrina y la práctica jurídica, y aquellos que adoptaron posiciones antiformalistas⁶.

La corriente filosófica del Derecho más prominente en los Estados Unidos de América de la segunda mitad del siglo XIX es el pragmatismo. Esta corriente abogó por la concreción de una cultura asentada en la realidad práctica y cotidiana del hombre en sociedad. En el período estudiado encontramos como sus principales representantes encontramos a John DEWEY (1859-1952), y a Oliver W. HOLMES (1814-1935).

DEWEY se centra en los procesos psicológicos que están detrás del razonamiento jurídico y la decisión judicial. Lo psicológico se ve sustentado aquí en una concepción instrumental de la lógica, reducida a elemento de la búsqueda investigativa, siempre orientada por, y hacia, las tendencias culturales imperantes. Insiste en el carácter social e integrado del aparato judicial, lo cual determina que la formación de las reglas jurídicas utilizadas por los operadores del Derecho⁷.

⁵ El presidente MCKINLEY, siguiendo esta pauta ideológica, justificó la invasión de Filipinas en 1898, como una acción inevitable y justa: "ninguna otra cosa podíamos hacer sino tomar a los filipinos y educarlos; elevarlos, civilizarlos y cristianizarlos; y por la gracia de Dios, hacer por ellos – prójimos nuestros por quienes CRISTO también murió- todo lo que estuviera a nuestro alcance." [Silvio ZABALA, *Filosofía de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p.71.]

⁶ Entre los primeros encontramos a John C. GREY (1839-1915), partidario del case-method como método de estudio del Derecho. Proponía que deberían tener prioridad, antes de los precedentes como núcleo de la *ratio decidendi*, el estudio de casos de importancia por su capacidad de ejercer influencia en el desempeño judicial, lo cual les daba ante su vista la categoría de normas en su dimensión sustancial. Esto independiza la normatividad del caso de su contenido valorativo, acercándose mucho a las fórmulas propuestas por AUSTIN en Europa.

⁷ "El Derecho es totalmente un fenómeno social, social en su origen, en su propósito o fin, y en su aplicación. [...] Este no puede ser planteado como si fuera una entidad existente en sí, sino que debe ser discutido solamente en relación a las condiciones sociales en las que el mismo nace y a aquello que en este campo cumple concretamente" [John DEWEY, *My Philosophy of Law*, Credos of Sixteen American Scholars, Boston, 1941, p. 112.]

Por su parte, HOLMES sostiene que las normas no constituyen propiamente el Derecho, y reduce su importancia al darles la función de simples medios para el estudio del mismo. El Derecho sería el conjunto de previsiones, extractadas de la experiencia judicial, que son sistematizadas en textos como proposiciones de tipo general. La praxis judicial es el elemento vivo y empírico que informa al Derecho. La razón del Derecho asume una naturaleza histórica, por lo que el método histórico pasa a ser esencial para cualquier práctica jurídica. El valor de las normas se subordina a un criterio histórico y sociológico, donde las “exigencias sociales calculadas” prevalecen sobre la tradición⁸.

La influencia de Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman

Muchos de los debates ideológicos de la historia norteamericana se pueden encontrar en una extensísima producción literaria, y artística en sentido general, que recoge los hechos y conceptos filosóficos y políticos generados en el país. Como en otras latitudes, en muchas ocasiones, es en la literatura donde se pueden encontrar las matrices de pensamiento que estuvieron sometidas al rigor del conflicto social. La literatura ha jugado un rol fundamental en la construcción de las identidades, y en los profundos procesos de movilización cultural que han acompañado la construcción, crecimiento, auge y decadencia de su sistema económico, político y social.

Su larga estancia en los Estados Unidos le permitió adentrarse en el estudio de esta rica tradición literaria y política del democratismo norteamericano, el cual llega a valorar como uno de los más preciados bienes legados por este pueblo a la espiritualidad universal. Los autores norteamericanos que más impacto causaron en José MARTÍ, Ralph W. EMERSON y Walt WHITMAN, fueron importantes críticos de la sociedad norteamericana.

El ensayista, poeta y académico estadounidense Ralph Waldo EMERSON (1803-1882), fue identificado por MARTÍ casi como su par espiritual en los Estados Unidos, destacándose una gran cantidad de elementos de coincidencias en sus cosmovisiones que permiten determinar muchos de los credos martianos a partir de su identificación con las ideas emersonianas, además de las evidentes coincidencias en las formas estilísticas de su producción intelectual.

Era veedor sutil, que veía cómo el aire delicado se transformaba en palabras melodiosas y sabias en la garganta de los hombres, y escribía como veedor, y no como meditador. Cuanto escribe, es máxima. Su pluma

⁸ Vid. Oliver W. HOLMES, *The Path of the Law*, S/E, Nueva York, 1920, passim.

no es pincel que diluye, sino cincel que esculpe y taja [...] Aborrecía lo innecesario. Dice, y agota lo que dice. A veces, parece que salta de una cosa a otra, y no se halla a primera vista la relación entre dos ideas inmediatas. Y es que para él es paso natural lo que para otros es salto. Va de cumbre en cumbre, como gigante, y no por las veredas y caminitos por donde andan, cargados de alforjas, los peatones comunes, que como miran desde tan abajo, ven pequeño al gigante alto. No escribe en períodos, sino en elencos. Sus libros son sumas, no demostraciones. Sus pensamientos parecen aislados, y es que ve mucho de una vez, y quiere de una vez decirlo todo, y lo dice cómo lo ve, a modo de lo que se lee a la luz de un rayo, o apareciese a una lumbre tan bella, que se sabe que ha de desaparecer. Y deja a los demás que desenvuelvan: él no puede perder tiempo; él anuncia. Su estilo no es lujoso, sino límpido. Lo depuraba, lo acrisolaba, lo aquilataba, lo ponía a hervir. Tomaba de él la médula. No es su estilo montículo verde, lleno de plantas florecidas y fragantes: es monte de basalto. Se hacía servir de la lengua, y no era siervo de ella. El lenguaje es obra del hombre, y el hombre no ha de ser esclavo del lenguaje. Algunos no le entienden bien; y es que no se puede medir un monte a pulgadas. Y le acusan de oscuro; mas ¿cuándo no fueron acusados de tales los grandes de la mente? Menos mortificante es culpar de inentendible lo que se lee, que confesar nuestra incapacidad para entenderlo. Emerson no discute: establece. Lo que le enseña la naturaleza le parece preferible a lo que le enseña el hombre⁹.

EMERSON fue la cabeza visible del *trascendentalismo*, principal corriente literaria y filosófica de la primera mitad del siglo XIX norteamericano. Su obra representa una relectura crítica del hombre norteamericano y de su religiosidad, especialmente de la ortodoxia calvinista. Esto lo situó en posición de confrontación con todo dogma basado en las estrictas actitudes religiosas puritanas, al ritualismo estricto y a la teología dogmática de las instituciones religiosas establecidas.

De especial atracción para MARTÍ representaron muchos de los rasgos del trascendentalismo, como son: la exaltación del alma, la libertad, la responsabilidad de las

⁹José MARTÍ, ob. cit., t. 13, p. 22.

acciones humanas, el papel de las obligaciones morales dentro de estas, la virtud sustentada en el desinterés, la máxima dignidad de la justicia, la belleza del bien, y este como producto de la creación de un Dios que representa el arquetipo de la naturaleza¹⁰ y de la humanidad. También, la asunción de la actividad humana como fundada en la naturaleza, siendo el hombre parte de esta, brindándole una especial condición a sus relaciones con el entorno y principalmente en el acto de la creación¹¹.

La adhesión de EMERSON al democratismo norteamericano, su crítica de los efectos deshumanizadores que traía el proceso de avance de las relaciones capitalistas en los Estados Unidos y de despliegue sin control del mercado y sus leyes, ya abocados a su fase imperialista, cuestionando la soberanía de las mismas sobre la totalidad de las relaciones humanas, así como la defensa del individuo ante los poderes monopólicos, especialmente ante el Estado, son otros tantos puntos de confluencia entre estos dos grandes hombres.

MARTÍ supera a EMERSON en su epistemología, apartándose del solipsismo presente en este, y defendiendo la idea de que es precisamente la identidad hombre-naturaleza la base de la cognoscibilidad de las cosas, las que llevan en sí el principio del conocimiento, dándole objetividad al mismo¹².

Para MARTÍ, el poeta Walt WHITMAN (1819-1892) fue una de las personalidades norteamericanas más cercanas. Este ilustre poeta es reconocido como uno de los más prominentes humanistas de la historia norteamericana. Como exponente y propagandista destacado del democratismo norteamericano desarrolló su numerosa obra ensayística respecto a temas políticos. En el resumen de su ideario político, los ensayos *Perspectivas democráticas* (1871), WHITMAN defendió la filosofía de HEGEL como el pensamiento que mejor fundamentaba la "fusión democrática", tal como él la concebía, destacando así su cercanía a la tradición del pensamiento político-jurídico alemán. Sostenía que en la obra de HEGEL se verifica la revelación de una fe integral, en que se combinan la

¹⁰ La naturaleza es uno de los grandes temas que une a MARTÍ con EMERSON, plena en todas sus manifestaciones, como aquella gran Madre de la creación, omniabarcante y absolutamente armónica, matriz a una vez del hombre y Dios. La naturaleza es un agente activo y creador también en la esfera moral, portadora de las virtudes que le permiten al hombre su avance en el camino de la infinita perfectibilidad.

¹¹ "MARTÍ funde su filosofía al igual que EMERSON, con un cosmos humano natural y se percibe como su posición se acerca al universo emersoniano donde el individuo como sujeto y la realidad como mundo fenoménico se convierten en realidades interactuantes, intercambiables y cognoscibles siempre presididas por la naturaleza, como fuente de vida, conocimiento y virtudes." [Elena RIVAS TOLL, *Pensamiento filosófico de José MARTÍ. Un estudio desde las mediaciones político-axiológicas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008.p. 53.]

¹² "El principio de conocimiento de las cosas está en las cosas mismas. Se conocen tantas cosas como cosas hay. Cada cosa es principio de conocimiento de sí. El universo es la reunión de todas las cosas, lo que implica reunión de todos los principios del conocer de las cosas. El universo es el principio del conocimiento humano." [José MARTÍ, ob. cit., t. 21, p. 56.]

filosofía, la teología, la historia y la política, e integraba la filosofía natural y social en forma tal como nadie en América. Ante todo, ofrecía un esquema según el cual el conflicto podía ser entendido y aceptado como “dialéctico” o como parte “inherente de la unidad y salud moral del esquema creador”¹³.

Tanto EMERSON como WHITMAN se identificaban con el ideal de la unidad del mundo y de Dios, que le confiere al primero un carácter inmanente que se manifiesta intuitivamente a cada individuo, esto se traduce en una identidad entre el alma individual y el alma del mundo que la contiene. Esto coincidía con ideas ya manejadas por MARTÍ, provenientes de su formación en la síntesis de la filosofía racionalista con el romanticismo alemán, sin menospreciar sus conocimientos sobre la cultura oriental, especialmente del hinduismo. Este unitarismo permitía la argumentación en torno al espacio sustantivo de libertad que cada individuo posee y que permite una especial y diferenciada relación de este con el universo. Se vuelven fundamentales la intuición y la observación directa de la naturaleza como camino de conocimiento y de práctica vital.

Influencias del pensamiento económico y social norteamericano

Dentro del pensamiento económico y social norteamericano, llama la atención a MARTÍ las ideas de Henry GEORGE (1839-1897). Las propuestas de este importante ideólogo de la clase media de los Estados Unidos coincidieron con el esquema general martiano de organización social, especialmente con las formas de creación y repartición de la riqueza social. El georgismo defendía la idea de la posesión individual y colectiva de lo que se crea, confiriéndole a la humanidad en su conjunto cualquier derecho sobre el espacio natural, especialmente la tierra. La idea de la imposición de controles a los monopolios, específicamente los naturales, proponiendo la participación del Estado dentro de su regulación y propiedad, prefiriendo su no existencia, abogando por políticas anti monopólicas, es una de las propuestas afines al credo martiano. la espalda del trabajador de la alegoría va representado el

Monopolio:- él lo representa bien, que ha centralizado en enormes compañías, empresas múltiples, las cuales impiden con su inaudita riqueza y el poder social que con ella se asegura, el nacimiento de cualquiera otra compañía de su género, y gravan con precios caprichosos, resultado de combinaciones y falseamientos inicuos, el costo natural de

¹³ Vid. Walt WHITMAN, *Democratic Vistas*, Century, United States of América, 2003, pp. 32-41.

los títulos y operaciones necesarias al comercio. Donde un sembrador, allá en el Oeste, siembra un campo, el monopolio se lo compra a la fuerza o lo arruina: si vende barata su cosecha el sembrador, el monopolio, que tiene grandes fondos a la mano, da la suya de balde: y si decide el sembrador luchar, al año muere de hambre, mientras que el monopolio puede seguir viviendo sin ganancia muchos años. *El monopolio está sentado, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres.* Todo aquello en que se puede emprender está en manos de corporaciones invencibles, formadas por la asociación de capitales desocupados a cuyo influjo y resistencia no puede esperar sobreponerse el humilde industrial que empeña la batalla con su energía inútil y unos cuantos millares de pesos. El monopolio es un gigante negro. El rayo tiene suspendido sobre la cabeza. Los truenos le están zumbando en los oídos. Debajo de los pies le arden volcanes. *La tiranía acorralada en lo político, reaparece en lo comercial. Este país industrial tiene un tirano industrial.* Este problema, apuntado aquí de pasada, es uno de aquellos graves y sombríos que acaso en paz no puedan decidirse, y ha de ser decidido aquí donde se plantea, antes tal vez de que termine el siglo. Por la libertad fue la revolución del siglo XVIII; por la prosperidad será la de éste¹⁴.

Otro de punto de coincidencia es en lo referente a la gestión social de la tierra, donde la renta económica de las mismas no debiera ser privatizada, defendiendo la propiedad común, a través de procesos de nacionalización y posterior arrendamiento. Este programa del georgismo sustentaba desde lo económico posiciones solidaristas que no eran extrañas a MARTÍ, y las propuestas políticas del georgismo sobre el agro se avenían a las condiciones de superación de la pobreza de las sociedades latinoamericanas, dentro de las cuales la agricultura tenía un peso preponderante, y a la cual MARTÍ confería el papel principal en la creación de la riqueza social y en la prosperidad de la nación¹⁵.

¹⁴ José MARTÍ, ob. cit., t. 10, pp.84, 85.

¹⁵ "En los pueblos que han de vivir de la agricultura, los Gobiernos tienen el deber de enseñar preferentemente el cultivo de los campos. Se está cometiendo en el sistema de educación de América Latina un error gravísimo: en pueblos que viven casi por completo de los productos del campo, se educa exclusivamente a los hombres para la vida urbana, y no se les prepara para la vida campesina." [Ibidem., t. 8, p.369.]

Igualmente las ideas del georgismo, acerca de que la intervención estatal en la esfera económica, podrían funcionar como una medida correctiva de las numerosas inequidades sociales que tanto en el sur como en el norte del continente MARTÍ pudo comprobar. Se desprende de esto una corrección desde la ética a la esfera de lo económico, permitiendo que se regule la producción y reproducción material de la sociedad desde presupuestos propios de una concepción de justicia centrada en la equidad y la solidaridad.

Bibliografía

Dewey, John. (1941) *My Philosophy of Law. Credos of Sixteen American Scholars*. Boston: Julius Rosenthal Foundation at Northwestern University.

Holmes, Jr., Oliver W. (1920) *The Path of the Law*. Harold J. Laski (ed.). New York.

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

Martínez Heredia, Fernando. (2010) *El ejercicio de pensar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Rivas Poll, Elena. (2008) *Pensamiento filosófico de José Martí. Un estudio desde las mediaciones político-axiológicas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Whitman, Walt. (2003) *Democratic Vistas: Walt Whitman: 1819-1892*. Anthony Comegna (ed.). Washington, DC: Libertarianism.org.

Zabala, Silvio. (1977) *Filosofía de la conquista*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.



Vladimir Pita Simón received his doctorate in Juridical Sciences from the Universidad de Oriente, Cuba. He is a Professor of Philosophy of Law and a Researcher in the Centro de Estudios de Cultura e Identidad (CECI) at the Universidad de Holguín, Cuba.



Richard N. Gioioso received his Ph.D. in International Relations from Florida International University in Miami, USA. He is an Associate Professor of Political Science and the Director of International Relations and Latin American and Latinx Studies at Saint Joseph's University in Philadelphia, USA.