

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (MHIST)

AMÉLIA CARDOSO DE ALMEIDA

**ECOS MARTIANOS NO DISCURSO PÓS-COLONIAL**

GOIÂNIA

2015

AMÉLIA CARDOSO DE ALMEIDA

## **ECOS MARTIANOS NO DISCURSO PÓS-COLONIAL**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em História (MHIST) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre em História.

Área de concentração: Cultura e Poder.

Linha de pesquisa: Poder e Representações

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Albertina Vicentini Assumpção.

GOIÂNIA

2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Almeida, Amélia Cardoso de.

A447e Ecos martianos no discurso pós-colonial [manuscrito] /  
Amélia Cardoso de Almeida. – Goiânia, 2015.  
95 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de  
Goiás, Programa de Mestrado em História, 2015.

“Orientadora: Profa. Dra. Albertina Vincentini Assumpção”.  
Bibliografia.

1. Pós-colonialismo. 2. Miscigenação. 3. Identidade. I.  
Título.

CDU 325.5”713”(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM HISTÓRIA DEFENDIDA EM  
20 (VINTE) DE FEVEREIRO DE 2015 (DOIS MIL E QUINZE) E

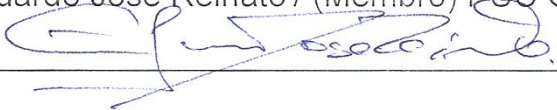
Aprovada PELA BANCA EXAMINADORA.

1) Dr<sup>a</sup>. Albertina Vicentini (Presidente) PUC Goiás



---

2) Dr. Eduardo José Reinato / (Membro) PUC Goiás



---

3) Dr. Eugênio Rezende de Carvalho / (Membro) UFG.



---

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, por ter me concedido força e sabedoria necessárias para a realização deste trabalho.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) pelo financiamento da pesquisa.

A minha família pelo apoio e carinho.

Ao professor Mestre Cleiton Ricardo das Neves, por seu apoio e pelas suas valiosas contribuições e orientações feitas durante a minha formação acadêmica e realização deste trabalho.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Pós-Colonialismo e Crítica Cultural (GEPPECC), pelo conhecimento a mim proporcionado acerca da teoria Pós-colonial, fundamental para realização desta pesquisa. E principalmente por proporcionar a mim cada vez mais inspirações e instigações para realizar novas pesquisas.

A professora Doutora Albertina Vicentini Assumpção, orientadora desta dissertação.

Ao professor Doutor Eugênio Rezende de Carvalho, grande estudioso da obra martiana, pelas valiosas contribuições feitas a esta pesquisa e também por ter contribuído disponibilizando-me seu acervo de obras martianas, fundamentais para a realização desta pesquisa.

Ao professor Doutor Eduardo José Reinato, grande estudioso da História da América Latina, por ter aceitado participar da qualificação e agora defesa desta dissertação, com suas valiosas contribuições.

Enfim, a todos aqueles que contribuíram direta e indiretamente para a realização deste trabalho.

Muito obrigada a todos.

*“Injértese en nuestras repúblicas el mundo;  
pero el tronco ha de ser el nuestras  
repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no  
hay patria en que pueda tener el hombre más  
orgulhoso que en nuestras dolorosas  
repúblicas americanas”*

JOSÉ MARTÍ

## RESUMO

Esta dissertação objetiva investigar alguns elementos formadores de um projeto de identidade peculiar à América hispânica presentes na obra do cubano José Julián Martí y Pérez (1853-1895), intelectual e líder político do século XIX, para identificar ecos ou cotejamentos de seus ideais que dialogam com a área dos Estudos Pós-Coloniais. Os pressupostos do projeto identitário martiano se pautaram principalmente pela independência política de Cuba, sua pátria, e pela emancipação cultural da por ele denominada “Nuestra América”, em detrimento de práticas culturais importadas da Europa ou dos Estados Unidos. Tais pressupostos também estão presentes nas críticas feitas pelos teóricos pós-coloniais, principalmente a imitação cultural, tanto na vertente do pós-colonialismo latino-americano, mas, principalmente, na matriz indiana, nos conceitos desenvolvidos pelo teórico indiano Homí. K. Bhabha.

**Palavras-Chave:** identidade, cultura, pós-colonialismo, imitação, mestiçagem.

## **ABSTRACT**

This work aims investigate some trainers elements of a peculiar identity project of the Spanish-American, present in the Cuban José Julián Martí y Perez (1853-1895), great intellectual and also political leader of the nineteenth century, to identify echoes present in Martí concepts that dialogue with the area of post-colonial studies. The assumptions of Martí identity project were linked mainly in their quest for political independence of Cuba, his homeland, and also for cultural emancipation of which he called Nuestra America , to the detriment of imported cultural practices in Europe or the United States . Martí such assumptions are also present in the reviews made by postcolonial theorysts, especially with the cultural imitation of Latin American post- colonialism, but mostly post- colonial theory of Indian mother, especially the concepts developed by the Indian theorist Homi K. Bhabha.

**Keywords:** identity, culture, post-colonialism, imitation, miscegenation.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>08</b>
<b>CAPÍTULO I - JOSÉ MARTÍ EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL .....</b>	<b>12</b>
1.1. A Hispano-América como reflexo Martiano dos males de que Cuba deveria se precaver .....	12
1.2 Contexto Histórico de Martí.....	19
1.3. O pensamento Martiano diante da ameaça Anexionista Estadunidense .....	30
<b>CAPÍTULO II - JOSÉ MARTÍ: O PÓS-COLONIALISMO, A LITERATURA E O DESLOCAMENTO.....</b>	<b>38</b>
2.1. A Teoria Pós-Colonial.....	38
2.2. A Literatura Pós-Colonial e o pensamento Martiano .....	45
2.3 O deslocamento físico e cultural: determinantes identitários.....	53
2.4 “Abdala” e “os mimícos”: da crise identitária à consciência identitária do colonizado através da literatura.....	57
<b>CAPÍTULO III - O COLONIALISMO E A MÍMICA COLONIAL.....</b>	<b>62</b>
3.1 Representações Eurocêntricas da América Latina .....	62
3.2 A representação da América Latina através dos “Letrados Artificiais”: Importações de Práticas Culturais e “Mímica Colonial” .....	67
3.3 O Anticolonialismo Martiano e o Pós-Colonialismo: Elementos para uma crítica Pós-Colonial ..	71
3.4 A educação como provedora da emancipação cultural .....	77
3.5 A formação do sujeito identitário martiano .....	81
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>88</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>92</b>

## INTRODUÇÃO

A América do período colonial teve sua História representada por inúmeros intelectuais que seguiram teorias desenvolvidas na Europa, como o darwinismo social, cuja finalidade era legitimar, através de explicações científicas, a inferioridade do latino americano. Essas representações construíram ideologias que relativizaram o latino-americano, restando a ele o direito de imitar a ideologia colonial pela qual o homem europeu era considerado superior.

No entanto, mesmo diante desse cenário de imitação, é possível constatar outras representações e conceitos elaborados por diversos intelectuais que se preocuparam em evidenciar e valorizar as singularidades identitárias do homem latino-americano.

Assim, considerando diferentes lócus de enunciação, podemos destacar intelectuais, como Simón Bolívar, que instigou intelectuais vindouros com a sua célebre pergunta: “Quem somos nós”?; os cubanos Fernando Ortiz e Roberto Fernandez Retamar - o primeiro, através do conceito de *transculturação*, para compreender a história cultural, social e política de Cuba e o segundo com o paradigma latino-americano “entre Ariel e Caliban”; o argentino Walter Mignolo, que propõe a “descolonialidade do saber e do imaginário latino-americano construído pelo projeto eurocêntrico”; o brasileiro Darcy Ribeiro, de filiação bolivariana, que enfatiza a necessidade de o latino-americano “existir para si mesmo”, “consciente de si mesmo”. Tais intelectuais, entre outros, evidenciaram em seus escritos a descolonização do imaginário, que constitui uma resposta dada à construção histórica da América Latina feita por intelectuais comprometidos com a ideologia colonial.

Na introdução de *O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses* (2011), de Homí K. Bhabha, estudioso atual do pós-colonialismo, a crítica feminista Rita Terezinha Schmidt diz:

(...) com uma inversão do eixo causal de interpretação histórica e abertura de possibilidades para rearticular o conceito de identidade cultural [ Bhabha] via um processo de descolonização do imaginário, semente lançada no pensamento pioneiro de José Martí em seu “*Nuestra América*”, 1881.(SCHMIDT, 2011, p.39).

Essa descolonização do imaginário seria o que José Martí, intelectual cubano do século XIX, propôs como a descolonização da mente, pois, segundo ele, a América padecia “por sua falta de realidade local”, necessitando de uma “mudança de espírito”.

Pretendemos, então, no decorrer deste trabalho, investigar, na obra do intelectual José

Martí, ecos desse ideário presentes hoje no discurso pós-colonial. Sua total aversão ao anticolonialismo, especialmente a sua negação ao neocolonialismo estadunidense e sua busca incansável pela independência cultural da América espanhola, são indícios com os quais pretendemos alcançar nosso objetivo.

Pretendemos dialogar com os autores Homí. K. Bhabha, Frantz Fanon, Edward Said, V.S. Naipaul, Thomas Bonnici, Roberto Fernandez Retamar, Walter Mignolo, entre outros, com a finalidade de evidenciar esse possível diálogo. Para tanto, utilizaremos alguns conceitos desenvolvidos pela teoria pós-colonial, principalmente os elaborados por Homí K. Bhabha, como *mímica colonial*, *o menos que um e duplo*, *entrelugar*, *fixidez deslizante*, entre outros.

A história da América espanhola, segundo José Martí, foi usurpada pelos conquistadores europeus - “Robaron lós conquistadores una página al Universo!” (MARTÍ, OC, v.8, p.335). Essa página “roubada” constituía indícios da construção histórica, cultural e identitária hispano-americana feita pelos seus primeiros habitantes - os povos indígenas. A conquista não só interrompeu o desenvolvimento natural dos povos nativos como também forjou e impôs uma nova cultura.

José Martí nos deixou um grande legado para compreendermos a história da América espanhola através da voz de um colonizado, ou seja, representada por um nativo preocupado em mostrar em que essa América podia se constituir como diferente do grande centro imperial europeu e estadunidense. Demonstra sua percepção acerca da América espanhola e seu contexto de indefinição cultural, com sujeitos construídos a partir do olhar colonial.

A presente dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *José Martí em seu contexto histórico e cultural*, será explorado o contexto histórico e cultural de formação do pensamento martiano e a fase em que Cuba foi neocolonizada pelos Estados Unidos. Por contexto histórico e cultural entendemos a fase em que Martí iniciou seus escritos em Cuba, sua pátria. Posteriormente, veio a fase em que esteve exilado, quando viajou por quase toda a América, residindo por muito tempo nos Estados Unidos. Seu conhecimento a respeito da América e mais especificamente dos Estados Unidos foi fundamental para o amadurecimento de seu pensamento. Daí para frente, seus escritos passaram a englobar as demais nações da América espanhola em defesa de uma independência cultural.

No segundo capítulo, intitulado *José Martí: o pós-colonialismo, a literatura e o deslocamento*, apresentaremos o colonizado e a sua condição de deslocamento, que acontece de duas formas: o deslocamento cultural daqueles que, mesmo vivendo em sua pátria, vivem a

cultura do colonizador; e o do colonizado que é privado de sua pátria pelo exílio, considerado duplamente deslocado, pois está fisicamente longe de sua pátria e dela está deslocado culturalmente. Nesse cenário, apresentaremos a representação desse deslocamento pelo desenvolvimento da literatura durante o processo de colonização e descolonização.

No terceiro e último capítulo, *O colonialismo e a mímica colonial*, exploraremos o problema da imitação cultural, uma das inquietudes de Martí. Assim, evidenciaremos o modo como o colonizado foi representado pelo colonialismo europeu. Essa representação era legitimada por teorias desenvolvidas na Europa, como o darwinismo social, que, conforme dissemos, buscou dar sustentação científica à visão depreciativa em relação ao “outro” colonizado. Nesse sentido, alguns intelectuais hispano-americanos, considerados por Martí como “letrados artificiais”, representavam a América espanhola. Diante dessas representações, a educação que dialogasse com o contexto histórico e cultural dos hispano-americanos foi considerada por Martí como o caminho que a América espanhola deveria seguir para se conscientizar e buscar a descolonização cultural, valorizando seu passado de luta, representado pelo indígena, para, no presente, valorizar a sua mestiçagem biológica e cultural.

Por fim, ressaltamos que a vasta obra martiana foi organizada após a sua morte e hoje está dividida em 27 volumes de acordo com a segunda edição de suas *Obras Completas* publicadas pelo Editorial de Ciências Sociais de Havana, 1975. Cada volume reúne uma série de artigos, resenhas, ensaios, discursos, correspondências e textos literários. Para fins de sua utilização nesta dissertação, esclarecemos que todas as citações retiradas dessa edição manterão o idioma original. E sempre que nos referirmos a um escrito martiano, serão referenciados sua tipologia (artigo, resenha, correspondência, texto literário etc.) e seu título com a data de publicação original, seguidos da abreviação O.C. (Obras Completas), V.(volume), exceto quando nos referirmos a outras fontes que não fazem parte dessa coleção, onde seguiremos o padrão estabelecido pela ABNT.

Também ressaltamos a denominação “América”: segundo Carvalho (2001), a denominação “América” foi utilizada por muito tempo em boa parte da obra de Martí para se referir à América espanhola. Apesar de sua consciência do que o termo englobava segundo o critério geográfico, a sua definição de “América” era muito peculiar e principalmente distinta da América representada pelos Estados Unidos. No entanto, a partir de 1889, Martí passou a utilizar com muita frequência a denominação “Nuestra América”, a fim de enfatizar a existência das duas realidades distintas na América como um todo: “A afirmação do pronome “nossa” representa a busca de uma personalidade própria, a consciência de uma

especificidade; mas também a distinção, a diferenciação em relação a outra América, que não é nossa” (CARVALHO, 2001, p.28). Sendo assim, no decorrer deste trabalho e com fidelidade ao texto martiano, utilizaremos a denominação “América”, “ Nuestra América” e América espanhola para nos referirmos à América colonizada pela Espanha.

## CAPÍTULO I

### JOSÉ MARTÍ EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL

O presente capítulo está dividido em três partes: na primeira e segunda parte, permeada pelo histórico da vida de José Martí, discutiremos a sua percepção em relação à América, vez que seu olhar para as nações da América espanhola, que já se haviam tornado independentes, serviu como reflexo para que ele tentasse precaver sua pátria de que ainda não era independente dos males de que as outras nações hispano-americanas padeciam; na segunda, discutiremos a visão martiana a respeito das pretensões anexionistas dos Estados Unidos em relação à América espanhola,

#### **1.1. A Hispano-América como reflexo Martiano dos males de que Cuba deveria se precaver**

A independência política de grande parte das colônias hispano-americanas a partir do século XIX acarretou representações que diferiam das representações feitas até então, porque as retratavam considerando sua singularidade. Essas novas representações ganharam destaque principalmente com intelectuais, como o venezuelano Simon Bolívar e o cubano José Martí. Bolívar foi considerado o herói da independência política de grande parte dessas nações e uma de suas principais inquietudes era a construção identitária do hispano-americano:

Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se hay mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia (BOLÍVAR, 1830, p. 7).

Essa indefinição identitária que Bolívar evidenciou nesse discurso pronunciado em 1819, intitulado “Discurso de Angostura”, se tornou objeto de construção de várias hipóteses sobre o que vem a ser o hispano-americano. Ou, como Bolívar indagou: “quem somos nós”? Nesse contexto de indefinição, intenso no século XIX, José Martí, com singularidade e como poucos desse período, construiu sua hipótese acerca da América espanhola, ou a *Nuestra América*, conforme a chamava.

Martí considerou realmente as especificidades dos elementos naturais da *Nuestra América*, mas, para compreendermos esses seus ideais, faz-se necessário situá-lo em seu contexto americano, vez que é nesse contexto da América espanhola e também estadunidense que ele pôde ter clareza maior a respeito de seus argumentos.

Segundo o historiador cubano Félix Lizaso, em artigo intitulado “Utopia da América” (1953), o México foi o primeiro lugar onde Martí tomou conhecimento do que ele viria a chamar de *Nuestra América*. Antes, seus ideais se restringiam apenas a Cuba; após conhecer o México e observar que lá o elemento autóctone era valorizado com o objetivo de buscar a afirmação da personalidade específica da nação, Martí passou a incorporar as outras nações da América espanhola aos seus ideais, principalmente aos da liberdade cultural.

José Martí passou boa parte de sua vida longe de sua pátria, na condição de exilado. No exílio, seu amadurecimento intelectual foi determinante para a elaboração de sua visão acerca da América e principalmente para o seu discernimento a respeito da existência de duas Américas: a América do Norte, referindo-se especificamente aos Estados Unidos, e a América Espanhola, em referência aos países colonizados pela Espanha. Em 1886, publica pelo jornal *La nación* “México Y Estados Unidos”, no qual evidencia as intenções anexionistas dos Estados Unidos em relação ao México, principalmente no que diz respeito à anexação do Texas a partir de 1848. Martí identifica dois cenários opostos: de um lado, estão os Estados Unidos com suas cidades modernas, com casas que representam a arrogância do país frente aos demais países da América - Martí menciona as pontes estadunidenses, em especial aquelas que possibilitam que estes atravessem o rio e se lancem em direção ao México; e o México, formado por cidades velhas, com suas riquezas e suas terras sendo usurpadas e ainda tendo os mexicanos lembranças da invasão de 1848, na qual perderam o Texas, restando a eles o temor de novas invasões e novas perdas:

Allí, de un lado está México, con sus ciudades viejas, su riqueza deacuidada, sus hijos bravos, sus recuerdos encendidos de la invasión americana de 1848, su disgusto de ver crecer cada día en su suelo la población americana, su miedo justo de una invasión ansiada por la mayoría de los habitantes del otro lado de la frontera, y su instintiva repulsión contra la insolencia agresiva de la caterva que merodea y acecha desde las orillas opuestas de su río. Del otro lado está Texas, que fue antes provincia de México como es ahora Chihuahua, y fue poblándose de americanos como se está poblando elta, y un día fue invadida por ellos y quedó entre sus garras, como Chihuahua teme quedar ahora: del otro lado están los Estados Unidos con su vanguardia de ciudades nuevas, sus hoteles y casas arrogantes, sus puentes que atraviesan el río como garras clavadas en la tierra de México, y su populacho desalmado, que la mira como una cosa de su pertenencia, y tiene ansia de caer sobre sus dehesas y sus minas (MARTÍ, O.C, v.7, p.46).

Martí também obteve contato com o elemento autóctone quando esteve na Venezuela e também na Guatemala. Esse contato direto com a natureza indígena foi essencial para a consolidação de seu pensamento, ao perceber que os nativos americanos poderiam se desenvolver e formar uma grande civilização:

Foi o momento da aproximação e um contato efetivo e direto de Martí com as culturas nativas do continente, com o elemento indígena americano, que lhe teria proporcionado um profundo sentimento de autoctonia, que moldaria seu pensamento futuro de forma implacável (CARVALHO, 2001, p.77).

Segundo Martí, em artigo intitulado “Los Códigos Nuevos” (1887), o elemento autóctone só não tinha alcançado ainda um alto grau de desenvolvimento porque, com a chegada do colonizador, essa possibilidade de desenvolvimento havia sido tolhida:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo;no indígena, porque se ha sufrido la ingerência de uma civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma própria (MARTÍ, OC, V.7, p.98).

Segundo a visão martiana, o colonizador não valorizou a obra natural. Pelo contrário, destruiu qualquer possibilidade de o elemento nativo se desenvolver e introduziu outro elemento, nem europeu nem indígena, que é o mestiço, que, após reconquistar sua liberdade, poderia restaurar sua essência através da valorização de seu passado indígena.

Nesse sentido, a partir de seu contato direto com o nativo americano, o pensamento de Martí se distancia ainda mais dos ideais defendidos pela intelectualidade colonizadora: se o século XIX foi marcado pelas lutas de independência da América espanhola, assim que a independência foi alcançada, exceto para Cuba e Porto Rico, havia a necessidade de buscar a construção da identidade americana.

Alguns intelectuais que serão evidenciados no decorrer deste trabalho apresentavam distintas propostas e perspectivas de construção desse sujeito que integraria a identidade da América espanhola. Essas propostas quase sempre não vislumbravam a construção de um sujeito identitário diferente dos ideais europeus. Até mesmo Martí esteve influenciado por tais concepções europeias antes de seu contato com o elemento autóctone, como foi dito. No entanto, conscientizou-se de que a América espanhola era diferente da Europa e também dos Estados Unidos: tinha tradições históricas distintas e, no presente, não se deveriam aplicar à realidade hispano-americana hábitos socioculturais importados da Europa ou dos Estados Unidos.



Segundo José Martí, os hispano-americanos eram inteligentes, brilhantes, porém não estavam alinhados ao seu tempo histórico. Em discurso feito em Nova York em 1884, intitulado “Mente Latina”, Martí fala a respeito de hispano-americanos educados nos Estados Unidos. Constata que, em um colégio norte-americano, apenas a sexta parte dos alunos provinha da América espanhola, o que equivaleria dizer que, para cada aluno hispano-americano, haveria seis alunos norte-americanos. A observação feita por Martí é relativa à comparação do desempenho desses alunos. Quando ocorre uma premiação, verifica que o desempenho intelectual dos alunos hispano-americanos é superior aos dos norte-americanos: para cada seis alunos norte-americanos premiados, outros seis alunos hispano-americanos também recebiam o prêmio (MARTÍ, OC. v.6, p.25). Essa constatação de José Martí queria provar que a mente latina poderia se desenvolver na mesma proporção que a do norte-americano.

Porém, para Martí, o homem hispano-americano deveria ser um homem do seu tempo e, em sendo assim, um jovem que se educasse fora de sua nação, fosse nos Estados Unidos ou na França, não estaria situado em seu tempo histórico, pois estaria se educando em um ambiente completamente distinto da realidade de sua nação<sup>1</sup>. A *Nuestra América* deveria aprender a criar e não a copiar fórmulas já prontas e impostas. Martí reafirmava essa atitude, porque havia alguns homens de *Nuestra América* que se educaram fora de sua pátria e acreditavam na imitação pura e servil de práticas políticas e culturais que não dialogavam com a realidade sociocultural da América espanhola:

Si se preparase a los sudamericanos, no para vivir en Francia, cuando no son franceses, ni en los Estados Unidos, que es la más fecunda de estas modas malas, cuando no son norte-americanos, ni en los tiempos coloniales, cuando viviendo ya fuera de la colonia, en competencia con pueblos activos, creadores, vivos, libres, sino para vivir en la América del Sur!... Mata a su hijo en la América del Sur el que le da mera educación universitaria (MARTÍ, OC, V.6, p: 26).

Segundo o pensamento martiano, povos livres devem ter uma educação também livre, que esteja em sintonia com suas raízes históricas: o que se aprende fora da pátria é somente uma educação universitária, que não dialoga com as práticas culturais nativas.

---

<sup>1</sup> Entretanto, mesmo se educado em ambiente distinto de sua cultura, havia a oportunidade de fazer dessa experiência algo positivo, como o exemplo do próprio Martí e de boa parte dos intelectuais oriundos das nações que foram colonizadas. Martí, na condição de exilado, obteve boa parte de sua educação fora de sua pátria e fez dessa experiência algo positivo, pois, enquanto esteve exilado, sua ideia de pátria se consolidou e pôde conhecer a cultura de outras nações, principalmente a dos Estados Unidos, e se conscientizar de que não se deve imitar a cultura de uma nação com hábitos e fórmulas tão distintas. Assim, podemos dizer que Martí, mesmo vivendo fora de sua pátria, pode ser considerado um homem do seu tempo, pois nunca deixou de valorizar as tradições históricas e culturais de sua nação.

A consciência de Martí sobre os grandes males de que a América espanhola padecia nasceu quando ele era ainda jovem e se aprimorou à medida que conheceu as diversas nações do continente americano. Martí se diferenciava de pensadores como o argentino Domingo Faustino Sarmiento, que vislumbrava a América espanhola sob um viés embasado na concepção de Civilização e Barbárie; ou como o uruguaio José Enrique Rodó<sup>2</sup>, que partia da premissa de que os homens da América espanhola deveriam buscar na juventude uma mudança de espírito, mas essa mudança seria na perspectiva de que abrissem novos horizontes e fossem tão sagazes a ponto de se sentirem altivos e capazes de olhar com o olhar de conquistador, ou seja, através da educação, os jovens hispano-americanos poderiam se tornar homens com as mesmas capacidades intelectuais do conquistador europeu.

Quando Rodó menciona o olhar de conquistador, está vislumbrando a mudança de espírito, porém também está considerando que essa mudança seria no sentido de que os hispano-americanos se espelhassem no homem europeu, de os jovens serem inovadores e geniais tais quais Rodó considerava que os europeus eram. Sua concepção de mudança de espírito difere da proposta martiana, que almejava a liberdade de espírito justamente em relação às práticas imperialistas europeias e estadunidenses.

Segundo Martí, havia a necessidade de se proclamar a segunda independência da América espanhola. Uma independência de espírito, pois a consciência dos hispano-americanos ainda estava impregnada da cultura colonial e precisava despertar para a construção de sua própria identidade, distinta da cultura metropolitana. Os hispano-americanos não valorizavam seu passado e, no presente, nutriam desprezo pela sua identidade ainda em construção. E eram, ao mesmo tempo, corrompidos por pensamentos e práticas culturais importadas.

Os grandes responsáveis por este quadro seriam aqueles intelectuais influenciados pelo liberalismo e pelas teorias do darwinismo social<sup>3</sup>, em voga na Europa do século XIX, cuja finalidade era a legitimação da inferioridade de algumas “raças”, os hispano-americanos nelas incluídos. Os letrados de pensamento liberal acreditavam que a América poderia evoluir cultural e politicamente, mas tal evolução só seria possível através da imitação dos modelos europeus e estadunidenses. Tais intelectuais eram considerados por Martí “letrados artificiais”

---

<sup>2</sup> José Enrique Rodó (1871-1917) nasceu no Uruguai. Foi escritor, jornalista, político e crítico literário. Dedicou-se principalmente aos estudos das condições de formação da América Latina, principalmente na sua formação cultural. Sua obra mais conhecida é *Ariel* (1900), em que defende a tese de que a América Latina pode se desenvolver melhor através das contribuições da cultura europeia, contrapondo-se aos ideais de desenvolvimento tutelado pelos Estados Unidos, tal qual defende o pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento ( IANNI, In RODÓ, 1991).

<sup>3</sup> O Darwinismo social será abordado com mais detalhes no terceiro capítulo.

ou “redentores bibliógenos” (MARTÍ, 1983)<sup>4</sup>. Eram “artificiais” ou “bibliógenos”, porque acreditavam no desenvolvimento cultural dos hispano-americanos através das teorias contidas em livros importados, ou seja, assimilando a cultura do europeu ou dos Estados Unidos. Destaque-se nesse campo principalmente Domingo Faustino Sarmiento.

Domingo Faustino Sarmiento, em sua obra intitulada *Facundo ou civilização e barbárie*, publicada originalmente em 1845, confronta o ideal de civilização à barbárie. Em relação à Argentina, considerava que as principais cidades do país representavam a civilização e os povos que habitavam o interior do país representavam a barbárie. Para Sarmiento, a miscigenação deveria se dar através da mistura com os povos que ele considerava superiores, isto é, os anglo-saxões, que representavam o modelo de civilização e modernidade. Em contrapartida, o que fosse herança hispânica era considerado bárbaro. Vislumbrava a Europa como o centro irradiador dos saberes e via nos Estados Unidos uma nação que se desenvolvia a largos passos em relação aos demais povos da América: um exemplo de sociedade na qual os hispano-americanos deveriam se espelhar (MARTÍ, 1983).

Em contraposição a esse discurso dos letrados artificiais, José Martí já havia se conscientizado de que tanto a cultura europeia quanto a norte-americana não serviam de modelo para os hispano-americanos. Acreditava que os povos da América espanhola estavam dormindo e, por serem inteligentes e com capacidade criadora, precisavam despertar seu espírito criador, a exemplo do México. Enquanto esteve no México, escreveu “Función de los Meseros-Transformación de los Artesanatos-Población Indígena” (1875), em que fala sobre a formação da consciência dos artesãos: deveriam se organizar e lutar pelos seus direitos, acordar e deixar de ser cegamente servidos e explorados pelo governo. É isso que Martí conclama para a *Nuestra América*: dormida e necessitada de estar despertada:

El hombre está dormido y el país duerme sobre él. –La raza está esperando y nadie salva a la raza. La esclavitud la hay degradado, y los libres los ven esclavos todavía: esclavos de sí mismos, con la libertad en la atmósfera y en ellos; esclavos tradicionales, como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente (MARTÍ, OC, V.6, p: 266).

A preocupação de José Martí era, além de fazer com que a *Nuestra América* despertasse rumo ao que ele denominou como a segunda independência - a independência cultural -, a de preparar a independência política de sua pátria, precavendo Cuba dos perigos

---

<sup>4</sup> Esclarecemos que todas as referências da obra martiana com a data de 1983 fazem parte de um conjunto de textos de José Martí selecionados e publicados originalmente em 1968 pelo escritor cubano Roberto Fernández Retamar com o título de *Nossa América*. Em 1983, esses textos organizados por Retamar foram publicados no Brasil traduzidos por Maria Angélica de Almeida Trajber.

que o imperialismo norte-americano representava. O que possibilitou a Martí esse discernimento a respeito das pretensões estadunidenses em relação a Cuba também foi sua vida de exilado, quando, pelos vários países da América, pôde perceber que a independência política chegara às nações da América espanhola, mas a independência cultural ainda não teria acontecido principalmente devido à falta de realidade local dos hispano-americanos. O exílio foi determinante para que Martí passasse a adotar o termo *Nuestra América*, para distinguir os povos hispano-americanos dos estadunidenses.

Assim sendo, percebe-se que a história de vida de José Martí também é a história da busca pela independência política de Cuba assim como pela segunda independência das nações hispano-americanas. Grande parte das nações da América espanhola, segundo o pensamento martiano, ainda eram culturalmente colonizadas e também dominadas economicamente, pois as novas repúblicas se valiam e se vendiam ao capital estrangeiro.

Tal pensamento se aproxima do pensamento do intelectual martinicano Frantz Fanon<sup>5</sup> que, em “*Os condenados da terra*” (2005), fala sobre esse ciclo de dependência que as nações recém-independentes vivenciam, quando os representantes do poder local são condicionados a uma política de dependência econômica e cultural em relação aos ex-colonizadores. Dessa forma, as ex-colônias continuam sendo um espaço de exploração. Assim, diz Fanon, exemplificando a situação de dependência da América Latina:

Os cassinos de Havana, do México, as praias do Rio, as meninas brasileiras, as meninas mexicanas, as mestiças de treze anos, Acapulco, Copacabana são os estigmas dessa depravação da burguesia nacional, Porque ela não tem ideias, porque se fecha sobre si mesma, cortada do povo, minada pela sua incapacidade congênita de pensar o conjunto dos problemas em função da totalidade da nação, a burguesia nacional assumirá o papel de gerente das empresas do Ocidente e praticamente organizará o seu país como lupanar da Europa (FANON, 2005, p.181)

Fanon faz essa constatação sobre a América Latina no final da década de 1950 e início da década de 1960, quando Cuba já se havia tornado independente da Espanha e estava sendo finalmente libertada do neocolonialismo estadunidense. Ora, quando Martí se depara com a realidade da dependência da América espanhola em relação à Europa e também aos Estados Unidos, eram ainda as últimas décadas do século XIX. Do que se conclui que o diagnóstico de dependência da América espanhola não mudou, considerando o tempo histórico e cultural em que José Martí escreveu. Passado mais de meio século, Fanon ainda faz esse mesmo diagnóstico.

---

<sup>5</sup> Frantz Fanon foi psiquiatra, escritor e político revolucionário. Nasceu na Martinica em 1925 e morreu vítima de leucemia em um Hospital em Washington no ano de 1961. Entre suas principais atuações, destaca-se a sua participação na guerra de independência da Argélia, colônia francesa.

Ao compararmos a percepção de Martí com a constatação de Fanon, percebemos que a situação de dependência não mudou, exceto para Cuba que, quase que ao mesmo tempo em que Fanon escreve<sup>6</sup>, consegue romper por completo com a dominação estadunidense e se proclamar uma nação socialista com o apoio da URSS, um socialismo que não era uma simples cópia da URSS, mas aplicado de acordo com a realidade política e cultural de Cuba. Quando Fanon faz referência à América Latina, sua preocupação é que as nações africanas, uma vez independentes, não continuassem como a América Latina, colonizada culturalmente, dominada pelo imperialismo europeu e estadunidense. A América Latina era, para Fanon, um ‘mau exemplo’ que as novas nações africanas não deveriam seguir. Fanon olha para a América Latina e tenta precaver a África dos perigos da dependência em relação à Europa ou aos Estados Unidos.

José Martí, assim como fez Fanon, também olhou para as outras nações da América espanhola que já haviam alcançado a independência política, mas ainda eram dominadas culturalmente, e tentou precaver Cuba, sua pátria, para que ela, vendo o cenário de dependência em que se encontrava grande parte das nações hispano-americanas, não se tornasse também colonizada culturalmente.

Ainda em texto intitulado “Tipos y costumbres Bonaerenses” (1889), Martí ressalta essa imitação especialmente em relação à cidade de Buenos Aires, principalmente no período em que a Argentina foi governada por Domingo Faustino Sarmiento, considerado um “letrado artificial”. Segundo Martí, Sarmiento, seguindo sua ideologia de imitação das formas governamentais estadunidenses, implantou escolas e ferrovias em Buenos Aires, todas conforme modelos copiados dos Estados Unidos. Já ressaltamos, essa imitação é para Martí uma servidão, considerada ainda pior para uma nação do que se esta ainda fosse uma colonizada física e política:

Porque no vale quitar unas piedras y traer otras, ni sustituir una nación estancada con una nación prostituta, ni sacarse el corazón u ponerse otro de retazos, con una aurícula francesa y un ventrículo inglés (...) (MARTÍ, OC, V.7, 1889, p.358).

## 1.2 Contexto Histórico de Martí

O ano de nascimento de José Martí foi marcado pela morte de duas personalidades

---

<sup>6</sup> Em *Os condenados da terra*, Fanon, apesar de ser um intelectual caribenho, luta pela independência política e emancipação cultural das colônias africanas, principalmente a Argélia, que ainda não havia alcançado sua independência política, juntamente com as outras colônias africanas.

latino-americanas: o aristocrata venezuelano Domingo Delmonte<sup>7</sup> e o presbítero cubano Félix Varela<sup>8</sup>. Ambos representavam opiniões distintas sobre o destino de Cuba, que, em 1853, ainda estava sob o jugo da metrópole espanhola. Martí nasceu em meio às discussões separatistas que haviam iniciado antes de seu nascimento. Delmonte acreditava que os problemas de Cuba se resolveriam com uma reorganização das relações entre a Metrópole e sua colônia, não sendo necessária a separação entre Cuba e Espanha. Varela já afirmava que a emancipação em relação ao colonizador deveria acontecer.

Em meio a essas discussões, que perpassaram quase todo o século XIX, nasceu José Martí, que, ainda criança, se viu influenciado por essas causas políticas e culturais do seu povo, o que foi fundamental para transformá-lo em um intelectual comprometido. Não só deixou claro através de seus escritos seu sentimento anticolonial, mas também o demonstrou na prática. José Julián Martí Y Perez nasceu em 1853 aos 28 de janeiro, em Havana. Filho de pais espanhóis, Dom Mariano e Dona Leonor, era de origem pobre. Muito cedo, Martí foi retirado da escola para ajudar seu pai no trabalho, afinal possuía mais sete irmãs. Graças ao seu bom desempenho enquanto estudante, não passou despercebido aos olhos do mestre cubano Rafael María de Mendive<sup>9</sup>, que, além de professor, era um poeta e um patriota<sup>10</sup>.

Mendive era quem dirigia a escola onde Martí estudava. Conseguiu autorização junto ao pai de Martí para custear seus estudos e passou a ser o mentor do novo intelectual que emergia cada vez mais consciente de seu verdadeiro papel enquanto pensador e cidadão de

---

<sup>7</sup> Domingo María de las Nieves del monte y Aponte (1804-1853) nasceu na Venezuela e viveu grande parte de sua vida em Cuba. Era advogado e literato, pertencia a um grupo de intelectuais considerados como os fundadores da Academia de Literatura Cubana. Era reconhecido por ser defensor da cultura cubana, pelo seu patriotismo e por defender as causas antiescravistas. Anos depois de sua morte, Martí o menciona como um dos mais reais e úteis dos cubanos de seu tempo. Devido a acusações de conspirações contra a Espanha se refugiou em Madri onde faleceu em 1853 (Rafael E. Samuel. In *Afrocuban Anthology Journal*, Edición 2004).

<sup>8</sup> Félix Francisco José María de la Concepción Varela y Morales (1784-1853) nasceu em Havana e se educou na Flórida, Estados Unidos, onde de destacou por sua inteligência e maturidade. Aos 23 anos foi ordenado sacerdote católico na catedral de Havana. Foi professor em um dos colégios de Havana e representante de Cuba no parlamento espanhol. Tais funções o possibilitaram lutar pela dignidade humana e pela liberdade dos escravos negros. Como professor, pôde ensinar aos jovens a consciência do valor que a fé e a educação representam para o ser humano. Foi exilado em 1823 nos Estados Unidos, onde exerceu seu sacerdócio por quase 30 anos. Morreu aos 69 anos na Flórida, nos Estados Unidos (Catedral da Imaculada Conceição, Brooklyn, NY, 24 de Agosto de 2006, publicado no *Jornal Ideal*, n. 348, 349, 350, Brooklyn, NY, 2007).

<sup>9</sup> Rafael María de Mendive (1821-1886) foi diretor e professor na escola onde Martí estudava. Enquanto professor pode vislumbrar as grandes qualidades do então jovem José Martí, que o considerou como um pai e mentor teórico. Para Martí, seu mestre reunia todas as qualidades éticas e intelectuais que devem se combinar para a formação de um grande homem, que não aceita a tirania provocada pelo colonialismo. (RETAMAR, 1983).

<sup>10</sup> Patriota: segundo o pensamento de Martí em seu poema intitulado “Abdala”, é o cidadão cubano que não admite a opressão, aquele que anseia pela liberdade de sua pátria. Assim, o conceito de patriota tal qual Martí caracteriza pode ser aplicado a Rafael María de Mendive, cidadão cubano que não se acomodou diante do colonialismo espanhol, lutando pela emancipação de sua nação. (Retamar, In: MARTÍ, 1983).

uma colônia espanhola em luta para se tornar independente. A Guerra dos Dez Anos iniciada no ano de 1870<sup>11</sup> representa o marco inicial da atuação de Martí como defensor de sua pátria. Participou da Guerra dos Dez Anos, acompanhando seu mestre Mendive, e publicou clandestinamente alguns escritos, como o poema “Abdala”, que narra a história de um jovem que morreu lutando por sua pátria (MARTÍ, 1983). Em *Abdala* (1869), o então jovem José Martí demonstra que, a exemplo do jovem personagem de seu poema, ele também se via como personagem dessa trama, pois o contexto social, político e cultural em que vivia, ou seja, sob o jugo do colonialismo espanhol, se assemelhava à história narrada no poema:

Por ella moriremos, y el suspiro  
Que de mis labios postrimeros salga,  
Para Nubia será, que para Nubia  
Nuestra fuerza y valor fueron creados (MARTÍ, 1869, p.02).

Essa passagem reflete a visão martiana de que a luta pela soberania de Cuba se daria no momento em que aqueles que se decidissem a lutar pela pátria estivessem dispostos a arriscar suas próprias vidas em busca desse ideal. E essa força e valor nasceriam na medida em que os povos se conscientizassem da importância de se viver em uma pátria livre. Mas o preço que poderia ser pago para conseguir tal objetivo poderia ser muito doloroso.

Devido a um incidente, ocorrido já no segundo ano da Guerra, 1871, quando alguns espanhóis encontraram uma carta na qual Martí acusava um dos colegas de estudo de apostasia por ter-se aliado ao exército espanhol, Martí foi preso e condenado a seis anos de prisão e a trabalhos forçados em uma pedreira; depois de um ano, conseguiu, devido ao agravamento de alguns problemas de saúde, através de seu pai, ser deportado para a Espanha, onde viveu por cerca de três anos.

Na Espanha, se instruiu e seu sonho não morreria com o fracasso da Guerra dos Dez Anos. O seu ideal entraria, segundo ele, em repouso, pois os cubanos haviam aprendido com a Guerra o gosto pela liberdade, o sentimento de serem homens livres apesar de tolhidos de seus direitos. Para Martí:

---

<sup>11</sup> Guerra dos Dez Anos foi a guerra cubana contra a Espanha, que se iniciou em 1868 e se prolongou por 10 anos em sua primeira fase. Esse período de revolução é também conhecido como a Grande Guerra ou ainda a Revolução de Yara. Nessa pesquisa, chamaremos o conflito de Guerra dos Dez Anos, como é chamado por Lemos; Barros (1994) e Roberto Fernandez Retamar (1983). Foi liderada pela burguesia açucareira e contou com a participação maciça de escravos. Nela destacaram-se três personagens: Máximo Gómez, Antonio Maceo Y Grajales, um cubano de origem popular, e o pensador José Martí, que se envolveu na Guerra com apenas 16 anos. Uma das principais reivindicações do movimento era a abolição do trabalho escravo. Em 1878, o conflito foi esmaecido por um acordo entre os colonizadores e os chefes revolucionários, chamado Pacto de Zanjón, pelo qual foram feitas promessas visando algumas transformações políticas em troca de paz. Foi nesse exílio na Espanha que Martí escreveu “El presidio político em Cuba”, relatando os horrores que ele e os demais companheiros sofreram no trabalho forçado em uma pedreira.

As lições de 10 anos de guerra e de suas múltiplas consequências, e o exercício prático dos deveres de cidadania nos povos livres do mundo, contribuíram, apesar de todos os antecedentes hostis, para desenvolver no cubano uma aptidão para o governo livre, tão natural nele, que o estabeleceu, ainda que com excesso de práticas, no meio da guerra (...). Parece que existe na mente cubana uma feliz capacidade de unir o sentido à paixão, e a moderação à exuberância (MARTÍ, 1983, p. 150).

Em solo espanhol, estudou, ainda que irregularmente, direito, filosofia, letras. Para garantir seu sustento, ministrou aulas. Enquanto esteve exilado na Espanha, Martí escreveu “El presidio político em Cuba”, relatando os horrores que ele e os demais companheiros sofreram no trabalho forçado em uma pedreira. Mas, mesmo com tantas penalidades, seu amor pela pátria-mãe era ainda maior:

Presidio, Dios: Ideas para mi tan cercanas como el inmenso sufrimiento y el eterno bien. Sufrir es quizás gozar. Sufrir e morir para la torpe vida por nosotros creadas, y nacer para la vida de ló Bueno, única vida verdadera (...) El orgullo com que agito estas cadenas, valdrá más que todas mis glorias futuras; que el que sufre por su pátria y vive para Dios, en este u outros mundos tiene verdadera gloria (El presidio político em Cuba. Edición conmemorativa de la inauguración del Rincón Martiniano. MARTÍ, 1944, p. 34/35).

Após essa temporada exilado na Espanha, iniciou sua vida de andarilho percorrendo quase toda a América. O que lhe possibilitou olhar sua ilha a partir de um novo prisma, principalmente enquanto esteve nos Estados Unidos. Podemos constatar que há uma transição no pensamento martiano: o Martí de antes do exílio e de suas viagens pela América, quando seus ideais abrangiam somente Cuba, que ainda não era politicamente independente; depois desse conhecimento mais abrangente da realidade política e principalmente cultural das nações hispano-americanas, seu pensamento se transforma em defesa da independência cultural das nações da América espanhola que ainda eram colonizadas mentalmente, ao mesmo tempo precavendo Cuba para que, uma vez alcançada sua soberania política, também pudesse ter liberdade cultural.

Nova York, a partir de 1881, se tornou sua morada. Foi ali que cresceu seu prestígio como jornalista, sendo reconhecido em toda a América Espanhola. A partir dos anos de 1890, quando já gozava de maior amadurecimento e discernimento a respeito da realidade cubana, Martí se dedicou à tarefa organizacional da revolução. Em 1895, se inicia a revolução cubana contra a metrópole. Precocemente, Martí morreu em combate aos 42 anos de idade. Não tinha experiência com armas, mas não quis se acovardar diante da luta. Tomou a frente do exército em busca de liberdade. Essa sua paixão pela causa estava expressa em algumas cartas enviadas a seus amigos às vésperas de sua morte. Também em seus poemas expressou seu patriotismo:



Yo quiero salir del mundo  
 Por la puerta natural:  
 En un carro de hojas verdes  
 A morir me han de llevar.  
 Non me pongan en lo oscuro  
 A morir como un traidor:  
 Yo sou bueno, y como bueno  
 Moriré de cara al sol !  
 (MARTÍ, 1997, p.109)

Em 1898, Cuba se tornou livre do colonizador espanhol, porém tornou-se neocolônia<sup>12</sup> dos Estados Unidos, concretizando as previsões de Martí acerca do projeto estadunidense de expansão imperialista no mar do Caribe e América Central. Segundo Martí, os Estados Unidos representavam um perigo para a soberania de uma Cuba livre, o que pode ser percebido na seguinte afirmação em uma carta sua escrita em 1895 a um de seus amigos, Manuel Antonio Mercado<sup>13</sup>:

Já estou todos os dias em perigo de dar minha própria vida por meu país e por meu dever, uma vez que assim entendo e tenho ânimo para realizá-lo, de impedir a tempo, com a independência de Cuba, que os Estados Unidos se alastrem pelas Antilhas e caiam, com essa força a mais, sobre nossas terras da América. Tudo quanto fiz até hoje, fiz e farei, é para isso (MARTÍ, 1983, p.252).

A vida intelectual e profissional de Martí nos possibilita situá-lo tanto no contexto da Cuba colonial, como também na Cuba pós-independência, pois seus ideais se fizeram presentes no processo de emancipação da ilha em relação à política colonialista espanhola e, meio século depois, foram evocados por Fidel Castro como mentor intelectual da revolução de 1959. É evocado como sendo o pai da revolução. Fidel Castro apropriou-se dos seus ideais como instrumentos legitimadores da revolução, já que Martí é considerado historicamente o herói da independência de Cuba em relação à Espanha, um soldado que acabou morrendo lutando pela liberdade de sua pátria. Por isso se tornou uma espécie de mártir para os cubanos. A utilização da figura de Martí como herói e mártir fortificou o aparato ideológico e revolucionário liderado por Fidel Castro.

<sup>12</sup> Neocolônia, aqui entendida como o processo que culmina com a intervenção política e econômica dos Estados Unidos nos assuntos internos das nações que formavam a ilha do Caribe e América Central, em especial Cuba. Esta se torna independente da metrópole espanhola, mas os Estados Unidos, através da Emenda Platt, justifica a sua intervenção comercial e política na ilha. Essa política expansionista tinha em seus bastidores a ideologia do Destino Manifesto, que afirmava que os Estados Unidos seriam o povo eleito por Deus que deveria conduzir as demais nações (VILLAÇA, 2008).

<sup>13</sup> Manuel Antonio Mercado (1838-1909), mexicano considerado um dos grandes amigos de Martí, numa amizade que se iniciou quando Martí foi com a família temporariamente para o México. Em 18 de maio de 1895, já no acampamento de Dos Ríos, às vésperas de sua morte em combate, Martí, através de uma carta enviada a esse amigo, expressa seus sentimentos e perspectivas sobre o futuro de sua pátria (apud Retamar, In MARTÍ, 1983).

Esse sentimento de grande amor pela pátria, que Martí pôde aprender com seu mestre Mendive, culminou na mesma concretização do imaginário de herói nacional, anos depois, na pessoa de Fidel Castro. Fidel se inspirou nos ideais de Martí e este, nos de Mendive. Essa atribuição de heroísmo pode ser comparada ao que Reinato (2000), em sua obra *EL Quijote de Los Andes: Bolívar e o Imaginário da Independência na América*, classifica como o mito de construção do herói nacional. Segundo o autor, para que haja heróis e para que suas qualidades sejam ressaltadas, é preciso que haja anti-heróis. No contexto da Cuba colonial, os anti-heróis, aqueles que legitimavam as qualidades dos heróis, seriam a metrópole espanhola e a ameaça imperialista norte-americana.

Se Cuba se tornou independente da Espanha em 1898, o principal anti-herói dos cubanos de agora seriam os Estados Unidos. Nessa perspectiva, Fidel Castro, durante o processo revolucionário que termina em 1959, reforçou a imagem do herói representado por Martí como aparato ideológico e legitimador de sua luta contra a ditadura de Fulgêncio Batista, o anti-herói nacional aliado estadunidense. A imagem de herói de Martí é reforçada e lembrada em Cuba através de um memorial denominado Memorial José Martí, construído em 1959 na capital. O memorial é uma forma de lugarização e monumentalização, cujo objetivo é a materialização das tradições. Contém um acervo que guarda a memória martiana, tornando presente, na consciência coletiva, o herói ausente como mártir da independência.

Sua imagem presente na ilha pode ser percebida ainda em diversas escolas onde foram esculpidos bustos em sua homenagem. Em um de seus escritos elaborado enquanto esteve no México (1875), denominado “Cinco de mayo: Estudiantes-memória rara-fiestas de Tlalpan”, Martí fala do culto pela pátria, da importância de se comemorem as festas que marcam e relembram a luta pela independência do país, de as pessoas respeitarem as imagens e todos os monumentos que anunciam a história da pátria:

Extinguido por ventura el culto irracional, el culto de la razón comienza ahora. No se cree ya en las imágenes de la religión, y el pueblo cree ahora en las imágenes de la patria. De culto a culto, el de todos los deberes es más hermoso que el de todas las sombras. Bien hace el pueblo mexicano en celebrar fiesta el día en que el enemigo de su libertad fue atacado y abatido: esta fiesta no significa odio, esta fiesta significa independencia patria (MARTÍ, OC, V.6, p: 195).

Para José Martí, a ideia de pátria era sagrada, pois a compreendia mais do que um espaço físico visível ou um lugar de nascimento; compreendia-a como o que estava intimamente ligado à honra e aos sentimentos de cada homem. Se Cuba foi o lugar onde nasceu, sua pátria, ela também o era não apenas como espaço, mas como o lugar onde, mesmo

passando boa parte de sua vida ausente, pôde formar uma comunidade de ideais aos quais outros se juntaram a fim de buscar a independência política. Em seu artigo “Ideário Separatista”, escrito originalmente em 1873, aparece a ideia-chave do que seria para José Martí o conceito básico de pátria:

Y no constituye la tierra eso que llaman integridad de la patria. Patria es algo más que opresión, algo más que pedazos de terreno sin libertad y sin vida, algo más que derecho de posesión a la fuerza. Patria es comunidad de intereses, unidad de tradiciones, unidad de fines, fusión dulcísima u consoladora de amores u esperanzas (Cadernos de cultura, V. 4, 7ª série, MARTÍ, 1947: p.8).

Nesse sentido, para José Martí, todos aqueles que estivessem dispostos a lutar em busca da liberdade política de Cuba, ainda que não nascidos em solo cubano, seriam bem vindos. Nada melhor para provar esse sentimento de Martí do que sua grande amizade e comunhão de ideias com seu amigo dominicano Máximo Gómez Báez<sup>14</sup>. Em carta escrita para Gómez em 1884, Martí divide com o amigo sua ideia em relação à pátria, ao mesmo tempo em que lhe fala a respeito de como a revolução pela independência de Cuba deveria ser preparada: “La patria no es de nadie: y si es de alguien, será, y esto solo em espírito, de quien la sirva con mayor desprendimiento e inteligencia” (Cadernos de cultura, V. 4, 7ª série, MARTÍ, 1947: p.85).

Segundo Eugênio Rezende de Carvalho (2003), os elementos básicos que foram responsáveis pela formação da ideia de pátria para Martí foram, primeiro, o seu envolvimento com os ideais da independência e o seu precoce envolvimento com a Guerra dos Dez anos; depois, sua experiência no exílio:

A historia tem fornecido inumeráveis exemplos de como os indivíduos no exílio, sobretudo os intelectuais, tendem a uma reflexão profunda sobre suas próprias raízes: a privação de um solo e de uma pátria impõe a sua reivindicação. Uma das saídas privilegiadas para o vazio do exílio tem sido historicamente o exercício da escrita: por meio dela busca-se preencher esses espaços e ausências, construir nações e nacionalidades, formular utopias e identidades (CARVALHO, 2003, p.116).

O processo de independência de Cuba começou quase ao mesmo tempo do processo nas colônias da América, mas só foi concluído ao final do século XIX. Devido à sua posição geográfica e estratégica em relação aos Estados Unidos, a ilha sofreu um processo de independência um tanto diferente dos demais países hispano-americanos, pois foi alvo dos

---

<sup>14</sup> Máximo Gómez Báez (1836-1895), dominicano que emigrou para Cuba movido pelo desejo de lutar contra a Espanha. Foi importante no processo de independência de Cuba como chefe do Exército de Libertação na Guerra dos Dez Anos (1868- 1878) e também lutou ao lado de José Martí na Guerra de Independência que se iniciou em 1895 (VILLAÇA, 2008).

interesses do imperialismo estadunidense. Em carta escrita em 1889 ao seu amigo Gonzalo de Quesada<sup>15</sup>, durante a Conferência Internacional Americana em Nova York<sup>16</sup>, Martí deixa clara sua preocupação com os objetivos dessa conferência, que seriam a anexação de Cuba e Porto Rico ao território norte-americano. “Cambiar de dueño, no es ser libre” (MARTÍ, OC, v. 6, p. 20).

A ilha cubana, até o início do século XIX, não despertava grandes interesses por parte do imperialismo norte-americano. Mas, a partir de 1818, esse ‘Gigante do norte’<sup>17</sup>, assim chamado por José Martí, logrou grande oportunidade de se beneficiar através do comércio com os cubanos. Nesse ano, foi assinado o alvará que promovia a abertura dos portos<sup>18</sup>. Segundo Martí, esse foi o princípio de subjugação de Cuba aos Estados Unidos: a união econômica entre os dois países subtendia também uma união política. Para Martí, as práticas comerciais deveriam ser equilibradas. Uma nação não poderia, como Cuba fazia, vender seus produtos apenas para um só país, porque isso ameaçaria sua soberania, tornando-a dependente. Consciente dessas intenções, Martí, na Conferência Monetária das Repúblicas da América em Nova York (1891), afirmou:

O povo que compra, manda. O povo que vende, serve. É preciso equilibrar o comércio para assegurar a liberdade. O povo que quer morrer vende para um só povo, e o que quer se salvar vende para mais de um. A influência excessiva de um país sobre o comércio de outro se converte em influência política (MARTÍ, 1983, p. 205).

<sup>15</sup> Gonzalo de Quesad y Aróstegui (1868-1915) era um político, poeta e revolucionário cubano. Assim como Martí, Gonzalo lutou na Guerra dos Dez Anos e também viveu boa parte da vida em Nova York ([www.encaribe.org/Article/gonzalo-de-quesad](http://www.encaribe.org/Article/gonzalo-de-quesad): Enciclopedia de História y cultura del Caribe. Acesso em 11/01/2014).

<sup>16</sup> A Conferencia Internacional Americana, segundo Martí, se iniciou em setembro de 1889 e seu principal objetivo era recepcionar os chefes de Estado das nações hispanoamericanas e com eles tratar de acordos comerciais, dentre eles a criação de uma moeda comum para que esses países passassem a comercializar com os Estados Unidos e deixassem de comercializar com os países da Europa. Martí, que também participou da Conferência como representante do Uruguai, pôde perceber que, por trás do acordo comercial, havia também o interesse dos Estados Unidos em comprar a ilha cubana da Espanha (OC, v. 6, p. 33, 34 e 35).

<sup>17</sup> Gigante do norte, assim José Martí chamava os Estados Unidos não só pela sua extensão, mas também pelas mazelas que os Estados Unidos herdaram das práticas imperialistas europeias, percebidas por Martí durante o tempo em que viveu em solo norte-americano.

<sup>18</sup> Através do Alvará de abertura dos portos assinado em 1818, Cuba teria permissão para comercializar seu açúcar, a principal atividade econômica da ilha, com os Estados Unidos. Cuba exportava para os Estados Unidos mais de 62% de sua produção açucareira, contra 20% de importação desse mesmo país (LEMOS; BARROS, 1994) e boa parte dos engenhos de açúcar era de propriedade dos norte-americanos. A abertura dos portos no início do século XIX impulsionou a produção açucareira, mas, em contrapartida, intensificou o trabalho escravo na ilha, mesmo sendo a Espanha pressionada pela Inglaterra para aumentar a fiscalização e as punições com a política de contenção do tráfico negreiro. A partir da década de 1860, houve uma desaceleração no comércio de escravos em Cuba em decorrência da intensificação dessas ameaças britânicas. No entanto, de novo elevaram-se os preços dos escravos com o fim da escravidão nos Estados Unidos em 1863, país com o qual Cuba passou a contar para manter a escravidão mesmo sem o tráfico (CARDOSO; BRIGNOLI, 1984).

Após 10 anos de exílio, regressou a Cuba, mas foi mais uma vez deportado para a Espanha ainda acusado de conspiração contra a Metrópole espanhola. De lá, partiu para Paris e, logo em seguida, para Nova York, onde permaneceu até 1892. Enquanto esteve nos Estados Unidos, sua produção intelectual foi intensa, conscientizando seus compatriotas através de seus escritos. Por essa época, Martí tomou ainda mais consciência dos perigos que o imperialismo norte-americano representava para sua nação. Publicou diversos artigos em jornais de várias capitais hispano-americanas, além daqueles publicados nos Estados Unidos, como o intitulado “Vindicación em Cuba”, traduzido de uma carta que publicou com esse título no ano de 1889.

Nessa carta, Martí defendia a pátria cubana das acusações feitas por um jornal estadunidense da Filadélfia chamado *The Manufactures*. Saiu em defesa principalmente daqueles que lutaram e pereceram com a Guerra dos Dez Anos. Segundo o jornal, os cubanos eram um povo efeminado, fazendo alusão sobretudo aos mestiços e aos jovens que viviam nas cidades. Afirmava que eles possuíam geralmente corpos delicados. A matéria considerava-os preguiçosos e vagabundos. A todos esses adjetivos Martí respondeu: que os cubanos eram homens fortes, que lutaram com garra e às vezes com força gigantesca contra um governo tirânico. Eram camponeses que souberam deixar o arado e com um facão na mão lutar pela liberdade. Tratava-se de jovens capazes de vender suas joias para ir até o campo de batalha. Essa era para Martí a natureza dos cubanos:

(...) obedecer como soldados, dormir na lama, comer raízes, lutar dez anos sem pagamento, vencer o inimigo com um galho de árvore, morrer... Estes homens de dezoito anos, estes herdeiros de casas poderosas, estes juvenzinhos cor de azeitona morreram de uma morte da qual ninguém deve falar com a cabeça descoberta; morreram como esses outros homens nossos que sabem, com um golpe de facão, fazer voar uma cabeça, ou, com um golpe de braço, fazer ajoelhar um touro (MARTÍ, 1983, p. 149).

Quando Martí fez a defesa de seus compatriotas em 1889, estava no ápice de seu amadurecimento teórico e já com os preparativos adiantados para a revolução que se iniciou em 1895. Em 1892, na Flórida, fundou o *Partido Revolucionário Cubano*, que defendia a Independência de Cuba, propagando os seus ideais. Quando o Partido já estava fortalecido por diversas doações que recebera e pela adesão de Máximo Gómez e Antonio Maceo, decidiu que era hora de a luta começar. O partido criado por Martí deixava claros os princípios que deveriam gerir o processo revolucionário. Mesmo a escolha do nome resumia uma das principais ideias martianas da não imitação pura e servil, seja do ponto de vista político ou cultural. Defendia que, ao invés da cópia pura e simples, era preciso criar. Dessa forma, a

escolha do nome. Partido Revolucionário Cubano, segundo o historiador cubano Salvador Morales, diz muito sobre a ideia martiana de pátria, que, vimos dizendo, vai muito além de um espaço geo-histórico; diz também de sua preocupação com a imitação excessiva de fórmulas alheias na realidade daqueles que as recebia:

No es Partido Revolucionário de Cuba, sino Cubano, lo cual implica una adhesión de identidad nacional y cultural entrelazada a la Idea y práctica de la política asumida. Conociendo la oposición antagónica de Martí a la imitación de modelos foráneos en cualquiera de sus implicaciones mecánicas al uso, el término adquiere ese sentido de vía, de creación propia, de métodos originales, ajustados a las condiciones del país y a la cultura política de los patriotas cubanos sin distinción de clase, raza y sexo (MORALES, In. Cuadernos Americanos, V. 3, México, 1995, p: 134).

Outro documento também redigido com a intenção de direcionar o movimento revolucionário foi o *Manifiesto de Montecristi* (1895), em que foram expostas as regras do levante e, principalmente, os propósitos a serem alcançados. Como na batalha lutariam juntos homens brancos, negros e mestiços, eles teriam que lutar sem fazer distinção uns dos outros. Pois aqueles que fizessem objeção ao regime colonial seriam considerados iguais, visto que o principal objetivo era combater esse regime, promovendo a libertação econômica e a independência cultural da ilha, visando construir uma nova identidade com homens cultural e socialmente livres. E a regra de não fazer distinção uns dos outros se sintoniza com a ideia de pátria martiana na formação de uma comunhão de ideias.

Essa constatação de José Martí com respeito à formação de uma comunidade de ideias em busca de um ideal comum evidencia que sua ideia de pátria não era essencialista ou fechada em si mesma, mas aberta a todos aqueles que compartilhassem dos mesmos ideais culturais e sociais. Nessa mesma perspectiva se alinha hoje o pensamento de Homi Bhabha (1998), para quem também a cultura funciona como um elemento de luta política na ideia de construção nacional:

Nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro. Não é devido a alguma panaceia humanista que, acima das culturas individuais, todos pertencemos à cultura da humanidade (...) (BHABHA, 1998, p.65).

Assim, para Martí, homens, independentemente de sua origem, estariam lutando por um objetivo comum, que era a libertação de Cuba do colonialismo espanhol. Ainda no *Manifiesto de Montecristi*, Martí deixava claras as intenções da guerra:

La guerra no es la tentativa caprichosa de una independencia más temible que útil, que solo tendrían derecho a demorar o condenar los que mostrasen la virtud y el propósito de conducirla a otra más viable y segura, y que no debe en verdad apeteer un pueblo que no la pueda sustentar; hombres enteros que en el reposo de la experiencia se han decidido a encarar otra vez los peligros que conocen, y de la congregación cordial de los cubanos de más diversa origen, convencidos de que en la conquista de la libertad se adquieren mejor que en abyecto abatimiento las virtudes necesarias para mantenerla (Cuadernos de cultura, Ideário Separatista. v. 4, 7ª série, MARTÍ, 1947, p.174).

Nessas constatações de Martí no *Manifesto de Montecristi*, em 1895, percebe-se que ele foge do essencialismo no que diz respeito ao seu projeto identitário.

Ainda em uma passagem desse manifesto diz:

La guerra no es contra el español, que, en el seguro de sus hijos y en el acatamiento a la patria que se ganen podrá [n] gozar respetado [s], y aun amado [s], de la libertad que sólo arrollará a los que le salgan, imprevistos, al camino. Ni del desorden, ajeno a la moderación probada del espíritu de Cuba, será cuna la guerra; ni de la tiranía (Cuadernos de cultura, Ideário Separatista. v. 4, 7ª série, MARTÍ, 1947, p.174).

A guerra pela independência de Cuba não seria um luta contra os espanhóis, mas contra o domínio tirânico da Espanha. Para Martí todos aqueles espanhóis que estivessem dispostos a lutar ao lado dos cubanos seriam aceitos.

Em outra passagem do manifesto, Martí diz a respeito dos negros:

La novedad y aspereza [y tropiezo] de las relaciones sociales, consiguientes a la mudanza súbita del hombre ajeno en propio, son menores que la sincera estimación del cubano blanco por el alma igual, la afanosa cultura, [el evangélico amor de libertad] el fervor de hombre libre, y el amable carácter de su compatriota negro (Cuadernos de cultura, Ideário Separatista. v. 4, 7ª série, MARTÍ, 1947, p.178).

Martí demonstra que sua concepção identitária não estava fundamentada em um critério específico de “raça” e, portanto, seu ideal se fundamentava mais na formação de uma comunidade de ideais. Tal concepção indica que o ideal martiano não era essencialista.

Entretanto, por mais paradoxal que possa parecer, tal afirmação pode ser comparada a outra passagem em que Martí diz: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser El de nuestras repúblicas” (MARTÍ, OC,1891, V.6.p.18). Nesta passagem, Martí faz referência não somente a Cuba, mas a toda a América hispânica. Ao mesmo tempo em que Martí quer que a América se abra para o mundo e não se isole, ele quer que o tronco seja o da América hispânica, ou seja, deveria haver algo peculiar aos hispano-americanos e essa peculiaridade estaria na mestiçagem, que tornava a América hispânica diferente de outras nações.

Essa proposta identitária martiana ecoa no conceito de “fixidez deslizando” de Bhabha. A “fixidez” da identidade está no fato de que ela conota rigidez e, no contexto colonial, essa rigidez está no fato de os colonizados precisarem ter consciência de suas tradições de antanho. O “deslizando” está no fato de que a identidade está aberta a novas perspectivas. Quando Martí diz: “enxerte-se nas nossas republicas o mundo”, podemos dizer que, nesse momento, seu projeto identitário é “deslizando”; quando diz: “mas o tronco há de ser de nossas repúblicas”, seu projeto conota “fixidez”. Nessa, o elemento mestiço deve ser valorizado sempre.

Assim sendo, consideramos que o anticolonialismo martiano em relação à Espanha e sua luta contra o imperialismo dos Estados Unidos não significa que seu pensamento fosse radical ao ponto de defender que a América hispânica se isolasse por completo dos Estados Unidos ou da Espanha e demais países da Europa. O anticolonialismo em Martí é sua luta contra as condições em que se realizava o contato entre os países da América espanhola e os países europeus e os Estados Unidos. Era uma relação em que os hispano-americanos eram explorados do ponto de vista econômico, político e também cultural. Esse cenário de exploração era muito nítido quando os Estados Unidos interferiram no processo revolucionário cubano.

Três anos após a revolução ter começado, os revolucionários já controlavam grande parte do território nacional. Foi quando os Estados Unidos conseguiram um pretexto para intervir no combate. Um navio estadunidense que estava ancorado explodiu. A Espanha foi acusada, quando tudo evidenciava um acidente com o navio. Diante do acontecimento, os norte-americanos declararam guerra à Espanha pondo fim ao conflito entre a Metrópole e sua colônia, assegurando a independência dos cubanos. Assim, pelo tratado de Paris<sup>19</sup>, Cuba se tornou independente da Espanha, mas se tornava neocolônia dos Estados Unidos, já que passou a ser governada por generais norte-americanos (VILLAÇA, 2008). Assim se concretizou o que José Martí mais temia: Cuba seria neocolônia dos Estados Unidos até 1959.

### **1.3. O pensamento Martiano diante da ameaça Anexionista Estadunidense**

Como já foi dito, boa parte da vida de José Martí foi marcada pela experiência do exílio. A partir de 1881, Martí foi morar em Nova York; de lá, foi designado, em 1887, cônsul do Uruguai; em 1888, se tornou representante da Associação de Imprensa de Buenos Aires,

---

<sup>19</sup> Tratado de Paris, assinado em 1902, determinava que as antigas colônias espanholas estivessem livres e passassem a ser dominadas pelos Estados Unidos (VILLAÇA, 2008).



nos Estados Unidos e Canadá. Entre os anos de 1889-1891, quando aconteceram as duas Conferências Interamericana de Washington, Martí representou o governo do Uruguai e foi também eleito cônsul da Argentina e do Paraguai (CARVALHO, 2001).

Como participante do congresso, Martí esteve atento às reais intenções dos norte-americanos quanto à ameaça anexionista a Cuba e Porto Rico e também à proposta de criar uma moeda única para o comércio na América. Segundo Martí, a proposta da criação de uma moeda única seria avassaladora para “*Nuestra América*”: aceitar essa moeda seria o mesmo que romper com os países da Europa para os quais os hispano-americanos exportavam grande parte de seus produtos, e essa não seria uma boa opção. A América espanhola deveria se abrir para o mundo e não somente para uma parte dele, que seriam os Estados Unidos, e nisto valorizar suas raízes:

Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de Américas. El caso geográfico de vivir juntos en América no obliga, sino en la mente de algún candidato o algún bachiller, a unión política. La unión, con él mundo, y no con una parte de él; no con una parte de él, contra otra (MARTÍ, OC, V. 6, p.160).

No mesmo sentido, Martí analisava a proposta estadunidense feita à Espanha: Cuba se tornaria uma república livre mediante uma indenização que, na certa, seria paga pelos Estados Unidos. Para Martí, essa era uma tentativa dissimulada de compra e venda da ilha cubana: Cuba se tornaria livre da Espanha, mas seria dominada pelos Estados Unidos. Para Martí, durante as conferências nos Estados Unidos, os povos hispano-americanos deveriam defender com honra a verdadeira independência da América espanhola, que era a de estar em equilíbrio com o mundo, mas, ao mesmo tempo, ter suas bases históricas sólidas e não se deixar intimidar por nenhuma outra nação - nada poderia ameaçar a independência nacional e nenhuma nação pode se por em risco e perder sua autonomia enquanto nação independente.

Martí nunca deixou claro se projetava para a América uma unidade política, mas defendia que deveria haver interesses comuns e modos de vida comuns. Era mais uma unidade que se opusesse às propostas de tutela dos Estados Unidos. Assim sendo, Carvalho (2001) reflete sobre os ideais de Martí acerca do imperialismo norte-americano:

(...) Realmente a necessidade de afirmação dessa autoctonia frente aos Estados Unidos foi, indubitavelmente, uma das dimensões básicas do projeto identitário martiano. (...) Enquanto o argentino Domingo Faustino Sarmiento, principal interlocutor e então representante máximo do pensamento liberal em terras hispano-americanas, declamava “sejamos como os Estados Unidos”, Martí denunciava a ação imperial norte-americana, suas práticas expansionistas, bem como os reflexos das mesmas junto às dolorosas repúblicas americanas” (CARVALHO, 2001, p. 35).

Martí, em carta escrita a um dos amigos, Frederico Henríquez Y Carvajal, em 25 de março de 1895, fala sobre as dificuldades das guerras de independência:

A dificuldade de nossas guerras de independência e a razão da lentidão e da imperfeição de sua eficiência tem residido, mais do que na falta de estima mútua de seus fundadores e na emulação inerente á natureza humana, na falta de uma forma que contivesse ao mesmo tempo, o espírito de redenção e dignidade que, com a somatória de ímpetos de pureza menor, promovem e mantém a guerra e as práticas e pessoas da guerra. A outra dificuldade da qual nossos povos e literários ainda não saíram, é a de combinar, depois da emancipação, formas de governo que, sem chocar a inteligência privilegiada do país, incluam e permita o desenvolvimento natural e ascendente, os elementos mais numerosos e incultos, aos quais um governo artificial, mesmo que fosse bom e generoso, levaria à anarquia e à tirania. Eu evoquei a guerra: minha responsabilidade começa com ela em vez de acabar. Para mim a pátria não será nunca triunfo, e sim agonia e dever (MARTÍ, 1983, p.250)

Assim, enquanto Martí se preparava para a libertação de Cuba<sup>20</sup>, já evidenciava suas preocupações quanto às intenções anexionistas dos Estados Unidos. Preocupação esta que se concretizou, pois Cuba passou a ser neocolônia dos Estados Unidos. O movimento de Reforma Universitária - iniciada a partir da década de 1920 na Argentina e que passou por vários países da América espanhola sob os protestos de estudantes e intelectuais contra os governos ditatoriais e as influências estrangeiras em seus países -, quando chegou a Cuba (LEMON; BARROS, 1994), defendia a ruptura com o liberalismo americano, ou seja, a ideologia que encobria o imperialismo estadunidense, representado, nesse período, pelo poder ditatorial de Fulgêncio Batista. Almejava ainda um novo sistema de ensino, tal qual Martí o sonhara, um ensino que fosse aliado à vida prática dos hispano-americanos.

A nova universidade deveria ter sinergia com a realidade cultural e social do país, sem a imitação servil: “La imitación servil extravía, en Economía, como en literatura y en política” (MARTÍ, OC, V. 6, p: 335). A americanização de Cuba não era o legado que Martí havia deixado a “*Nuestra América*”. Seu princípio era a não imitação de hábitos que não dialogassem com as tradições históricas e culturais dos povos latino-americanos. E os Estados Unidos tinham tradições históricas e culturais bem distintas e sua união à força com Cuba não traria algo positivo para a ilha:

---

<sup>20</sup> Cuba passou a ser uma república, porém uma república mediada. Nos anos que se sucederam, Cuba se viu em meio ao projeto estadunidense de sua americanização. A cada eleição, renovavam-se os sonhos dos cubanos de se verem livres da intervenção norte-americana. Todavia, todos os governantes se submetiam à política da Emenda Platt. Nas décadas de 1920 e 1930, a miséria em Cuba se intensificou devido à crise do açúcar. A burguesia nacional começou a agir e abrir os olhos para um nacionalismo que começava a nascer, influenciado pelo movimento da Reforma Universitária e também pela Revolução Russa.

Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse. Si se juntan, chocan. Los pueblos menores, que están aún en los vuelcos de la gestación, no pueden unirse sin peligro con los que buscan un remedio al exceso de productos de una población compacta y agresiva (...) (MARTÍ, OC, V. 6, p. 158).

Assim, as forças revolucionárias cubanas estiveram sempre presentes na luta contra o poder estadunidense em Cuba, mas sua atuação foi mais intensa contra a ditadura de Fulgêncio Batista. Este, através de um golpe (Batista adentrou o quartel de Colúmbia, sede do Estado-Maior do Exército), colocou fim ao Governo dos Cem Dias<sup>21</sup> e tomou o poder, iniciando uma ditadura que durou até 1959. A reação da burguesia nacional contra as ditaduras estabelecidas em Cuba defendia princípios políticos e sociais que, no passado, foram idealizados por Martí, herói da independência do país em relação à Espanha.

Segundo José Murilo de Carvalho (1990), os heróis são caracterizados como símbolos que incorporam ideais e se tornam marco de identificação coletiva. Assim, Martí se inspirava e tomava como ponto de referência Mendive, seu mestre; anos depois, Martí passaria a ser o referencial de herói para a burguesia nacional que iniciou a revolução contra a ditadura de Batista. Murilo de Carvalho define os heróis como “instrumentos eficazes para atingir a cabeça e o coração dos cidadãos a serviço da legitimação de regimes políticos” (CARVALHO, 1990, p. 55).

Também Fidel Castro<sup>22</sup> se apropriou dos ideais de José Martí, elevando-o à categoria

---

<sup>21</sup> No início da década de 1920, Cuba passava por graves crises econômicas devido à baixa produção açucareira; como agravante dessa crise, ocorreu, em 1929, a queda da bolsa de valores nos Estados Unidos, principal comprador do açúcar cubano. Também o período de 1925 a 1933 foi marcado pelo governo do ditador Geraldo Machado y Morales. Diante desse contexto social, econômico e político, formou-se em Cuba uma frente revolucionária composta por membros da burguesia e principalmente por estudantes. Estes últimos eram amparados pelo Movimento da Reforma Universitária (movimento formado por estudantes que teve início na cidade de Córdoba, na Argentina, em 1918, e se propagou por toda a América espanhola. Os estudantes, inspirados pela Revolução Russa de 1917 e pelos ideais de Símon Bolívar da unidade hispano-americana, protestavam contra os regimes ditatoriais, a miséria social e principalmente contra a dominação estrangeira). Assim, a frente estudantil atuou pela queda do ditador Geraldo Machado y Morales e muitos de seus líderes foram mortos. A partir de 1933, as manifestações chegaram aos quartéis e o então sargento Fulgêncio Batista, juntamente com outros civis, colocou fim à ditadura de Machado. Cuba passou a ser governada por cinco governantes, período conhecido depois como Governo de Pentarquia. Como esse sistema de governo não funcionou, possibilitou-se que um de seus governantes, o cubano Ramón Grau de San Martín, fosse designado presidente provisório por Cem Dias. Foi caracterizado como o ápice dos movimentos revolucionários (BLANCO; DÓRIA, 1983).

<sup>22</sup> Fidel era advogado e iniciou suas atividades políticas integrando um grupo de ortodoxos cuja função era fazer a crítica da trajetória do Partido Revolucionário Cubano após a morte de seu líder Eduardo Chibás, além de ajudar a dirigir a Associação de Alunos da Escola de Direito. No contexto ditatorial, o curso revolucionário se radicalizou, contando com a participação de novos agentes, como o próprio Fidel Castro, que comandou os rumos da revolução até o fim. A primeira batalha foi a tentativa de tomada do quartel de Moncada, localizado na província de Santiago de Cuba. O exército conseguiu deter os revolucionários liderados por Fidel, que acabou preso. Apesar de preso, Fidel desenvolveu o discurso conhecido como “A História me Absolverá”. Atuando em sua própria defesa, seu discurso faz acusações contra o governo de Batista e essa fala de Fidel Castro tornou-se o curso histórico cubano que transformou Martí em herói da história nacional: ele, Fidel, se não naquele momento, também seria absolvido no futuro, tendo se transformado também em herói do povo cubano.

de herói, legitimando-o e a si mesmo frente aos cidadãos cubanos em sua luta revolucionária. O amor pela pátria e talvez sua convicção de que, assim como Martí, somente uma Cuba livre da influência dos Estados Unidos seria efetivamente uma pátria livre justificaram o processo revolucionário liderado por Fidel Castro. A revolução teve seus momentos decisivos em Sierra Maestra<sup>23</sup>. Alguns líderes burgueses contrários à revolução procuraram Fidel para algum tipo de aliança. Fidel, mesmo percebendo que poderia ser mais uma manobra do imperialismo, elaborou com alguns de seus líderes o *Manifesto de Sierra Maestra*<sup>24</sup>, cuja principal base era a não intervenção de outra nação nos assuntos de Cuba, referência clara aos Estados Unidos e também uma das principais bases do pensamento martiano.

Em reunião com líderes revolucionários burgueses, realizada em Washington, redigiu-se então outro documento, chamado *Acordo de Miami*, cujas propostas aparentemente se conciliavam com o Manifesto de Sierra Maestra, porém as alterava em benefício dos Estados Unidos. Fidel publicou outro manifesto repudiando o Acordo. Depois de várias batalhas, a guerrilha via suas forças opositoras ruírem e a burguesia teria que se decidir entre Fidel ou Batista. Até mesmo a Igreja pedia a renúncia de Batista para que a paz se restabelecesse. Fidel organizou a cartada final contra Batista, dividindo suas tropas em três grupos, que partiram para a batalha final. Fulgêncio Batista se refugiou nos Estados Unidos e as tropas guerrilheiras de Fidel saíram vencedoras (BLANCO; DÓRIA, 1983).

Mesmo com a vitória, Fidel sabia que teria outra batalha pela frente e que seria a mesma batalha em que José Martí lutou durante toda sua vida: a luta contra os vizinhos imperialistas. Assim, os ideais de José Julián Martí Y Perez se fizeram presentes mesmo depois de sua morte em Cuba. Foi evocado como o pai da Revolução Cubana de 1956, que culminou anos depois com a proclamação de uma Cuba socialista, com Fidel Castro como líder do governo. Para Roberto Fernández Retamar, a adesão de Fidel ao marxismo-leninismo não significou uma ruptura com os ideais martianos, mas um novo período de descolonização, cuja responsabilidade pode-se atribuir à Guerra-fria. Afirmar Retamar:

---

<sup>23</sup> Sierra Maestra constitui uma região serrana de Cuba. Local estratégico onde os revolucionários liderados por Fidel Castro, Raul Castro e Ernesto Che Guevara acampavam e planejavam as ações revolucionárias contra o regime ditatorial do então presidente Fulgêncio Batista.

<sup>24</sup> Manifesto de Sierra Maestra, documento datado de 12 de junho de 1957. As principais reivindicações do manifesto eram: formação de uma grande frente “cívico-revolucionária”, com a participação de todos os partidos de oposição, de todas as instituições cívicas e de todas as forças revolucionárias; a designação de “uma figura chamada a presidir o governo provisório”; não aceitar e nem invocar a mediação de outra nação nos assuntos internos de Cuba; não admitir nenhum tipo de junta militar a título de governo provisório; afastar totalmente o exercício da política; realizar eleições um ano após a liquidação da ditadura de Batista (BLANCO; DÓRIA, 1983).

O fidelismo é a postura martiana do período da absoluta descolonização, da passagem da libertação política para a libertação econômica e cultural, da rejeição definitiva do imperialismo e do triunfo do socialismo num país “subdesenvolvido” (RETAMAR, 198, p.61).

O processo revolucionário protagonizado por Fidel Castro, mesmo buscando legitimar-se nos ideais martianos, desencadeou, no processo histórico cubano, uma nova temporalidade, principalmente pelo fato de que Fidel Castro declarou, em 1961, sua adesão ao marxismo (RETAMAR, 1998). O pensamento de Martí foi incorporado a uma nova consciência em Cuba através de Fidel Castro, pois, para além da busca pela independência política, este fundamentou no socialismo a luta pela libertação do imperialismo estadunidense. O pensamento de Martí já apontava para os perigos que o imperialismo estadunidense representava para Cuba. E a dominação estadunidense de fato se instalou na ilha após sua emancipação em relação à Espanha, se estendendo ao longo da primeira metade do século XX.

Fidel Castro irá ressignificar os ideais martianos, o precursor da libertação de Cuba, colocando a liberdade como um contraponto à relação com os Estados Unidos, até então baseada na dominação imperialista, como havia sido no passado alertado por Martí. O fato de Fidel ter adotado o regime socialista de governo fez com que o pensamento martiano fosse associado à ideologia socialista. Apesar de ser simpatizante da luta dos trabalhadores e denunciar em seus escritos o modelo democrático e expansionista estadunidense, Martí nunca se declarou opositor ao capitalismo ou defensor do marxismo. Para Martí, o direito à propriedade privada deveria ser resguardado. Acreditava que a ‘luta de classes’ poderia impedir a harmonia da sociedade com que sonhava o futuro (VILLAÇA, 2008).

Entretanto, nas concepções educacionais martianas, destaca-se a concepção de que o ensino deveria ser aplicado sem distinção de classe social. Mesmo quando defendia seu ideal de sujeito identitário, apesar de definir alguns elementos que integrariam o novo homem hispano-americano, não fez distinção de ‘raça’. Para ele, todos aqueles que se mostrassem dispostos a lutar unidos representariam o sujeito de seu pensamento identitário. Seu ideal era embasado, acima de tudo, na justiça e harmonia sociais. Tais concepções favoreceram a leitura de seus ideais associando-os ao pensamento marxista.

O fato de Fidel Castros ter se filiado ao socialismo em 1961 foi, mais do que uma ideologia castrista, uma necessidade frente à ameaça de ver novamente Cuba dominada pelo imperialismo estadunidense, já que o mundo vivenciava a chamada Guerra Fria na qual os Estados Unidos lutavam bravamente para expandir seu poder capitalista pelo mundo. E tal

não pode considerada uma imitação servil do socialismo russo. Segundo Retamar, em *Caliban e outros ensaios* (1988), há especificidades:

A linha anticolonialista, nacional-revolucionária (representada em nosso caso por Martí), com o socialismo baseado em nossa realidade, que não seria apenas “decalque e cópia”, mas a “criação heroica” exigida e adiantada por Mariátegui; e expressava um processo revolucionário ininterrupto, que levaria da etapa democrático-burguesa à etapa socialista (RETAMAR, 1988, p.113).

Dessa forma, se evidenciam os ideais martianos quanto a não imitação de fórmulas alheias, sejam elas políticas ou culturais, colocadas em prática em Cuba através de Fidel Castro. O diagnóstico martiano sobre a América espanhola no que diz respeito a imitação cultural também está presente na obra do crítico literário pós-colonial V. S. Naipaul *Os mímicos*, publicada no Brasil em 2003. O autor, demonstrando um profundo ressentimento com o colonialismo, aborda o problema da imitação como característica principal do colonizado. Nesse processo de imitação, o indivíduo representa diversos papéis em sua vida até perder sua essência e não consegue também um espaço junto àqueles que propagaram tal ideologia, o colonizador. Assim, diz Naipaul:

Nós, em nossa ilha, manuseando livros publicados no mundo exterior e usando seus produtos, tínhamos sido abandonados e esquecidos. Fazíamos da conta que existimos de verdade, que aprendíamos que nos preparávamos para a vida, nós, os mímicos do Novo Mundo, de um caminho desconhecido deste mundo, com todos os sinais da corrupção que tão depressa se instaurava no novo (NAIPAUL, 2003, p.184).

A citação acima, retirada da obra de Naipaul, representa o diagnóstico que José Martí fez acerca da América espanhola quanto à importação excessiva de ideias alheias à realidade local, como o uso de livros importados que carregavam consigo a cultura do colonizador. Ainda viviam como se estivessem colonizados e, nesse sentido, estavam de fato colonizados mentalmente, pois viviam a experiência do deslocamento cultural, já que assimilavam os hábitos culturais de outros povos. O deslocamento físico ou cultural era uma das principais marcas que o colonizado carregava durante e após o processo de conquista. E esse deslocamento era decisivo, principalmente no que toca ao papel desempenhado pelos escritores durante o processo de independência e no pós-independência das nações que foram colonizadas, como atribuímos acima, dialogando com Carvalho (2003): o escritor, na condição de exilado, busca com mais intensidade por uma pátria ausente.

Assim, o exílio como uma forma de deslocamento, pode-se dizer, é uma característica fundamental para a formulação de teorias identitárias. Por isso, pretendemos estabelecer um

diálogo entre a contribuição intelectual de José Martí para a formação cultural e identitária da América espanhola e as reivindicações culturais e identitárias produzidas na corrente cultural denominada estudos pós-coloniais, com o objetivo de identificar, na obra martiana, ecos com os quais podemos considerá-lo um precursor dessas ideologias ainda no século XIX. Há de se ressaltar que, assim como José Martí, os intelectuais pós-coloniais também compartilham dessa experiência de deslocamento de um lócus de enunciação.

## CAPÍTULO II

### JOSÉ MARTÍ: O PÓS-COLONIALISMO, A LITERATURA E O DESLOCAMENTO

O capítulo a seguir apresenta os pressupostos teóricos e literários do pós-colonialismo como elemento de análise da obra martiana, com a finalidade de evidenciar ecos ou cotejamentos de seu pensamento no discurso pós-colonial. Para tanto, apresentaremos a teoria pós-colonial. Após, abordaremos a literatura na forma como esta funcionou como objeto de resistência cultural e como Martí a considerava de suma importância para a construção da nação. Por fim, será analisada a questão marca registrada do colonizado: a experiência do deslocamento físico ou cultural.

#### 2.1. A Teoria Pós-Colonial

Em fins dos anos de 1970, surgem os estudos pós-coloniais, cuja principal preocupação será a análise dos efeitos culturais que as nações colonizadas herdaram do colonialismo, principalmente através da literatura produzida antes, durante e após o processo de ocupação colonial.

O conhecimento histórico é construído através de ações e experiências do presente dialogando com as experiências e ações do passado, fazendo com que o que nos chega do passado seja resultado de inquietações e demandas de nosso próprio tempo (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007). Dessa forma, ao investigarmos o pensamento martiano, estaremos trazendo à luz do presente o debate acerca da identidade e inserindo o seu pensamento em uma nova temporalidade a partir da recepção pós-colonial. Na atualidade, somos deslocados o tempo todo do nosso lócus de enunciação e isso faz com que tenhamos que construir continuamente identidades múltiplas. Quais seriam as inquietações do presente que percebemos nos escritores pós-coloniais e que Martí antecipou em sua obra? Antes, porém, de buscarmos essa resposta na obra martiana, faz-se necessário indagar o que são os estudos pós-coloniais e quais as principais reivindicações de seus representantes.

Os Estudos Culturais constituem a matriz teórica da qual os estudos pós-coloniais surgiram. Historicamente, os Estudos Culturais constituem uma área de conhecimento que surgiu na Inglaterra entre as décadas de 1960 e 1970, quando diversas disciplinas



interagiram, abordando os diferentes aspectos culturais da sociedade que constituem a identidade do sujeito contemporâneo. O marco institucional de criação desses estudos se deu em 1964, quando Richard Hoggart fundou o *Centre for Contemporary Cultural Studies*. Antes da institucionalização desse novo campo, houve a produção de textos fundamentais que lhe serviram de base: *The uses of literacy* (1957), de Richard Hoggart, e *Culture and society* (1958), de Raymond Williams. Richard Hoggart e Raymond Williams são considerados os fundadores dos Estudos Culturais britânicos.

A principal preocupação desses estudos é a influência da cultura popular sobreposta à tradicional cultura de elite através de práticas cotidianas, ou seja, atribui-se um novo sentido à palavra cultura, que deixa de ser vista somente como apropriação das elites. A cultura passa a ser vista como parcialmente autônoma em relação à esfera econômica e política da sociedade, pois não é determinada por essas estruturas, mas exerce influência sobre elas ao mesmo tempo em que também é receptora de suas influências uma vez que não existe dissociada do meio social (ESCOSTEGUY, 2006). Atualmente, o eixo que norteia os Estudos Culturais é a incorporação de discussões sobre a pós-modernidade, a globalização, a migração, o papel do Estado, como aspectos que influenciam nos processos de construção de identidade.

A atuação de Stuart Hall ao assumir a direção do Centro entre 1969 e 1979 proporcionou maior visibilidade a esse novo campo de saber. A cultura passou a ser o objeto de análise dos Estudos Culturais em detrimento das análises de cunho marxista, que se restringiam ao aspecto econômico das sociedades. Passou a ser considerada um local do qual emergem diferenças e lutas sociais. Pode-se dizer que os estudos pós-coloniais emergiram sob a influência dos Estudos Culturais, mas emancipando-se deste em função do seu objeto de investigação, o mundo colonial, vislumbrado principalmente através da literatura. Grande parte da produção intelectual efetivada no seio da corrente pós-colonial é devedora do grupo *Studies Subaltern*, que concentram boa parte da sua produção reflexiva a partir da Índia, refletindo sobre a luta e a emancipação dos povos que viviam sob a tutela colonial na Índia, África e Caribe.

O grupo intitulado *Studies Subaltern* surgiu na década de 1970 e seu mentor foi o historiador Ranajit Guha. É assim denominado porque produz suas reflexões a partir do marginalizado, do subalterno. O projeto desse grupo é o de repensar principalmente a historiografia indiana, mas também a história do sul da Ásia, a partir da desconstrução da visão elitista produzida pelo colonizador acerca da história das nações que foram submetidas ao colonialismo. A partir da década de 1980, o grupo ganhou maior visibilidade devido a

publicações feitas nos Estados Unidos por intelectuais, como Gayatri Chakravorty Spivak, Partha Chatterjee e Dipesh Chakrabarty. A intelectual Spivak publicou, em 1985, nos Estados Unidos, o artigo intitulado “Pode o subalterno falar”? Essa publicação se tornou uma das principais referências para a compreensão e a difusão das novas abordagens denominadas Estudos Pós-coloniais.

Assim, ao lado do livro inaugural de Said, *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, publicado originalmente no ano de 1978, ocorreram também as cooperações reflexivas dos indianos que pertencem ao grupo *Studies Subaltern* e também a contribuição singular do teórico Homí. K. Bhabha. No Caribe, os representantes do pós-colonialismo são: Frantz Fanon, Aime Césaire, Edouard Glissant, Fernando Ortiz e Roberto Fernández Retamar. No Brasil, esses estudos foram e são desenvolvidos por diversas instituições de ensino superior, como as universidades federais de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Santa Catarina, São Paulo, entre outras.

Ressaltamos aqui que, quando nos referimos ao pós-colonialismo na América Latina, temos que considerar suas particularidades em relação ao pós-colonialismo que é teorizado por intelectuais do sul da Ásia e também por alguns intelectuais caribenhos, como Frantz Fanon e Aime Césaire. Dentre essas particularidades, é motivo de discussão a própria denominação desses estudos. Os autores oriundos do sul da Ásia e os caribenhos Frantz Fanon e Aime Césaire se dizem pertencentes à corrente Pós-colonial. Já os outros representantes do Pós-colonialismo na América Latina preferem não utilizar tal denominação, que tentaremos esclarecer nos parágrafos que se seguem. Dentre os seus principais representantes estão: Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Edouard Glissant, Fernando Ortiz, Roberto Fernández Retamar, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, entre outros.

Utilizaremos como referência o texto intitulado “O Giro Decolonial e a América Latina”, apresentado pela cientista política Luciana Ballestrin em trabalho apresentado na 36ª Encontro Anual da Anpocs (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) no ano de 2013.

Segundo Luciana Ballestrin, o Pós-colonialismo na América Latina surgiu a partir da década de 1990, nos Estados Unidos, através do grupo intitulado Modernidade/ Colonialidade (C/M). Inspirados principalmente pelo *Studies Subaltern* do sul da Ásia, esse grupo de intelectuais latino-americanos fundou o Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos. A publicação do Manifesto Inaugural do Grupo em 1995 inseriu a América Latina no debate pós-colonial. A partir de então, a equipe foi sendo estruturada e o termo “Decolonial” foi

cunhado pelo filósofo caribenho Nelson Maldonado Torres em 2005. Assim a decolonialidade aparece como o terceiro termo da Modernidade/Colonialidade. Ainda segundo Luciana Ballestrin, uma das publicações mais importantes para o Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos é a coleção de artigos organizada por Edgardo Lander e publicada em 2000, intitulada “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas”.

Nos artigos, percebemos de forma clara o empenho dos autores, principalmente Walter D. Mignolo e Aníbal Quijano, em demonstrar suas especificidades e críticas em relação aos autores do pós-colonialismo indiano, por considerar que as teorias destes autores não representam a realidade colonial latino-americana. Nas linhas que se seguem, além oferecer um enfoque maior à matriz pós-colonial indiana, pretendemos demonstrar também como os autores latino-americanos se posicionam frente ao discurso do pós-colonialismo indiano. Assim, depois de construirmos um breve panorama das diversas vertentes da teoria pós-colonial, ressaltamos que, na presente dissertação, cujo objetivo é evidenciar ecos da obra martiana no discurso pós-colonial, utilizaremos a matriz pós-colonial indiana e também a latino-americana, embora a maior ênfase seja dada à matriz indiana, que antecede à latino-americana e com o que essa tem muito a ver.

Os estudos pós-coloniais de origem indiana abordam, sobretudo, questões de classe, gênero e raça, mas rejeitam as polaridades que explicam a realidade do Outro a partir de categorias binárias, como podemos observar na obra de Edward Said, intitulada *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, publicada originalmente em 1978. Essa obra de Said é considerada o marco institucional dos estudos pós-coloniais, cuja proposta é a desconstrução da visão ocidentalista e eurocêntrica sobre o oriente colonizado, caracterizado como sinônimo de não civilizado, aquele que está fora do centro do saber representado pela Europa. O não civilizado era o principal adjetivo historicamente atribuído ao colonizado.

José Martí, como já vimos, tentou desvelar essa construção extremamente equivocada em relação ao elemento autóctone da América espanhola principalmente quando teve contato direto com o autóctone do México, Guatemala e Venezuela, percebendo que esse nativo tinha um grande potencial de desenvolvimento interrompido pelo processo de colonização. Em um de seus escritos intitulado “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas” (1884), Martí diz: “Robaran los conquistadores una página al Universo”! (MARTÍ, OC, v.8, p.335). Seria como diz Said (2003), o colonizado tipificado e categorizado pelo discurso europeu.

Segundo Homí K. Bhabha (1998), as perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial do terceiro mundo, que se traduzem em discursos em que as minorias que

compõem as divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul buscam a desconstrução daqueles discursos ideológicos da modernidade que hegemonizam as histórias de diferentes nações, raças, comunidades e povos. Em outros termos, buscam a desconstrução dos binarismos e a construção de novos valores em que a história dos povos colonizados possa ser reescrita e também ressignificada continuamente:

Reconstituir o discurso da diferença cultural exige não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais; uma substituição dentro da mesma moldura temporal de representação nunca é adequada. Isto demanda uma revisão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do signo no qual possam inscrever identidades culturais (BHABHA, 1998, p.240).

A citação acima pode responder à crítica do historiador turco Arif Dirlik que, em artigo intitulado “A aura Pós-colonial: a crítica terceiro-mundista na era do capitalismo global” (1997), dialogando com autores como o árabe Ella Shohat e com a autora Ann McClintock, diz que o pós-colonialismo, ao buscar desconstruir o essencialismo e o universalismo do primeiro mundo, imita a universalidade do colonialismo quando utiliza o termo “pós-colonialismo” em detrimento de outro termo como “terceiro mundo”. Argumenta Dirlik que, antes do surgimento dessa denominação “pós-colonialismo”, já se questionava a dominação cultural e política eurocêntrica e que, nos últimos tempos, os autores pós-coloniais criaram essa denominação Estudos Pós-Coloniais por considerarem a expressão Terceiro Mundo um tanto vaga.

Na visão de Dirlik, tal postura seria a do pós-colonialismo imitando tendências homogeneizadoras do pensamento colonialista, correndo o risco de reproduzir o discurso colonial. Essa também é uma preocupação de grande parte dos teóricos pós-coloniais, como o próprio Bhabha, que argumenta que o objetivo não é substituir um modelo de dominação por outro, mas buscar novas formas de liberdade para criar as possibilidades de construção de novos valores a fim de repensar a história dos povos colonizados em diálogo com as suas raízes identitárias, para que eles tenham ciência de que possuem um passado a partir do qual podem se abrir ao mundo e construir o presente de forma contínua.

Essa também era uma perspectiva martiana que, no contexto hispano-americano, acreditava que, para que a “*Nuestra América*” lançasse perspectivas futuras, seria necessário que o homem tivesse conhecimento de sua realidade passada e de suas verdadeiras raízes identitárias (MARTÍ, OC, V. 8, p: 347). Para Martí, a América espanhola deveria se abrir para o mundo, porém com consciência de seu passado e de suas verdadeiras origens.

Gayatri Spivak, em artigo intitulado “Pode o subalterno falar?” (2010), publicado originalmente em 1985, argumenta sobre o papel do intelectual pós-colonial e os perigos de se repetirem, por meio do discurso intelectual, as mesmas formas de opressão a que anteriormente o subalterno colonizado foi submetido por não ter o direito de fala, ou melhor, por não ter sua fala ouvida. A autora faz uma autocrítica ao próprio grupo *subalternity studies* do qual faz parte, conclamando os intelectuais, principalmente *as* intelectuais, já que a autora questiona principalmente o problema da opressão do subalterno feminino, a refletir sobre a questão: se realmente o subalterno pode falar ou se sua fala está sendo mediada por outras pessoas. Parte da perspectiva de que o intelectual não deve tentar falar pelo subalterno, mas abrir caminhos para que estes tenha voz e sejam ouvidos.

Assim, os autores pós-coloniais não estão preocupados com o questionamento da dominação colonial que intelectuais pertencentes ao terceiro mundo já faziam há muito tempo, como disse Dirlik, mas estão preocupados em promover a crítica cultural da descolonização da mente. Utilizam a denominação Estudos Pós-coloniais a fim de demarcar essa bandeira de luta, que não se restringe somente ao estudo crítico literário das nações no pós-independência, mas estende-se aos paradoxos de gênero ainda arraigados nas sociedades pós-coloniais, partindo do pressuposto de conhecer o passado para compreender o presente e lançar perspectivas futuras. Utilizam-se de releituras e reescritas de obras produzidas ainda durante o processo de ocupação colonial, para embasar suas críticas e desvelar a ideologia colonial que ainda é latente nas nações pós-emancipação política. Assim, estão principalmente conscientes dos perigos de repetirem, através de seus discursos, as opressões a que os subalternos foram submetidos pelo colonizador.

Outro questionamento aos estudos pós-coloniais de matriz indiana e suas implicações surge pela voz do argentino Walter D. Mignolo, cujo artigo “La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales” (1996) aponta ser a grande problemática desses estudos o lugar distintivo de fala, o espaço geocultural, pois os discursos teóricos pós-coloniais são sempre vinculados a indivíduos provindos de sociedades com fortes heranças coloniais e, assim, sua tendência é ainda a de ocupar o lugar geocultural imperial. Para Mignolo, há o perigo de restringir o discurso pós-colonial somente a um grupo de indivíduos determinados - os que não entram nesta classificação não poderiam falar sobre o assunto.

Apesar de pertencerem a regiões colonizadas, a grande maioria dos estudiosos pós-coloniais se educou em suas metrópoles. Fizeram dessa experiência algo positivo, pois conheceram e viveram a cultura do colonizador, embora tivessem tido discernimento para retrucá-la e mostrar a fragilidade do seu discurso. Nesse sentido, os autores estariam se

utilizando da mesma estratégia do colonizador, evidenciada na obra de Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, que é conhecer para depois dominar, pois não há possibilidade de dominação sem conhecimento: “Governar e conhecer, depois comparar o Oriente com o Ocidente” (SAID, 2003, p.121).

Em relação a José Martí, como já assinalamos, este pôde consolidar seus ideais independentistas à medida que foi conhecendo a metrópole espanhola e quando viveu nos Estados Unidos. E nessa classificação de autores de sociedades colonizadas, mas que adotaram, em grande parte, suas respectivas metrópoles como local de fala, se insere o próprio Mignolo, que é um intelectual oriundo de uma sociedade colonizada, a Argentina, mas que mantém, atualmente, o seu local de fala nos Estados Unidos, considerado um grande centro imperial que exerceu profunda influência na formação cultural e política da Argentina por meio de seus governantes. Basta lembrarmos de Domingo Faustino Sarmiento. Assim, autores educados em suas respectivas metrópoles e em contato direto com a cultura metropolitana utilizam essa experiência justamente para contestar o aparato ideológico cultural impregnado na vida cultural e social dos colonizados. É justamente na metrópole, onde estão física e culturalmente deslocados, que fica mais evidente que são distintos do europeu. Confrontados com o diferente, sua identidade se constrói mediante essa diferença.

Entretanto, com o argumento de que os estudiosos pós-coloniais cujo lócus de enunciação é quase sempre um grande centro imperial se aproveitam desse privilégio para conhecer e retrucar suas estratégias de dominação, não estamos fechando os olhos para o que Mignolo diz sobre o desprivilégio daqueles estudiosos que não estão no lugar geocultural imperial em detrimento daqueles que estão. É inegável que tal privilégio existe. Porém, o que temos percebido é que esse privilégio é importante, pois permite maior visibilidade das críticas construídas pelos teóricos pós-coloniais, ou seja, é positivo para o desvelamento das estratégias de dominação imperial. O exemplo evidente deste desvelamento é a própria obra martiana.

A grande maioria dos escritos de José Martí foi publicada durante a fase em que ele esteve exilado na Espanha e principalmente nos Estados Unidos. E Martí tinha consciência desse privilégio. Quando conheceu pela primeira vez os Estados Unidos, especialmente Nova York dos anos de 1880, se sentiu deslumbrado pelo país. Todavia, à medida que o conheceu melhor e percebeu a fragilidade de seu discurso, as suas mazelas sociais, Martí se tornou um grande combatente principalmente contra as suas ideologias imperialistas. Assim diz Martí em carta escrita do Acampamento de Dos Rios, em 1895, ao amigo Manuel Mercado: “Vivi no monstro e lhe conheço as entranhas” (MARTÍ, 1983, p. 252).

## 2.2. A Literatura Pós-Colonial e o pensamento Martiano

O principal objeto de investigação dos estudos pós-coloniais é a literatura, elaborada durante e após a ocupação colonial. Nela, o que preocupa é verificar como a sociedade é representada. As obras literárias utilizadas pelos estudiosos são produzidas por autores que viviam ou vivem nas regiões da Índia, Ásia, África, Caribe e América Latina. Suas experiências são valorizadas seja na condição de defensores das metrópoles e suas representações ou mesmo na condição de críticos à dominação e de suas expressões culturais. Analisam os efeitos políticos, sociais e principalmente os efeitos identitários que as regiões colonizadas sofreram durante o processo de colonização e de descolonização.

Na literatura, problematizam, ainda que embasados em representações ficcionais, os aspectos culturais herdados da cultura colonizadora para, a partir dessa percepção, vislumbrar a construção de novos valores para se pensar a identidade do colonizado, minimizando as influências das nações imperialistas. Nessa perspectiva, José Martí, em “El poeta Walt Whitman” (1887), considera a literatura como a forma de expressão que pode contar a história dos povos com mais veracidade do que qualquer crônica: “Cada estado social trae su expresión a la literatura, de tal modo, que por las diversas fases de ella pudiera contarse la historia de los pueblos, con más verdad que por sus cronicones y sus décadas” (MARTÍ, OC, V.13, p.134/135). Assim, a literatura, segundo a visão martiana, é expressão que pode narrar a história da nação em seus diferentes aspectos. Funciona como uma das expressões mais verdadeiras da nação, associada aos aspectos culturais e sociais de determinada sociedade.

Do que se segue que o local de fala do literato é o elemento formador da construção identitária que podemos perceber em suas produções. E, se é uma forma de expressão da sociedade, a escrita literária acompanha o desenvolvimento cultural, social e político dessa sociedade. Nas sociedades colonizadas, a literatura, pois, constrói nações independentes. Há de se ressaltar que, no desenvolvimento histórico das nações colonizadas, as escritas literárias muitas vezes estavam a serviço do colonizador: se ela pode evidenciar aspectos culturais, políticos, econômicos e sociais da sociedade da qual faz parte, se essa sociedade é dominada por outra ideologia cultural e social, os escritores também são contaminados por essa ideologia dominante, que só é rompida à medida que eles se conscientizam da necessidade de criar ao invés de imitar o modelo ideológico que o colonizador impôs.

Antonio Cândido (1999), no Brasil, diz que a literatura brasileira não nasceu na colônia brasileira, mas já veio pronta da metrópole portuguesa. Não só a literatura brasileira, mas todas as literaturas do novo mundo nasceram como resultado da imposição

metropolitana, principalmente da necessidade de fixar e impor a ideologia colonial aos nativos. Assim, diz Antonio Cândido:

Com efeito, além da sua função própria de criar formas expressivas, a literatura serviu para celebrar e inculcar os valores cristãos e a concepção metropolitana de vida social, consolidando não apenas a presença de Deus e do Rei, mas o monopólio da língua. Com isso, desqualificou e proscreveram possíveis fermentos locais de divergência, como os idiomas, crenças e costumes dos povos indígenas, e depois os dos escravos africanos. Em suma, desqualificou a possibilidade de expressão e visão de mundo dos povos subjugados (CÂNDIDO, 1999, p.13)

No entanto, ainda para ele, se essa mesma literatura possibilitou a formação de uma literatura nacional em fase posterior, tardia, tal imposição literária ao tempo da colônia se estendeu a todas as esferas sociais. À medida que os nativos assimilaram novos valores culturais foi-se construindo também o esquecimento dos valores culturais praticados outrora, ou seja, tal imposição eliminou qualquer possibilidade de criação que os nativos possuíam até então. Essa capacidade criativa dos nativos só foi utilizada à medida que estes foram adquirindo consciência da não imitação pura e servil dos valores culturais do colonizador. E assim, como também diz Martí em várias passagens de sua obra, o homem passou a criar ao invés de imitar.

Segundo Thomas Bonnici, em *O Pós-colonialismo e a Literatura: estratégias de leituras* (2000), o desenvolvimento de uma literatura pós-colonial se dá gradualmente, podendo ser dividida em três fases. A primeira seria representada pelas obras literárias produzidas por viajantes a serviço do colonizador: “Tais textos e reportagens, com detalhes sobre costumes, fauna, flora e língua, dão ênfase à metrópole em detrimento da colônia; privilegiam o centro em detrimento da periferia”(BONNICI, 2000, p.13). É nesta primeira fase que Said, em seu *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*, mostra como a literatura de viagem foi feita no sentido de mostrar ao europeu uma visão do Oriente extremamente tipificada e categorizada, considerado culturalmente inferior e, pois, objeto de domínio do europeu.

Através dessa literatura de viagem se construíram as utopias imaginárias, consideradas até os dias atuais, de que o Oriente seria um local exótico e perigoso. Assim, tais literaturas já evidenciam os vestígios do que hoje conhecemos como Etnocentrismo. Claude Lévi-Strauss, em “Raça e História” (1998), já havia apontado que esse etnocentrismo é antigo. Porém, segundo ele, é uma atitude muito presente nos dias atuais, pois é legitimada por fundamentos psicológicos muito sólidos, que, hora ou outra, tendem a aparecer quando as pessoas são postas em situações inesperadas ou que não condizem com a realidade à qual estão acostumadas. Diz Lévi-Strauss:



(...) consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. "Costumes de selvagem", "isso não é nosso", "não deveríamos permitir isso", etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas (LÉVI-STRAUSS, 1998, p.3).

Outra perspectiva aparece com Aníbal Quijano. Em seu texto intitulado “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” (2005), Quijano argumenta que a ideia de raça em seu sentido moderno se consolida principalmente após a conquista da América e que, junto com ela, teria havido também a formação de novas relações sociais que contribuíram para a dominação colonial, já que a raça era o critério determinante para a configuração dos papéis sociais. Assim diz Quijano:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO, 2005, p.107).

Assim, a literatura que se insere nessa primeira fase, tal qual Bonnici a divide, foi uma literatura de informação, que gerou, em relação ao não-europeu, o Outro, um conhecimento de reações extremamente grotescas e inferiorizadas. O homem hispano-americano foi construído segundo a ideologia colonial etnocêntrica, para a qual a literatura desempenhou papel fundamental de corroboração: se a ele era negado o direito ao exercício da razão, logo não lhe era dado o direito de se autorrepresentar. Diz Martí em “Nuestra América”:

O continente desconjuntado durante três séculos por um mando que negava o direito do homem ao exercício da sua razão, entrou, desatendendo ou não escutando os ignorantes que o tinham ajudado a se redimir, em um governo que tinha por base a razão; a razão de todas as coisas de todos, e não a razão universitária de uns sobre a razão campestre de outros (MARTÍ, 2011, p.23/24).

Nessa afirmativa, Martí referencia o fato de que, durante todo o período colonial, o homem hispano-americano foi tolhido do seu direito a autorrepresentação e que, mesmo após a independência, aqueles a quem foi dado o poder de governar não valorizaram a contribuição dos elementos naturais da América hispânica, por acreditarem na sua ignorância. Sendo assim, continuaram seguindo a razão universitária (ideologias europeias e estadunidenses) que não dialogavam com a razão dos elementos naturais. E esse é o cenário que marcará também a segunda fase da literatura pós-colonial.

A segunda fase estaria representada pelas obras produzidas por nativos educados na metrópole, mas sem uma consciência autônoma, pois escreviam de acordo com o cânone literário da cultura colonizadora. Nessas leituras, as diversas formas de alteridade racial, cultural e histórica foram marginalizadas, vez que se ocupavam da marginalização da diferença, constituindo-se em um modo de representação da alteridade. Os nativos que representam essa segunda fase são aqueles que foram convencidos pelo discurso colonial de que a cultura imperialista seria melhor e superior à cultura da colônia e, portanto, para que seus escritos alcançassem popularidade e respeito, deveriam exaltar o poderio da cultura metropolitana, ou seja, imitar a escrita colonial para evidenciar que a sociedade colonizada deveria imitar o modelo cultural da metrópole. Os textos eram supervisionados pelos critérios canônicos da metrópole, evidenciando uma colonização física, mas também mental.

Martí, “En los Estados Unidos” (1888), diz: “Reproduzir não é criar; e criar é o dever do homem” (OC, V.11, p: 361). Quando viaja pela América, percebe que se imitava excessivamente não por falta de capacidade, mas por excesso de acomodação, acostumados que estavam certos escritores em reproduzir cultural e socialmente modelos europeus e estadunidenses. Em “*Nuestra América*” (1892), ressalta a ideia de que a América espanhola se tornou independente da metrópole europeia, porém as novas repúblicas continuaram vivendo como colônias, já que seus governantes, pela importação de ideias, acreditavam no desenvolvimento através da adoção de um modelo político-cultural europeu ou estadunidense. Martí acreditava que um povo novo necessitava de uma literatura nova, que funcionaria como termômetro identitário, para ele a principal forma de expressão do homem. A independência política deveria ser aliada também a um novo estilo literário que realmente representasse as especificidades culturais e sociais das ex-colônias.

Segundo Bhabha (1998), a imitação é a principal marca do colonizado e a busca pela inserção na cultura do colonizador faz com que o colonizado se torne um imitador, produzindo e reproduzindo imagens de si mesmo, baseando-se nos valores culturais e sociais da cultura dominante. A esse processo de imitação, Bhabha afirma:

A mímica surge como objeto de representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é assim o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao vislumbrar o poder (BHABHA, 1998, p. 130).

A mímica é utilizada pelo colonizador como mecanismo de se garantir no poder. Para que isso ocorra, o meio mais eficaz é impor-se culturalmente ao Outro, provando sua

“superioridade” cultural e racial. Tal imposição é efetivada de diversas formas, mas dois casos específicos de doutrinações comprovam isso: a tradução da Bíblia para o idioma dos colonizados e o ensino da língua do colonizador nas escolas coloniais. Assim, a mímica representa o desejo do colonizador sobre o Outro. Permite que haja imagens de si mesmo, mas uma imagem imperfeita, pois o próprio colonizador recusa essa diferença como sendo parte dele, ou seja, o Outro nunca será de fato como o colonizador. A mímica representa a ambiguidade da existência do Outro mediante o colonizador.

Se Bhabha aponta que a Bíblia e o ensino da língua do colonizador nas colônias seriam elementos de doutrinação dos nativos, em Martí, no contexto da América espanhola, a grande preocupação era com o livro importado, carregado de histórias que não estavam em sinergia com o tempo histórico e cultural da “*Nuestra América*”: “A história da América, dos incas até aqui, tem que ser ensinada em detalhes, embora não se ensine a dos arcontes da Grécia. Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa” (MARTÍ, 2011, p.20/21). E já que o livro importado é o símbolo cultural do colonizador, não deveria ser usado nas colônias. Isso porque, mesmo imitando os padrões culturais e sociais do europeu, os nativos eram considerados inferiores e incivilizados, sempre relativizados pela ideologia do dominador.

Na perspectiva com que Bhabha analisa a imitação cultural dos nativos em relação ao colonizador, podemos assinalar que, mesmo os nativos educados pela metrópole, escrevendo de acordo com o cânone literário do europeu, ou seja, sendo imitadores de uma cultura que se autoproclamou como superior, não eram aceitos como iguais ao europeu. Essa imitação desvela a ambiguidade do discurso colonial, que leva o nativo a imitar a cultura metropolitana na expectativa de um dia ser aceito como um igual, mas, ao fim, a sua marca de colonizado ou o seu estereótipo revela que ele nunca será igual àquele, ainda que seja culturalmente como um deles. Será sempre e antes de tudo um nativo. Ou seja,

Um homem oriental era primeiro um oriental, e só em segundo lugar um homem. Essa tipificação radical era naturalmente reforçada pelas ciências (ou discursos, como prefiro chamá-los) que adotavam uma direção para baixo e para trás rumo à categoria das espécies, que também devia ser uma explicação ontogênica para cada membro das espécies (SAID, 2003, p. 312).

Assim, através da visão de Said, Bhabha e Martí, percebemos que o colonizado não ocupa o lugar de sujeito histórico mesmo quanto imita culturalmente o colonizador. Como foi dito, a mímica representa uma imagem imperfeita: o nativo é em primeiro lugar tipificado como um diferente do europeu. Essa imitação promovida pelo discurso colonial funciona como uma estratégia de legitimação do poder colonizador principalmente através da

colonização da mente na qual o nativo renega sua própria cultura em detrimento de uma busca desenfreada pela cultura do outro. Essa é a marca da segunda fase da literatura pós-colonial: ao invés de mostrar nas obras literárias as singularidades da cultura local, os escritores nativos preferiam exaltar a cultura dominadora, marginalizando suas raízes identitárias. Nesse sentido, essa literatura funciona não como uma expressão identitária nativa, mas como uma expressão que o poder colonial exerce sobre o colonizado.

Na terceira fase da literatura pós-colonial ocorre a tomada de consciência nacional de ruptura com os padrões estabelecidos pela metrópole. Principalmente superando o binarismo construtor de ideologias que excluem o Outro colonizado. Nessa ideologia excludente, tipicamente europeia, os termos bom, verdade, masculinidade e branco formam o centro privilegiado, em detrimento dos termos mau, falsidade, feminilidade e preto, que formam a periferia, os excluídos. Nessa terceira fase, podemos perceber a produção de obras que funcionam como uma estratégia de resistência dos nativos para se autoconstruírem culturalmente, uma vez que, após sua independência política, essas nações ainda devem lutar pela emancipação cultural. Emancipação cultural ou independência cultural e de espírito é o que Martí apontava como uma saída para os hispano-americanos: “O problema da independência não era a mudança de formas, mas a mudança de espírito” (MARTÍ, 2011, p.24).

Os autores que se enquadram nesta terceira fase estão preocupados em construir um novo estilo literário, minimizando ao máximo as influências culturais deixadas pelo colonialismo. Martí pode ser considerado e identificado com essa terceira fase da literatura pós-colonial devido ao alto grau de consciência que ele tinha da necessidade de o homem de “*Nuestra América*” passar a criar suas próprias formas culturais e sociais. Martí foi um intelectual autônomo, apesar de grande parte de sua educação ter sido feita em solo metropolitano. Seus escritos não se enquadram na segunda fase descrita, caracterizada principalmente pela imitação do cânone literário metropolitano.

Segundo Bonnici (2000), os autores pós-coloniais nas últimas três décadas do século passado têm produzido obras de tão boa qualidade que muitas vezes superam esteticamente aquelas produzidas pelo cânone literário europeu. Mas até essas obras atingirem o grau de importância que elas exercem hoje passaram por diversos embates e críticas, sendo o problema da linguagem o principal deles, pois o idioma carrega todos os traços culturais de uma nação. E, em grande parte das ex-colônias, o idioma que se praticava antes da colonização foi praticamente extinto com a introdução da língua metropolitana. Houve, inclusive, aquelas colônias que foram duplamente invadidas e tiveram a língua nativa quase

extinta mediante o processo de colonização, como as ilhas do Caribe.

De outro lado, há aquelas colônias consideradas invadidas, como Índia e África, onde as línguas nativas continuaram sendo utilizadas ainda que em menor índice, pois a língua metropolitana era utilizada como um elo entre colônia e metrópole. O problema do idioma enfrentado pelos literatos pós-coloniais é tenso, pois a intenção é justamente evidenciar em suas obras estratégias de descolonização da mente do colonizado, mostrando outros caminhos possíveis. E mesmo que eles utilizem a estratégia de escrever utilizando o idioma nativo, como no caso das colônias invadidas, onde não se perdeu por completo o idioma autóctone, como as colônias africanas e indiana, seus escritos não alcançam popularidade, sendo, posteriormente, traduzidos para o idioma metropolitano. Isso porque, como bem mostrou Pierre Bourdieu (1996), o campo literário é mais extenso, na medida em que envolve o autor e sua obra, mas também a edição e a distribuição, os pares e o público-leitor. E o controle linguístico que é exercido nas literaturas pós-coloniais é uma forma de o colonizador se manter como o único centro irradiador das ideias:

A língua metropolitana, o meio pelo qual a hierarquia perpetua a estrutura do poder e que estabelece univocamente os conceitos de “verdade”, “ordem” e “realidade”, constitui-se como língua padrão (*standart language* ou *langue normative*). Consequentemente marginaliza não somente as línguas nativas, mas também todas as variantes que porventura dela tenham surgido (BONNICI, 2000, p.265).

No entanto, diante dessa língua normativa estabelecida pela metrópole, segundo Bonnici, ainda há a possibilidade de que a literatura pós-colonial a rejeite, uma vez que considera a língua da colônia, mesmo que tenha sido trazida pelo colonizador, não idêntica à língua-padrão da metrópole, possuindo suas especificidades. Nesse sentido, esse idioma pode ser utilizado pelos autores de forma subversiva; com ele, podem construir suas críticas ao poder metropolitano e, ao mesmo tempo, ter um ambiente específico para se desenvolverem. Segundo Bonnici, a consciência da necessidade da descolonização da cultura perpassa dois processos: primeiro, a ab-rogação, que significa a rejeição e, principalmente, a conscientização de que a cultura metropolitana é alheia à realidade dos colonizados; segundo, a apropriação, que é a utilização de elementos da cultura colonial, porém em diálogo com a tradição.

Podemos afirmar que José Martí fazia uso destas duas estratégias apontadas por Bonnici. Apesar de ter passado boa parte de sua vida intelectual nos Estados Unidos, um grande centro imperial, tinha plena consciência das diferenças existentes entre este país e os países da América espanhola; principalmente tinha consciência da necessidade de

descolonização da mente. Esta consciência é o que Bonnici intitula como a ab-rogação. Já a estratégia da apropriação foi também utilizada por Martí, quando este produziu sua vasta obra utilizando a língua metropolitana: o espanhol e também o inglês. Entretanto, mesmo utilizando esses idiomas, usou frequentemente expressões da cultura indígena, evidenciando o fato de que, mesmo utilizando um idioma metropolitano, ainda assim mostrava a peculiaridade da história da América espanhola em seu passado indígena.

A apropriação, segundo Bonnici, é evidenciada através da rescrita e da releitura de textos canônicos europeus. Existe rescrita quando um autor se apropria de um texto metropolitano e o problematiza a fim de criar um novo texto. É uma forma de resposta ao texto canônico lido de acordo com a estética pós-colonial. Já a releitura é uma leitura com o objetivo de desconstruir a ideologia dominante percebida no texto original e mostrar, através da recepção pós-colonial, a fragilidade do discurso colonial (BONNICI, 2000).

A *Tempestade*, de Shakespeare, é considerada um dos textos mais reescritos pela estética literária do pós-colonialismo. É uma obra que, vista pelo crivo da estética pós-colonial, denuncia as várias estratégias adotadas pelo colonialismo europeu com o intuito de dominar não só o espaço geográfico das nações, mas também a mente dos habitantes desses locais colonizados. Através da análise crítica de Bonnici sobre o clássico de Shakespeare fica evidente que o contato entre o colonizador e o colonizado é tenso e dissimulado por parte do colonizador. É o encontro entre a mentalidade europeia e um outro distinto cultural e socialmente. Quando Próspero, que representa o colonizador, se confronta com Caliban, o colonizado, sua astúcia o permite dissimular para se relacionar com o habitante da ilha, como podemos perceber em uma das falas de Caliban:

A ilha é minha, da minha mãe Sycorax,  
 Que você me tirou. Logo que veio,  
 Me afagava, mimava, inda me dando  
 Umas frutinhas, e ainda me ensinou  
 A chamar a luz grande e a pequena,  
 Que queimam dia e noite. E eu te amava,  
 E mostrei a você tudo na ilha (...)  
 Eu era rei. Você me fez de porco  
 Nestas pedras, guardando pra você  
 A ilha toda (SHAKESPEARE, 2011, p.32).

Se, como foi dito através de Said, é necessário conhecer para dominar, assim fez Próspero convencendo Caliban a lhe contar todos os segredos da ilha, ao mesmo tempo em que o seduziu com a magia ocidental de ensinamentos que até então Caliban desconhecia: o nome dos astros celestes ou o idioma metropolitano. Quando Próspero se torna conhecedor de

todos os aspectos geográficos da ilha, pode submeter Caliban, o nativo, como seu escravo, física e culturalmente. O fato de Caliban aprender a se comunicar através de um inglês distinto da metrópole é crucial para que esse nativo possa revidar e se fazer ouvido ainda que sua estratégia de revide tenha fracassado: “Agora eu sei falar, e o meu proveito é poder praguejar, que a peste o pegue, por me ensinar sua língua” (SHAKESPEARE, 2011, p.33). A fala de Caliban diz que antes ele era rei e depois da chegada de Próspero passou a porco, ou seja, um animal. Essa é uma evidência marcante da colonização, que é tornar o outro um animal, ou um selvagem.

Na obra martiana, percebemos o mesmo propósito quando ele diz que, com a conquista, foi interrompido o desenvolvimento natural dos nativos e essa interrupção aconteceu justamente porque a ideologia dominante se sobrepôs aos hábitos culturais dos nativos. Através da fala de Caliban, fica clara a estratégia utilizada pelos críticos literários do pós-colonialismo: ainda que utilizem um idioma herdado do colonizador, ele possui suas especificidades, podendo ser utilizado como estratégia de subversão ao discurso colonial. E mesmo aqueles que se educaram nas suas respectivas metrópoles, como Martí e grande parte dos escritores pós-coloniais, aproveitam essa experiência com a finalidade de desvelar a ideologia dominante. Dessa forma, podemos assinalar que os escritores pós-coloniais fazem uso de diversas estratégias com a finalidade de diminuir as influências culturais do imperialismo nas antigas colônias e promover de fato uma descolonização da mente e do espírito com o objetivo de construir uma identidade própria. Como foi dito - é preciso conhecer para dominar -, o fato de os escritores pós-coloniais e também Martí terem sido deslocados do seu lócus de enunciação permitiu a eles o conhecimento da ideologia dominante para depois retrucá-la.

### **2.3 O deslocamento físico e cultural: determinantes identitários**

É sabido que uma das principais características dos povos colonizados é a experiência do deslocamento físico e cultural:

Todas as sociedades colonizadas tiveram, de um modo ou de outro, o processo de deslocamento. O ser humano e o lugar interagem e dão identidade recíproca. O deslocamento, seja físico, seja cultural, gera uma crise de identidade e autenticidade (BONNICI, 2000. p.266).

Durante a colonização, os hispano-americanos foram primeiro deslocados culturalmente, uma vez que a chegada dos colonizadores os obrigou à ideologia colonial cuja

“missão” era levar a civilização aos povos nativos. Ao longo de anos, os povos nativos foram se esquecendo de suas raízes identitárias pela constante construção de uma memória do esquecimento. Segundo Bonnici, uma “opressão da personalidade ou da cultura nativa por uma raça que se autoproclama [va] superior por causa de uma cultura também supostamente ativa” (BONNICI: 2000 p.266). Depois, ocorreu outro deslocamento através da migração, seja a forçosa, por meio da escravidão, ou a praticada pelo exílio ao qual era submetido todos aqueles que lutavam contra a dominação colonial. Nessa perspectiva, os colonizados migrantes foram duplamente deslocados, pois que fisicamente longe de suas terras e culturalmente longe de suas tradições.

No entanto, mediante a construção contínua do esquecimento das tradições nativas através do deslocamento, há uma categoria de colonizados que se diferencia dos demais: os intelectuais que refletem em suas obras ou o seu consentimento em relação à dominação colonial ou a sua conscientização e consequente rejeição em relação a essa mesma imposição ideológica. O intelectual é o colonizado que mais vivencia a situação de deslocamento. O que opta por desconstruir a ideologia dominante através de seus escritos ou por meio da luta acaba sendo forçado a deixar seu país. Quando exilado, a ausência de sua pátria faz com que a solicite e a busque principalmente através de seus escritos. Em Jose Martí, essa busca pela pátria foi constante, devido à sua condição de exilado.

“El presidio político en Cuba” é considerado um dos seus primeiros manifestos contra a dominação colonial. Na Espanha, em 1871, é que Martí publica esse manifesto contra os horrores que passou enquanto esteve preso. Mesmo sofrendo duras penalidades e privado de sua pátria com o exílio na Espanha, o escritor fez essa experiência refletir em suas obras - em solo espanhol Martí pôde ver com clareza as contradições e as fragilidades do discurso colonial. Percebeu que a Espanha, que se autoproclamava uma nação que aspirava a novos valores com os ideais liberais e republicanos, poderia privar nações como Cuba de sua liberdade: “España no puede ser libre mientras tenga en la frente manchas de sangre” (MARTÍ, 1944, p.24. In. El presidio político en Cuba/Edición conmemorativa de la inauguración del Rincón Martiano).

Bhabha (1998) também percebe essa contradição do discurso colonial. O fato de a rainha Vitória ser proclamada Imperatriz da Índia, colônia inglesa, demonstra a ambivalência do discurso colonial. Ao mesmo tempo em que, na Índia, a Inglaterra exercia o poder de forma autoritária e opressora, na Europa ela se autodeterminava como nação democrática e liberal (BHABHA, 1998). A percepção dessa política contraditória é resultado desses momentos de deslocamentos ao qual o colonizado é submetido. O deslocamento físico e



cultural que José Martí vivenciou não foi de sua própria vontade - afinal foi obrigado a deixar sua pátria. Já o deslocamento que Homí K. Bhabha vivenciou não foi o de exilado - afinal ele próprio decidiu pela continuidade de seus estudos na metrópole inglesa.

Nesse sentido, o fato de o escritor ter sido deslocado ou não de sua pátria por meio do exílio é irrelevante uma vez que o efeito desse deslocamento, a ausência da pátria-mãe, é o mesmo. Tanto para José Martí quanto para Bhabha, ainda que em temporalidades distintas, o deslocamento físico e cultural foi determinante para o conhecimento e o desvelamento da ideologia colonial e a percepção da diferença entre a cultura metropolitana e a cultura da colônia, ou seja, para o reconhecimento de si próprio como um sujeito que, apesar de deslocado físico e culturalmente, ainda pode lutar em busca do conhecimento de suas origens perdidas a fim de construir algo novo que dialogue ao mesmo tempo com a tradição de antanho, mas também se abra a novas possibilidades.

Outra perspectiva de diálogo abre-se com o intelectual Stuart Hall, para mostrar como a experiência de deslocamento funciona como um fator que, apesar de gerar crises identitárias, é determinante para que o escritor se autoconstrua do ponto de vista cultural e identitário e demonstre essa consciência em suas obras. Na obra *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, o autor fala de sua própria experiência de deslocamento de seu país de origem, Jamaica, para a Inglaterra. Todas as escolas que ele frequentara na Jamaica eram escolas em acordo com os padrões britânicos, ou seja, aprendera nos anos de ensino básico tudo sobre a cultura metropolitana e nada sobre a história de sua própria terra ou sobre o Caribe: “estudei latim, história inglesa, história colonial inglesa, história europeia, literatura inglesa” (HALL, 2003, p.411), diz ele.

Quando foi estudar na Inglaterra, não sofreu nenhum estranhamento local, afinal ele já conhecia o lugar através das leituras que havia feito. Era como se fosse um reencontro com aquelas paisagens. Apesar de sua posição anticolonial, ansiava estudar na Inglaterra, não porque se considerava pertencente ao mundo imperial, mas pela oportunidade que teria de vislumbrar perspectivas que a colônia não tinha. Por exemplo, ter contato com algumas leituras de cunho marxista. Na Inglaterra, poderia olhar para a condição colonial de seu país com outros olhos<sup>25</sup>. Hall se tornará escritor na Inglaterra e, durante os primeiros tempos,

---

<sup>25</sup> A mãe de Hall era de origem inglesa e se propôs a idealizar para toda a sua família um futuro de pertença à classe dominante. Ainda que Hall e seu pai fossem negros, esse fator biológico era permanentemente negociado no sentido de não pertencimento à Jamaica ou de não serem iguais aos outros negros jamaicanos. Esse foi um conflito na vida de Hall: se seu pai se sujeitava a pertencer a um mundo de brancos, no qual era apenas suportado por educação, Hall via, através de sua própria família, a dominação colonial. Tal fato explica por que, durante seus regressos à Jamaica, Hall se sentia um “estrangeiro familiar”, pois sua família era a representação do poder imperial que ele negava: “eu tive que negociar a Jamaica através deles” (HALL, 2003, p.415). Somente com a

esteve envolvido em movimentos políticos junto com outros caribenhos expatriados que lutavam contra a dominação colonial. Longe da pátria de origem, o sentimento de perda faz com que a pátria seja solicitada: “Descobrimos, pela primeira vez, que éramos *West Indians*, Caribenhos” (HALL, 2003, p. 418). É a experiência de deslocamento físico e cultural como saída e termômetro identitário.

Outro fator interessante de afirmação da identidade em Hall aparece quando ele se torna editor da revista *Universities and Left Review*, cuja finalidade era a luta em defesa da classe operária inglesa. Hall fala sobre o problema usando o pronome “nós”, mas, embora como editor defendesse os interesses da classe operária inglesa, não se sentia pertencente àquela classe: “Sempre tive consciência dessa diferença; sabia que vinha da periferia daquele processo, que eu o encarava de um ponto de vista diferente” (HALL, 2003, p.421). Ainda que o escritor jamaicano, naquele momento, estivesse defendendo os interesses de uma classe desprivilegiada, que formava a periferia da Inglaterra, e, nesse sentido, também estivesse em posição de privilégio em relação aos membros da classe operária, tinha consciência do não pertencimento àquela classe, pois, mesmo como um homem vindo da periferia, estava às margens também daqueles por quem lutava.

Constatamos então, através desse tipo de deslocamento físico e cultural, o quanto são determinantes para a construção da consciência identitária do sujeito colonizado tais experiências. O deslocamento para Martí, principalmente enquanto esteve nos Estados Unidos, lhe permitiu um lugar privilegiado de fala: não que o fato de estar nos Estados Unidos o colocasse em uma posição superior aos povos cubanos, mas porque teve o privilégio de conhecer o projeto estadunidense de anexar Cuba ao seu território. Isto fica evidente quando José Martí participa das duas Conferências Interamericanas de Washington, entre os anos de 1889-1891, já mencionadas, nas quais pôde perceber que havia uma negociação entre a Espanha e os Estados Unidos para a compra e a venda de Cuba. Em carta escrita em 1895 a seu amigo Manuel Mercado, quando a luta pela libertação de Cuba em relação à Espanha já havia começado, Martí, já prevendo uma outra luta para que os Estados Unidos não se apoderasse de sua Ilha, diz:

Por aqui, cumpro o meu dever. A guerra de Cuba, realidade superior aos vagos e dispersos desejos dos cubanos e espanhóis anexionistas, a que só sua aliança com o governo da Espanha daría relativo poder, chegou em sua hora na América para evitar, ainda contra o emprego franco de todas essas forças, a anexação de Cuba aos

---

morte dos pais, ele consegue ver a Jamaica como uma sociedade diferente daquela que ambos haviam projetado para ele.

Estados Unidos, que jamais a aceitarão de um país em guerra, nem a podem contrair, posto que a guerra não aceitará a anexação, o compromisso odioso e absurdo de abater por sua conta e com suas armas uma guerra de independência americana (MARTÍ, 1983, p.253)

Essa fala de José Martí é reveladora de que o tempo em que o escritor passou exilado em terras norte-americanas foi determinante para que ele as conhecesse tão bem e ter a ciência de que sua luta iria além da libertação de Cuba:

Tudo quanto fiz até hoje, fiz e farei, é para isso. Teve que ser em silêncio e indiretamente, porque há coisas que, para consegui-las, precisam estar ocultas, porque, se proclamadas como são, levantariam dificuldades demasiado graves para atingir seus fins (MARTÍ, 1983, p, 252).

Assim, José Martí percebeu que os Estados Unidos representavam para Cuba um perigo, porém, vivendo em solo norte-americano, deveria se preparar para enfrentá-lo ocultamente. No mundo colonial, para os intelectuais comprometidos com a luta em busca de independência política e cultural, o deslocamento foi determinante, pois os conhecimentos de suas próprias identidades se consolidaram principalmente quando estiveram privados de suas pátrias. O que não significa que, diante do discurso colonial dominante, não existissem colonizados sem a consciência de que, além da cultura imposta, existia um passado que não poderia se perder, não poderia ser desconhecido.

#### **2.4 “Abdala” e “os mímicos”: da crise identitária à consciência identitária do colonizado através da literatura**

Evidenciamos acima, neste capítulo, que a literatura produzida nas sociedades coloniais se desenvolveu gradualmente, pois passou da simples imitação do cânone literário europeu para revelar a capacidade criativa do intelectual colonizado. Assim, considerando o desenvolvimento dessa literatura, podemos captar a representação que os literatos fizeram do colonizado, perceber a representação que o autor fez dos indivíduos diante do sistema colonial e distinguir o indivíduo consciente ou não de seu papel enquanto sujeito que deve lutar pela liberdade política e cultural de sua pátria. Com a finalidade de evidenciarmos essas representações identitárias, analisaremos a seguir, ainda que de forma sucinta, o poema de José Martí “Abdala” (1869) e a obra de V.S. Naipaul, de Trinidad e Tobago, intitulada “Os mímicos”.

Tanto em “Abdala” como em “Os mímicos”, as narrativas se confundem com a

história de vida dos respectivos autores, ambos angustiados e à procura de alguma saída para por fim à opressão colonial. Em “Abdala”, a história, narrada em primeira pessoa, retrata um jovem angustiado pelas tiranias do colonizador, vivenciando a fase da vida em que se está à disposição da pátria, ou seja, representa um colonizado envolvido na luta pela libertação de forma consciente. Assim era José Martí com apenas 16 anos de idade, mas já envolvido com os movimentos da independência cubana, ou seja, já havia percebido a fragilidade da ideologia colonial e lutava bravamente para romper com essa tirania:

Por fin potente mi robusto brazo  
 Puede blandir la dura cimitarra,  
 Y mi noble corcel volar ya puede  
 ligero entre el fragor de la batalla!

Já em “Os mímicos”, também a narrativa acontece na primeira pessoa, porém o personagem central da história de Naipaul é um sujeito colonizado que traz uma visão extremamente pessimista em relação à sua situação colonial. É um sujeito que está em busca do elemento que acreditara essencial para sua vida: ver-se como um metropolitano igual ao europeu colonizador. Sua busca é intensa, porque o personagem cresceu alimentado pela ideologia colonial de que, para ser alguém de prestígio e valor, o caminho devia ser a imitação dos passos do colonizador. O que o leva à perda de sua própria identidade, gerando nele uma intensa crise.

Conforme vimos, o deslocamento seja físico ou cultural é uma das principais marcas do colonizado e o personagem de Naipaul é um colonizado nascido em uma pequena ilha do Caribe sob o jugo da Inglaterra. Vai para a metrópole em busca de novas perspectivas de existência. A educação que recebeu na colônia moldou-o no sentido de que civilização só seria possível se assimilada à cultura do colonizador. Na metrópole, ele incorpora diversos personagens em busca desse ideal até se perder ao ponto de não saber mais quem ele era:

Eu tentara construir uma personalidade para mim mesmo. Era algo que eu já havia tentado fazer mais de uma vez e eu esperava ver a resposta nos olhos dos outros. Agora, no entanto, não sabia mais quem eu era; a ambição tornou-se confusa e depois murchou; quando dei por mim tinha saudades das certezas que tinha no tempo em que vivia na ilha de Isabella, certezas que eu havia desprezado, rotulando-as de naufrágio (NAIPAUL, 2003, p.33).

A construção da consciência colonial se dá através de uma maciça propaganda ideológica da metrópole e, quando o colonizado vai para a metrópole, ele se confronta com o seu diferente, que é o europeu, que não o aceita como igual. Daí, ele descobre a verdade sobre

a ambivalência do discurso colonial, que alimenta a ideia da imitação pura e servil. Nas palavras de Bhabha (1998), ele pode ser “quase o mesmo, mas não exatamente”, ou seja, pode ser culturalmente educado como um europeu, porém seu estereótipo o denuncia sempre como sendo um não-europeu. Ao contrário, o jovem personagem de “Abdala” não precisou ir para sua metrópole para perceber a ambivalência e a fragilidade do discurso colonial, ou seja, não estava, como o personagem de Naipaul, duplamente deslocado. Entretanto, estava culturalmente deslocado, pois vivia uma cultura imposta pelo colonizador espanhol. Mas é otimista em relação à liberdade pátria e a perspectiva de construção de uma nação que fosse livre do ponto de vista político e cultural. Já o autor de “Os Mímicos” é pessimista: demonstra a tragédia psicológica que se materializou no colonizado - se a decepção foi enorme ao se deparar consigo mesmo na metrópole, sua reação ao voltar à sua ilha não foi mais animadora. A ilha, que, inicialmente, aparentava beleza e prazer, rapidamente se transmuta em outras sensações:

Voltar tão cedo para uma paisagem que eu julgava ter expulsado de minha vida de uma vez por todas era um fracasso, uma humilhação. (...) “Naquela primeira manhã eu deveria ter dito:” Esta ilha corrompida não é para mim”. Resolvi anos atrás que esta paisagem não era minha”. Vamos ficar no navio e ir para outro lugar” (NAIPAUL, 2003, p.63).

Esse é o resultado da imitação colonial sem questionamento: o sujeito colonizado é capaz de imitar a tal ponto o colonizador que acaba não se identificando mais com seu próprio país, com sua própria cultura. Mas, paradoxalmente, nunca será como o colonizador, pois este o rejeita e o coloca na condição de colonizado. Esse sujeito não se encontra mais pertencente a nenhum lugar; está como diz Bhabha, no ‘entrelugar’<sup>26</sup>. Não é nem um nem outro. É um ser inclassificável que perdeu a essência de sua própria cultura, sua própria identidade ao tentar se apropriar de algo considerado superior, a cultura da metrópole. O personagem de Naipaul vivencia a mais profunda e angustiante crise de identidade sem nenhuma perspectiva de lutar pela sua construção, o que significaria lutar pela sua pátria. Já o personagem de Abdala, mesmo convicto da necessidade de luta pela independência de sua pátria, vivencia um dilema que o deixa também em estado de angústia.

Essa angústia está representada no temor de sua mãe na hora da partida do filho, pois ela tinha consciência dos riscos a que o filho estaria se sujeitando:

---

<sup>26</sup> Entre-lugar, termo utilizado por Bhabha para designar as pessoas que, ao tentarem ser como os colonizadores através da mímica colonial, perdem sua própria identidade. Nunca será de fato aceito pelo colonizador como parte de sua cultura (BHABHA, 1998).

A tu madre infeliz mira a tus plantas!  
 ¡Mi llanto mira que angustioso corre  
 De amargura y dolor! ¡Tus pies empapa!  
 ¡Deténte, oh hijo mio!(...)  
 Que moja con sus lágrimas tus plantas,  
 ¿No es un rayo de amor que te anonada?  
 ¡Cuántos tormentos! ¡Cuán terrible angustia!  
 Mi madre llora... Nubia me reclama...  
 Hijo soy... Nací nubio... Ya no dudo:  
 ¡Adiós! Yo marchó a defender mi pátria (MARTÍ, 1869, p.8).

A decisão do personagem de Martí é a de partir e defender seu país. Para o jovem Abdala, a pátria também era considerada mãe e também merecia sua total devoção e entrega, como de fato ocorreu: o jovem personagem morre nos braços de sua mãe. Posteriormente, ocorreria o mesmo com José Martí, que morreu no campo de batalha lutando pela independência de Cuba. A pátria associada à ideia de mãe está presente em vários textos da extensa obra de Martí, como *Nuestra América* (1891), em discurso pronunciado em 1889, intitulado “Mãe América”, e também no poema Abdala:

El amor, madre, a la patria  
 No es el amor ridículo a la tierra,  
 Ni a la yerba que pisan nuestras plantas;  
 Es el odio invencible a quien la oprime,  
 Es el rencor eterno a quien la ataca;  
 Y tal amor despierta en nuestro pecho  
 El mundo de recuerdos que nos llama  
 A la vida otra vez, cuando la sangre,  
 Herida brota con angustia el alma;  
 ¡La imagen del amor que nos consuela  
 Y las memorias plácidas que guarda  
 Y es más grande ese amor que el que despierta  
 En tu pecho tu madre ? (...) (MARTÍ, 1869, p.7).

Ambas as obras nos revelam as diversas facetas do colonialismo. A narrativa literária funciona como uma linguagem através da qual os autores se veem. Colonizados, Naipaul revela o desespero da crise de identidade, sem perspectiva otimista em relação à pátria; Martí revela um colonizado entregue e consciente de seu papel enquanto filho de uma pátria dominada, que preferia morrer a ter que viver em uma nação sem liberdade. Em suma, as duas obras nos mostram que, no mundo dos sujeitos colonizados, existem aqueles conscientes da necessidade da construção de uma nação livre da influência do colonizador; de outro lado, existem os que estão iludidos pela ideologia colonial e os que já descobriram a farsa desse discurso, mas ainda não possuem sabedoria para a reconstrução de sua própria identidade, acostumados que estão em imitar e não criar. A imitação não é uma criação do colonizado, mas uma invenção do colonizador, a fim de manter o colonizado sempre subserviente.

No capítulo seguinte, apresentaremos algumas teorias que explicam como se legitimou a forma de construção da imagem do colonizador como sujeito de um mundo superior e como o não-europeu foi considerado “selvagem”.

## CAPÍTULO III

### O COLONIALISMO E A MÍMICA COLONIAL

O presente capítulo problematizará o modo como o hispano-americano foi vislumbrado pelo discurso historiográfico europeu. Ao longo do processo de colonização, foram construídas representações depreciativas e ao mesmo tempo colonizadoras das mentes dos hispano-americanos através da imposição cultural. Nesse sentido os hispano-americanos aprenderam a copiar a cultura europeia sem praticar a arte de criar para mostrar suas especificidades em relação ao europeu colonizador.

O capítulo está dividido em quatro subtítulos: “Representações eurocêntricas acerca da América espanhola”, que aborda a construção eurocêntrica dos hispano-americanos, legitimada por teses depreciativas construídas ainda no século XVIII e, posteriormente, reforçadas pelo darwinismo social; “A representação da América espanhola através dos “letrados artificiais”: importações de práticas culturais ou “mímica colonial”, que aborda a influência que as teorias darwinistas exerceram sobre alguns intelectuais hispano-americanos que legitimaram a visão depreciativa dos europeus; “A educação como provedora da emancipação cultural”, em que falaremos da concepção martiana de educação como essencial ao processo de descolonização da mente; e, por último, “A formação do sujeito identitário martiano”, que discorrerá sobre o ideal martiano do sujeito que integrará seu projeto utópico identitário.

#### 3.1 Representações Eurocêntricas da América Latina

Atribuindo-se o papel de agente civilizador, o europeu passou a representar o mundo de fora como habitado por sub-raças que eles eram chamados a regenerar. O ardil é tão terrível e sutil que cada negro e cada índio e seus mestiços desculturados por europeus tanto metem dentro de sua própria consciência a ideia de sua feiura e inferioridade inatas que sofrem terrivelmente por ter a cara que têm. Uns, inocentes, ainda sofrem coitados (RIBEIRO, 1986, p.98).

A epígrafe acima foi retirada da obra *América Latina: A pátria grande*, do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, que deixa evidente que a história da América Latina foi escrita e representada pelo homem europeu. Este, com sua ideologia dominadora, convenceu os habitantes da América espanhola de que eram inferiores. Dessa forma, mesmo após a descolonização, tais povos continuaram vivendo à sombra da Europa, imitando suas formas



de governo e, principalmente, sua cultura. Percebe-se que a distância temporal da escrita de Ribeiro e de Martí é de quase um século. Nesse sentido, o pensamento de Ribeiro, desenvolvido na década de 1980 do século XX, foi antecipado por Martí ainda no final do século XIX. No entanto, isso evoca também que, mesmo após a conquista da emancipação política, os hispano-americanos continuaram vivendo e sendo representados pelo europeu.

“Roubaram os conquistadores uma página do universo!” (MARTÍ, OC, V.8, p.335). A citação mencionada no capítulo anterior foi retomada, pois mostra que a história dos hispano-americanos, segundo a visão martiana, foi interrompida com a conquista europeia. E, desde então, os povos da hispanoamérica foram representados segundo a ideologia conquistadora que, legitimada por teorias biológicas, buscava respaldar a “inferioridade” do homem americano com o intuito de mostrar a superioridade do homem europeu. De forma que o homem americano, durante o processo de colonização, foi construído pelo europeu colonizador.

Segundo o historiador Roger Chartier, a representação é o ato de presentificar aquilo que está ausente e, ao mesmo tempo, evocar a presença do que se representa ou do ausente. Nas representações, é perceptível a compreensão dos discursos imbuídos de construções de relações de dominação e dependência e dos recursos desiguais e interesses contrários que separam aqueles que são dominados daqueles que exercem a dominação (CHARTIER, 2010). Nessa perspectiva, podemos constatar que, no cenário colonial hispano-americano, a ausência de vozes com a finalidade de desconstruir a ideologia depreciativa europeia predominava, até mesmo após a emancipação política das colônias. Segundo a visão martiana, as novas repúblicas continuaram vivendo social e culturalmente segundo as práticas impostas pelo homem europeu.

#### Argumenta Martí:

(...) entrou a padecer a América, e padece, do cansaço de acomodação entre os elementos discordantes e hostis que herdou de um colonizador despótico e sinistro e das ideias e formas importadas que tem retardado o governo lógico, por sua falta de realidade local. O continente desconjuntado durante três séculos por um mando que negava o direito do homem ao exercício da sua razão, entrou, desatendendo ou não escutando os ignorantes que o tinham ajudado a se redimir, em um governo que tinha por base a razão; a razão de todos nas coisas de todos, e não a razão universitária de uns sobre a razão campestre de outros (MARTÍ, 2011, p: 23/24).

O homem hispano-americano não exercia seu direito à fala, não se autorrepresentava e, mesmo quando se tornou independente, continuou acomodado, não exercendo seu direito ao exercício da razão. Nesse sentido, o intelectual martinicano Frantz Fanon, em *Os*

*condenados da terra*, publicado originalmente em 1961, fala sobre o processo de descolonização do mundo colonial e principalmente sobre a violência que, segundo o autor, é uma passagem necessária para alcançar a independência. Segundo Fanon, o início do processo colonial foi marcado pelo encontro de dois mundos com ideologias distintas, um se impondo ao outro através da violência e é nessa imposição que o colonizador fez o colonizado. Para Fanon:

O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, na verdade, o colono tem razão quando diz que “os conhece”. Foi o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (FANON, 2010, p.52).

Assim, o homem colonizado foi uma criação do homem europeu e nesse processo a sua inferioridade foi legitimada por teorias eurocêntricas que se amparavam na ciência. Se antes a depreciação era atribuída ao homem oriental, com a descoberta do novo mundo o homem americano também passou a ser alvo de teorias depreciativas desenvolvidas na Europa. Posteriormente, essas teorias passaram a ser dirigidas especialmente à Latino-América já que os Estados Unidos se distinguiam pelo seu promissor desenvolvimento.

Antonello Gerbi, em *O novo mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*, discute essa suposta inferioridade tendo como base as teorias desenvolvidas pelos franceses Georges-Louis Buffon e Corneille De Pauw. Ambos podem ser considerados precursores do desenvolvimento dessas teses depreciativas durante o século XVIII e que, posteriormente, serviram de fundamento para outras discussões do século XIX, com o intuito de também relativizar principalmente o homem latino-americano.

Em meados do século XVIII, o naturalista francês Georges-Louis Buffon desenvolveu a tese da imaturidade e da debilidade das Américas. Buffon analisou e comparou os animais da América com os animais encontrados no velho mundo e, segundo sua visão, aqueles eram completamente inferiores. Quando Buffon avançou em sua tese, passou a defender que a inferioridade e a debilidade atribuídas às espécies de animais se estendiam a toda à “natureza viva” da América, ou seja, também aos homens latino-americanos:

(...) ainda que o selvagem do novo mundo possua aproximadamente a mesma estatura do homem do nosso mundo, isso não é suficiente para que ele constitua uma exceção ao fato geral do apequenmento da natureza viva em todo este continente (BUFFON, Apud: GERBI, 1996, p.21).

Segundo Antonello Gerbi, Buffon partiu do princípio de que o grande é “melhor”: sendo os animais da América menores que os do velho mundo eram, portanto, inferiores a

estes. E o homem da América não era exceção aos animais. Buffon acreditava no poder da força física como um atributo das espécies mais perfeitas e superiores. Gerbi desconstrói a tese da superioridade provinda da força física quando analisa que muitas formas mais baixas de vida, tais como os protozoários, insetos, invertebrados, vertebrados e mesmo pequenos mamíferos, desempenham papel essencial na economia da natureza ao passo que outros animais, como os grandes mamíferos, podem não ter tanta utilidade à vida na terra. Isso comprova que a força física não indica a superioridade ou a inferioridade de determinada espécie.

Na obra martiana, também percebemos essa desconstrução da ideia de que a força física é sinônima de superioridade. Para Martí a educação é parte fundamental da formação da consciência nacional, pois, para ele: “trincheiras de ideais valem mais do que trincheiras de pedras” (MARTÍ, 1983, p. 194). Ressalta a ideia de que os saberes intelectuais e morais são mais valiosos do que qualquer força física.

Outra visão depreciativa da América foi defendida por Corneille De Pauw, mais enfático ao defender a tese de degeneração das espécies americanas. Segundo Gerbi, enquanto Buffon assemelhava o homem americano à natureza animal, De Pauw acreditava que o americano não poderia sequer ser comparado a um animal imaturo, pois era um degenerado pior do que os animais:

(...) a natureza é fraca e corrompida na América, fraca porque corrompida, inferior porque degenerada. Apenas os insetos, as serpentes, os animais nocivos prosperam e são maiores, mais fortes e apavorantes que no velho continente. Porém, todos os quadrúpedes, os poucos que ali se encontram, são menores - mais exatamente “uma sexta parte menores que seus análogos do Antigo Continente”, possuem um talhe pouco elegante” e tão malconformado” que os primeiros que os desenharam tiveram dificuldade para fixá-los (assim como ocorre a um pintor retratista quando o modelo é infeliz...) (De PAUW, apud GERBI, 1996, p.58)

Ao contrário de Rousseau, que acreditava na bondade da natureza do bom selvagem, De Pauw legitimava teorias defendidas no século XIX com as quais alguns estudiosos culpabilizaram o atraso da América Latina: a mestiçagem.

De outro lado, intelectuais como José Martí acreditavam na superioridade dos mestiços hispano-americanos. Segundo ele, se a conquista tivesse sido interrompida, o desenvolvimento natural dos indígenas teria alcançado prosperidade. O mestiço representava para Martí o novo, aquele diferente do indígena e também distinto do espanhol colonizador. Martí acreditava que esse homem, “fruto” da mestiçagem biológica e cultural, representava o novo homem, que não era indígena nem europeu. Nas palavras de um dos estudiosos da obra martiana, vislumbramos o pensamento de Martí quanto ao mestiço:

Nem europeu, nem indígena. Embora europeu e indígena ao mesmo tempo, numa espécie de síntese superadora da mestiçagem, uma síntese do europeu e do indígena autóctone – síntese essa que mais tarde viria a englobar os elementos de origens africanas. Esse novo americano, fruto de todas as miscigenações decorrentes da contingência histórica do choque entre duas civilizações, passaria ainda por um contínuo processo de maturação, enxertos e depurações, até atingir o perfil do homem natural martiano (CARVALHO, 2001, p.86).

Percebe-se também, através do pensamento de De Pauw, a ambiguidade do discurso colonial para legitimar a exploração do nativo pelo europeu. Se o americano era degenerado e, portanto, inferior, o europeu não deveria maltratá-lo como vinha fazendo com outros povos. Mas, sabemos, suas teses de inferioridade racial se tornaram elementos de legitimação da conquista e extinção do elemento nativo quase que por completo na América.

Posteriormente, em meados do século XIX, quando boa parte das colônias ibéricas havia se tornado independentes, o naturalista britânico Charles Darwin publicaria a obra *A origem das Espécies*, em 1859. Nela esboçava a teoria da evolução das espécies: as mais fortes prevalecendo sobre as mais fracas. A referida obra ofereceu diferentes interpretações do comportamento humano, podendo ser aplicada a diversas disciplinas, como a antropologia, a história, a sociologia, a teoria política, entre outras.

Assim, surgiu o darwinismo social como uma perspectiva de análise inspirada na concepção poligenista (concepção que contestava a visão monogenista da Igreja, que acreditava em um único modelo de criação, enquanto os poligenistas acreditavam em vários centros de criação, que corresponderiam às diferenças raciais), que via de forma pessimista a miscigenação. Segundo essa teoria, os tipos considerados “puros” deveriam ser engrandecidos; em contrapartida, os tipos resultantes da mestiçagem eram sinônimos de degeneração racial e social (SCHWARCZ, 1993).

A partir dessa teoria da evolução das espécies de Darwin, estudiosos pertencentes a distintas áreas de saber estudaram as civilizações e as práticas sociais com a finalidade de legitimar a dominação política, social e cultural do imperialismo europeu. Dentre os principais autores que fizeram uma releitura das teorias apresentadas por Darwin sobre as raças, destacam-se: Renan, Le Bon, Taine e Gobineau. Segundo o pensamento de Ernest Renan (1823-1892), havia três raças: a branca, a negra e a amarela. Os negros e os índios e mestiços eram inferiores e não eram dados ao progresso, eram incivilizáveis. Gustave Le Bon (1841-1931), influenciado pela psicologia social, acreditava que características como a cor da pele ou o formato do crânio influenciavam o comportamento social do indivíduo. Para Hypolite Taine (1828-1893), os aspectos externos do indivíduo somados ao meio e ao momento determinavam o seu comportamento, ou seja, a raça, o meio e o momento

determinariam o progresso ou a degeneração de uma nação. Já Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) compartilhava os ideais do darwinismo social e acrescentava a este a noção de “degeneração da raça” proporcionada pela miscigenação. Acreditava que a “civilização” era algo acessível a poucas raças, consideradas “puras”, como os brancos, ou seja, os negros e os amarelos não eram raças civilizadas. Os resultados da mistura dessas raças, os mestiços, eram considerados uma “sub-raça” degenerada (SCHWARCZ, 1993).

Nessa perspectiva, o darwinismo social, teoria em voga na Europa do século XIX, não só foi o legitimador do eurocentrismo, mas também serviu para que muitos intelectuais latino-americanos dela se apropriassem com a finalidade de eliminar tudo que estivesse impedindo o desenvolvimento econômico, cultural e social da latino-américa. E o elemento considerado inferior e responsável pelo atraso seria o mestiço, considerado pelas teorias do darwinismo social como degenerado. Esses intelectuais foram considerados por Martí “letrados artificiais”.

### **3.2 A representação da América Latina através dos “Letrados Artificiais”: Importações de Práticas Culturais e “Mímica Colonial”**

Reproducir no es crear: y crear es el deber del hombre” (MARTÍ, OC, V.6, p.11).

Segundo José Martí, o cenário hispano-americano era o da reprodução de práticas culturais, sociais e econômicas provindas da Europa e dos Estados Unidos. O homem da América espanhola não cumpria o seu dever, que era o de criar formas específicas da realidade americana. Para Martí, a importação excessiva de hábitos culturais acontece pela falta de altivez do homem em não querer criar algo próprio. Ao contrário, permanecia servil ainda que fosse politicamente independente. Diz:

La arrogancia es útil: cada hombre debe estar orgulloso. Irritan estas criaturas serviles, bestias estos hombres que nos llaman a amo nos veneran reverenciar a nosotros, es que la esclavitud degrada: y estos hombres mueren sin haber vivido, y estos hombres son la vergüenza de la especie humana. Sin remordimientos por lo tanto como un servil Sean (MARTÍ, OC, V. 6, p.265/266).

Como já foi dito, Martí considerava a “América dormida”. Dormida porque a independência política não trouxe a independência cultural dos povos. Estes eram escravos de si mesmos, pois a tradição de dependência em relação às ex-colônias continuava, estava

impregnada no hispano-americano, que tinha a sua liberdade nas mãos, porém continuava vivendo como escravo da ideologia dominante. E como fazer a América espanhola despertar desse estado de “espírito aletargado”?

No capítulo anterior, falamos sobre o deslocamento físico e cultural ao qual o colonizado é submetido. Nessa perspectiva, o intelectual é o colonizado que mais vivencia a experiência do deslocamento e exerce grande influência durante o processo de descolonização e após a independência. É fundamental no processo de construção da nova nação. Constitui uma das vozes mais importantes da nação que está se formando. Nesse sentido, se desenvolve o paradoxo que marca o desenvolvimento intelectual do século XIX e início do século XX.

Essa intelectualidade, na sua grande maioria, foi educada em suas respectivas metrópoles e era, portanto, conhecedora da ideologia dominante. Enquanto alguns aproveitavam a experiência para desvelar a ideologia colonial e formar novas consciências na colônia para promover a independência e construir uma nova nação, minimizando ao máximo a influência metropolitana, outros defendiam a ideia de que as colônias deveriam continuar a incorporar todas as fórmulas econômicas e culturais herdadas do colonialismo. Retamar argumenta a respeito desses pensadores que se formaram em nações capitalistas desenvolvidas:

Alguns se converteram em pacientes e tenazes repetidores de fórmulas alheias, carentes de eficácia em relação com sua realidade concreta, e se evaporaram para a história. Outros, pelo contrário (os grandes dirigentes), utilizaram instrumentalmente o que aprenderam nos países desenvolvidos e, dessa forma, defenderam o corpo ideológico de seus respectivos países e suas próprias realidades (RETAMAR, 1983, p.52).

Tais intelectuais, considerados por Retamar como “tenazes repetidores de fórmulas alheias” à realidade, eram considerados por Martí, como já vimos, “letrados artificiais” ou “redutores bibliogénos”. Para Retamar: “*Nuestra América*” e grande parte de toda obra martiana contém um diálogo implícito, e às vezes explícito, com as teses de Sarmiento” (RETAMAR, 1988, p.40).

Segundo Retamar (1988), Sarmiento foi o mais devoto e fervoroso defensor da “América europeia” ao longo do século XIX, embora fosse também defensor fidedigno dos Estados Unidos, acreditando que a América espanhola deveria se inspirar principalmente neste país a fim de se desenvolver do ponto de vista econômico, cultural e social. Ao longo do século XX, suas teses inspiraram outros homens hispano-americanos. Sarmiento tentou implantar na Argentina, sua pátria, tudo o que os Estados Unidos fizeram para alcançar a

prosperidade: “Alcançaremos os Estados Unidos (...) Sejamos os Estados Unidos.” Suas viagens àquele país despertaram nele um verdadeiro deslumbramento, um interminável orgasmo histórico (RETAMAR, 1998, p.44).

Em contraposição ao discurso dos letrados artificiais e em especial ao discurso de Sarmiento, José Martí já havia se conscientizado de que tanto a cultura europeia quanto a norte-americana não serviam de modelo para os hispano-americanos. Nesse sentido, Homí K. Bhabha, sujeito do mundo colonizado que se educou em sua metrópole, pode ser comparado a Martí, que viveu nas ‘entranhas do monstro’<sup>27</sup> imperialista. Ambos fizeram dessa experiência instrumento de conscientização de que a cultura metropolitana não deve ser aplicada aos homens naturais da colônia. Apesar de escreverem em momentos distintos, os dois compartilham a ideia de que os colonizados e pós-colonizados deveriam se conscientizar de sua diferença em relação ao colonizador, buscando a construção de uma identidade que os diferencie da dominação colonial.

Em *O local da cultura*, Bhabha problematiza a construção e a desconstrução da identidade do colonizado com base nas teorias pós-coloniais, analisando o modo como o colonizado é caracterizado pelo discurso do colonialismo europeu. Mais uma vez, utilizaremos o conceito de mímica colonial de Bhabha, uma vez que ele nos oferece o embasamento necessário para um diálogo com o pensamento martiano. A mímica é, para Bhabha, uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber colonizador. O colonizado é apresentado pelo colonizador como uma população degenerada e, com bases em teorias raciais, o colonizador justifica a conquista de uma nação em todos os seus aspectos sociais e culturais. Segundo o pensamento martiano, no contexto hispano-americano, os principais responsáveis pela imitação colonial seriam os letrados artificiais, que esboçavam um ideal cultural que desvalorizava a cultura dos povos hispano-americanos e, em contrapartida, reforçava a ideia de superioridade cultural europeia e estadunidense.

Em suma, os letrados artificiais confirmavam as teorias depreciativas atribuídas à América e desenvolvidas na Europa nos séculos XVIII e XIX, como vimos. Segundo o pensamento martiano, a imitação é imperfeita, pois a realidade sociocultural, aqui entendendo a realidade dos hispano-americanos, difere do objeto de desejo e imitação. Diz Martí:

Éramos uma visão, com peito de atleta, as mãos de janota e a fronte de criança.  
Éramos uma máscara, com os calções da Inglaterra, o colete parisiense, o casacão da América do Norte e a capa da Espanha ( MARTÍ, 1983, p.198).

<sup>27</sup> “Entranhas do Monstro” é uma locução utilizada por Martí ao fazer referência aos Estados Unidos.

Bhabha fala também de alguns símbolos, como já mencionado, utilizados como instrumentos de catequização dos nativos, como a Bíblia, traduzida para a língua nativa e recepcionada como algo que os colonizadores fizeram em benefício dos colonizados: bondade dos colonizadores só para que eles a compreendessem. Não pensam os colonizados que, mesmo traduzida, ela continua sendo um livro do colonizador, utilizado como elemento de catequização e doutrinação dos nativos. A Bíblia, segundo ele, é também considerada um elemento de tradição, pois, se um nativo recebe uma Bíblia e a lê por algum tempo, pode se tornar ou não um cristão, mas, acontecendo que essa Bíblia permaneça com ele até sua morte e seu filho a encontre, crendo que seu pai não deixaria nada de inútil ou ruim em sua casa, a examinará, compreenderá seu conteúdo e concluirá que seu pai a deixou para ele, expressando assim o desejo de que ele se tornasse cristão (BHABHA, 1998).

Também de acordo com Bhabha, o livro na língua do colonizador constitui sempre um elemento de doutrinação. E sempre é utilizado nas colônias como método de ensino. O método mais utilizado consistia em ensinar a população colonial através de expressões fáceis de serem memorizadas. Sendo assim, o tradutor poderia despertar todo tipo de sentimentos que quisesse que o nativo apreendesse - os próprios pagãos poderiam produzir inconscientemente elementos contra suas próprias crenças (BHABHA, 1998).

José Martí também fala sobre o livro importado utilizado na colônia. Os povos hispano-americanos não conhecem uns aos outros, não conhecem a história de sua própria terra e, no entanto, são guardiães das histórias europeias. Não teria relevância para os hispano-americanos estudarem através desses livros teorias que não se adequavam às especificidades socioculturais de sua nação:

Conhecer o país e governá-lo conforme o conhecimento é o único modo de livrá-lo de tiranias. A universidade europeia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa (MARTÍ, 1983, p.197).

Nesse sentido, o sociólogo brasileiro Darcy Ribeiro, em *América Latina: A Pátria Grande* (1986), fala da consciência do povo brasileiro, que, para ele, é alienada, se aproximando do pensamento martiano quando fala dos perigos das importações de ideias. O Brasil faz fronteira com diversos países latinos, como Argentina, Uruguai, entre outros, mas suas relações mais constantes são com países que estão a milhares de quilômetros de distância, como a Inglaterra, França e Estados Unidos. Segundo Ribeiro, estes constituem seus principais parceiros e o afastam de seus vizinhos. Essa aproximação alimenta no povo brasileiro os ideais de povos estrangeiros, principalmente através da cultura importada:



Enquanto um índio sabe o nome, o uso e o mistério de cada animal e planta e pedra e terra e nuvem, para nós latino-americanos tudo é bicho ou pé-de-pau ou coisa. Somos culturalmente, uma espécie de povos tábua-rasa, desculturados dos saberes e das artes tão elaboradas de nossas matrizes indígenas, africanas, europeias. Ao nos civilizarmos, ficamos parvos. Perdendo a cara e o ser que tínhamos, viramos uma pobre coisa que só lentissimamente se vem refazendo pelo cruzamento sincrético de tradições alheias (RIBEIRO, 1986, p.96).

Somos ainda colonizados e alienados mentalmente, acreditando que a cultura da Europa e dos Estados Unidos é a melhor e nos esquecendo de valorizar e mesmo conhecer nossa própria realidade cultural. É necessário, segundo Martí, que haja consciência da necessidade de libertação cultural e desconstrução da ideologia de que a cultura europeia e estadunidense são superiores.

### **3.3 O Anticolonialismo Martiano e o Pós-Colonialismo: Elementos para uma crítica Pós-Colonial**

Percebemos até então que o pensamento martiano se fundamenta principalmente em seu profundo sentimento anticolonial, revelador de seu intenso patriotismo sempre presente. Tais sentimentos são evidenciados em sua vasta obra, nos movimentos independentistas de Cuba e também na defesa da chamada segunda independência da *Nuestra América*, a independência cultural. Seus ideais foram amadurecendo em duas etapas principais: primeiro, na sua construção da ideia de pátria em relação ao colonizador espanhol; depois, quando deslocado fisicamente nos seus exílios. Sua ideia de pátria é, ao mesmo tempo, a da negação do colonialismo espanhol e do neocolonialismo estadunidense. Assim, seus ideais anticoloniais e patriotas passaram por um amadurecimento e a sua visão em relação a Cuba se ampliou para o contexto de *Nuestra América*, ainda colonizada culturalmente, principalmente pelos Estados Unidos. Segundo Martí, era essencial para a formação de um ideal identitário a escrita literária, que deveria estar em sintonia com os elementos culturais da nação: a literatura seria a expressão mais fiel de uma nação quando ela está em sintonia com os seus elementos culturais e sociais:

Sabe que la literatura verdadera está en la observación de los tipos originales, y en la expresión fiel e intensa de lo que el autor ve dentro y fuera de si, lo cual, más que con pluma, hay de escribirse con tijeras, para ir podando todo lo que sobre, y dejando cada idea en la frase en que salió más clara y feliz, sin engolosinarse con los conceptos de recalada, porque nuestra imaginación es como las ondas de la mar, que se borran las huellas en la arena unas a otras e dejan el bordado feo y confuso. (MARTÍ, 1889, O.C, V.7, p.364).

Assim, a literatura, quando a serviço da construção da nação, se torna a sua possibilidade de representação mais autêntica. O autor escreve o que ele tem ‘dentro de si e também fora de si’, o que significa dizer que a possibilidade de representação autêntica desaparece quando o autor tem dentro de si a ideologia colonial implantada pelo colonizador e o que ele enxerga no ambiente externo a si é a concretização dessa ideologia, que se traduz em diversas esferas sociais, como: educação, formas governamentais, o preconceito contra o estereótipo do colonizado, contra seus hábitos culturais, contra o gênero etc.

Já evidenciamos no capítulo anterior, dialogando com Bonnici (2000), que a literatura nas sociedades colonizadas se desenvolveram em três fases, sendo que a primeira e a segunda foram utilizadas como elementos de construção da ideologia do colonizador e, portanto, construindo o imaginário do homem europeu em relação ao “Outro” colonizado. Ao mesmo tempo, houve a supressão da identidade do colonizado e, no seu lugar, surgiu o imaginário daquilo que esse colonizado poderia ‘sonhar’ um dia ser: igual ao europeu.

Nessa perspectiva, percebemos que, tanto para Martí quanto para os teóricos e críticos literários pós-coloniais, a imitação consiste no elemento característico de análise do sistema colonial. Assim, para compreendermos de forma mais clara a criação desse aparato de imitação, abordaremos a seguir dois elementos cruciais desse processo de construção do “Outro” colonizado: o fetichismo e o estereótipo.

Para Bhabha (1998), nesse processo de criação de imaginários, o fetichismo é uma estratégia de legitimação do poder colonial. Assim, nasce primeiro da parte do colonizador, que fixa estereótipos do colonizado, sendo o principal deles a diferença racial. O discurso colonial, através da estratégia mimética, faz com que os colonizados queiram se assemelhar ao colonizador, passando a acreditar que ser diferente é algo ruim. Por exemplo, ser negro passa a ser algo ruim para o próprio negro, tanto que este passa a projetar o branco como o ‘tipo ideal’. Nesse sentido, o branco colonizador passa a ser objeto de desejo do negro colonizado e o fetiche passa a ser do colonizado pelo colonizador.

Como já mencionamos, o contexto hispano-americano do século XIX buscava ainda a construção do sujeito identitário da América espanhola. Porém, antes mesmo de sua emancipação política, os povos da região já eram caracterizados e inferiorizados pelo processo de mestiçagem que ocorreu na América. Após a independência, segundo o pensamento martiano, os hispano-americanos continuaram a ser inferiorizados, pois continuaram vivendo a cultura do colonizador que os colocava, principalmente pela sua condição de mestiço, em condição de subalternidade. Assim sendo, intelectuais como Sarmiento, legitimando-se em teorias raciais produzidas durante o século XIX na Europa,

dentre elas o darwinismo social, como vimos, passava a defender a evolução da América espanhola através da imitação do modelo de sociedade europeia e estadunidense. Nesse sentido, Sarmiento acreditava que somente por meio de uma política de governo que visasse o branqueamento dos hispano-americanos com o sangue anglo-saxão esses se desenvolveriam.

Percebe-se nesse desejo, por ele ser branco, o fetiche do homem mestiço pelo homem branco, que seria considerado por Martí “crioulo exótico”, que descendia de espanhóis embora nascido na América espanhola. Eram exóticos por viverem imitando hábitos culturais e sociais que não deveriam ser aplicados às novas nações. Para Martí, esse crioulo exótico representava aquele sujeito sociocultural que não formaria o sujeito ideal de *Nuestra América*, porque representava a continuidade da metrópole nas novas repúblicas.

Frantz Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas (1983)*, analisou a situação do negro perante o discurso colonial. Nessa obra, podemos perceber algumas situações em que o negro colonizado, envolvido na ideologia colonial, passa a fetichizar o branco europeu. Através de sua narrativa sobre a mulher negra e a mulata em específico, podemos perceber como o fetiche se manifesta entre os colonizados. Enquanto a negra tem como único objetivo embranquecer, a mulata não quer somente embranquecer, mas quer evitar a regressão. Se já não é tão negra, não se relaciona com homens negros. Está sempre em busca de homens brancos quando vai procriar. Se tiver filhos com homens brancos, estará evoluindo no sentido de se aproximar mais do ideal-tipo que é o branco; se tiver filhos com negros, estará regredindo (FANON, 1983).

Pela observação da situação do negro perante o colonizador europeu, tal qual Fanon a aborda, é possível perceber claramente a ambivalência da mímica projetada sobre o colonizado através de estruturas racistas. A alteridade é impregnada na mente do negro no sentido de dizer que o “Outro” do negro não é o negro, mas o branco. Daí que o negro antilhano que se vê como um branco passa a acreditar que é um branco. Mas quando esse negro é confrontado com seu Outro de fato, o europeu, é como se sua negritude ressurgisse. A existência do negro para o europeu se dá no negro inserido dentro de um sistema colonial que afirma, através de uma imagem estereotipada, a superioridade da raça branca sobre a negra. Nesse sistema, o negro é objetificado, deixa de agir como elemento acional, sua ação se dá mediante o que o branco pensa dele. Se o branco não valoriza o negro, o negro confirma sua inferioridade:

Negro escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos têm um comportamento neurótico... O negro, no seu comportamento, assemelha-se a um tipo neurótico obsessivo, ou se prefere, ele se coloca em plena neurose situacional. Há no homem de cor a tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar este seu ser (FANON, 1983, p. 90).

A única saída, segundo Fanon, é o negro se conscientizar de que há outras formas de existir diante dessa mentalidade, qual seja a de que deve se branquear ou desaparecer. Essa mentalidade do branqueamento como ‘tipo ideal’ de civilização e progresso foi introduzida na América espanhola através de alguns intelectuais hispano-americanos inspirados pelas teorias deterministas. A mímica, então, é uma estratégia utilizada pelo colonialismo a fim de manter o poder colonial, fixando estereótipos lançados com o objetivo de inferiorizar e deturpar a imagem física e cultural do colonizado. A cor da pele é o estereótipo lançado sobre o colonizado como aparato de legitimação e afirmação de superioridade do colonizador.

Nesse sentido, Martí vislumbrava as práticas político-culturais dos Estados Unidos como uma ameaça para as novas repúblicas, pois essa nação, segundo ele, possuía grandes pretensões imperialistas, principalmente sobre Cuba. Assim, percebemos que o anticolonialismo de José Martí se traduz principalmente pela emancipação cultural, pela descolonização da mente a ser construída gradualmente. Para ele, o impacto da colonização mental era muito mais prejudicial para a mente do colonizado do que a colonização política. Também Frantz Fanon, que, além de intelectual tinha formação psiquiátrica, pôde perceber de forma mais clara os danos dessa colonização da mente:

Quando refletimos nos esforços que foram feitos para realizar a alienação cultural tão característica da época colonial, compreendemos que nada foi feito ao acaso e o resultado global procurado pela dominação colonial era realmente convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los à noite em que viviam. O resultado, consciente perseguido pelo colonialismo, era por na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles a volta à barbárie, a degradação, a animalização (FANON, 2005, p.244).

Segundo José Martí, essa imposição e alienação cultural foram um mal intenso para a vida do colonizado, que passou a se envergonhar de suas características naturais, convencido de que a sua existência só seria possível se este se assemelhasse ao colonizador. Para Martí, os novos governantes confirmaram esta inferioridade em suas práticas governamentais. Assim, diz em “*Nuestra América*”:

Por esta conformidade com os elementos naturais desdenhados, tem subido os tiranos da América ao poder; têm caído quando lhes traíram. As repúblicas tem purgado nas tiranias a sua incapacidade para conhecer os elementos verdadeiros do país, derivar deles a forma de governo e governar com eles Governante, num povo novo, quer dizer criador (MARTÍ, 2011, p: 18/19).

Diante do contexto de imitação de que a América espanhola padecia, tal qual Martí o descreve, podemos constatar que os hispano-americanos viviam em um contexto de crise de identidade, não só pelos valores culturais importados dos centros imperiais europeus e estadunidenses, mas também pela sua peculiaridade da mestiçagem. Como já foi evidenciada, a mestiçagem da América espanhola foi um dos principais elementos de relativização dos discursos embasados nas teorias darwinistas. E a crise de identidade existirá enquanto não houver a consciência dos hispano-americanos de que a mestiçagem é algo positivo, que os diferencia em relação aos demais povos.

A saída apontada por Bhabha para essa crise e perda de identidade é lembrar-se de como o colonizado era durante a colonização, seu passado de escravidão e luta. A lembrança não é para resolver os conflitos identitários do presente, pois não será possível fazer o passado ressurgir, mas para que haja a construção de algo novo, diferente do passado e também distinto do que a cultura colonizadora propõe. Não deve haver o esquecimento, mas a conscientização desse passado. A partir disso, então, construir um novo *lócus* de enunciação do sujeito híbrido e inclassificável que está à deriva, no ‘entre-lugar’. Conscientizar-se de que nunca será como o colonizador. O reconhecimento do passado oferece ao colonizado uma forma parcial de identificação, pois ele contempla outras temporalidades culturais que foram absorvidas pela imitação da cultura do colonizador. E, embora se reconhecendo como não pertencente ao mundo do colonizador, seu passado anterior à colonização já não pode mais ser retomado. A temporalidade do passado não serve para resgatar a identidade no presente, pois esta agora já se apropriou dos signos culturais do colonizador e nem a consciência do colonizado fará com que este retome sua essência cultural passada.

Por outro lado, a temporalidade do presente não marca simplesmente a ruptura como o passado, uma vez que o passado é o instrumento de conscientização do colonizado no sentido de fazê-lo vislumbrar que possuía uma identidade antes da colonização, o que o torna diferente do colonizador. Assim sendo, o passado não deve ser entendido como uma forma de resgate de uma identificação fixa e original e o presente representa a busca pela construção de algo novo e descontínuo, não definido:

O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura como o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas discontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferente da mão morta da história que conta as contas do tempo como um rosário buscando estabelecer conexões seriais, causais... (BHABHA, 1998: p. 23).

Nesse sentido de deslocamento, de instabilidade cultural e física, José Martí, em *Nuestra América*, considerava que os hispano-americanos seriam como folhas que vivem no ar. Se vivem no ar, são passíveis de serem deslocadas para onde o vento as queira conduzir. Ou seja, os hispano-americanos viviam de acordo com as leis e regras importadas do colonizador europeu e também dos Estados Unidos, não conheciam a verdadeira raiz de sua identidade, seu passado; no presente, viviam deslocados do ponto de vista político e cultural, de acordo com a vontade de outros povos:

Já não podemos ser o povo de folhas, que vive no ar, com a copa carregada de flor, estalando ou zumbindo, conforme a acaricia o capricho da luz, ou seja, açoitado ou podado pelas tempestades; as árvores devem formar fileiras, para que não passe o gigante das sete léguas! É a hora da avaliação e da marcha unida, e deveremos marchar bem unidos, como a prata nas raízes dos Andes (MARTÍ, 1983: p.194).

Os povos hispano-americanos, mesmo independentes politicamente, não haviam despertado para a construção de algo diferente da cultura do colonizador. Eram, ainda, a imagem estereotipada construída no processo de colonização. Ou seja, os hispano-americanos ainda existiam mediante o olhar do colonizador e, como agravante, eram influenciados e vistos como inferiores aos Estados Unidos. Aqui podemos mais uma vez aplicar o conceito de ‘fixidez deslizante’ através do qual Bhabha caracteriza a identidade do ser colonial. Ela é fixa porque conota algo fixo e imutável, que sempre existiu de forma coesa. Mas, ao mesmo tempo, a identidade do presente se insere através de um processo de construção e desconstrução contínuo. Bhabha não propõe uma terceira opção entre o fazer parte da cultura do colonizador ou do colonizado. O que se almeja é a possibilidade de deslizamento contínuo das diversas categorias que esse novo sujeito venha a formar.

A autonomia frente ao colonialismo europeu e ao neocolonialismo estadunidense era, para Martí, o caminho essencial que a América espanhola deveria construir rumo a uma segunda independência. Essa segunda independência partiria do princípio da rememoração do passado, das origens indígenas da América espanhola, para construir a valorização do sujeito(s) no presente, “fruto” da miscigenação biológica e cultural, junto a outros povos que estariam dispostos a formar uma grande “comunidade de ideias” em busca de autonomia. Essa autonomia não seria construída de forma rápida. Assim como o processo de colonização cultural foi construído gradualmente, também a consciência do colonizado deveria ser construída mediante a educação, que se constituiria na perspectiva da emancipação cultural, da construção de novos valores culturais e éticos.

### 3.4 A educação como provedora da emancipação cultural

Com o fogo do coração, degelar a América coagulada! Jogar, fervendo e rebotando, pelas veias, o sangue natural do país! Em pé, com os olhos alegres dos trabalhadores, saúdam-se, de um povo a outro, os homens novos americanos. Surgem os estadistas naturais do estudo direto da natureza. Leem para aplicar, não para copiar. Os economistas estudam a dificuldade nas suas origens. Os oradores começam a ser sóbrios. Os dramaturgos trazem os caracteres nativos para o cenário. As academias discutem temas viáveis (MARTÍ, 2011, p.26).

“Degelar a América coagulada!” “Acordar a América dormida!” - essas são expressões muito presentes na obra martiana, que acreditava que a América espanhola precisava de algo que a fizesse “acordar” para a sua própria realidade cultural. E o despertar da América espanhola aconteceria através de um ensino que estivesse em sintonia com o cotidiano dos hispano-americanos. Para Martí, a educação constituía a essência do projeto de conscientização do homem natural em busca do novo homem que surgiria após a emancipação política. Através de seu projeto educacional, os homens naturais seriam preparados para, uma vez independentes do colonizador<sup>28</sup>, se libertar mentalmente das amarras culturais da metrópole e estar atentos para não cair nas mãos do “tigre do norte”, os Estados Unidos.

A América espanhola deveria acordar e começar a ter suas próprias ideias através de uma educação popular, cujo ensino seria aplicado para todos sem distinção de classe social, conforme a realidade do cotidiano, buscando resolver problemas com soluções próprias. O saber construído a partir de então seria aplicado de acordo com a realidade do dia a dia, sem importar ideias alheias. Deveria se abrir para o mundo, mas a valorização de suas raízes históricas e culturais deveria ser o princípio de tudo. Deveria voltar-se para o seu interior e, através da força do saber, também se tornar um centro irradiador de ideias.

Através da educação, os novos governantes seriam conhecedores dos problemas e necessidades patentes do país, uma vez que, para Martí, seria mais fácil resolver os problemas enfrentados pelo povo quando o governante os conhecia bem. Mas como se iriam formar governantes cultos e conhecedores da realidade hispano-americana se não havia universidades na América espanhola? Onde se apreenderiam as especificidades dos povos hispânicos? Os jovens que saíssem para se instruir em um sistema de ensino não condizente com a realidade de seu povo, segundo Martí, não serviriam para governar os hispano-americanos, pois um povo novo necessitava de um governo inovador e criador. Nessa perspectiva, almeja que o ensino se adeque ao novo homem e ao seu tempo cultural e social para que a América espanhola forme seus próprios governantes.

<sup>28</sup> Quando se refere à independência em relação ao colonizador, faz menção a Cuba, que ainda não era politicamente independente. No entanto, seus ideais de independência cultural eram dirigidos a todas as nações da América Latina.

Argumenta José Martí:

Vem o homem natural, indignado e forte, e derruba a justiça acumulada dos livros, porque não é administrada de acordo com as necessidades patentes do país. Conhecer é resolver. Conhecer o país e governá-lo conforme o conhecimento; é a única forma de livrá-lo das tiranias (MARTÍ, 1983, p. 196/197).

Segundo Nassif (2010), a educação é vista por Martí como libertadora, que transcende o conhecimento das fórmulas e teorias impressas nos livros. Constitui um ato de amor, de libertação do homem. Suas concepções pedagógicas são definidas a partir de dois pressupostos: primeiro, a educação representa para o homem a conquista de sua autonomia e espiritualidade - autonomia percebida no sentido de libertação cultural por meio do saber; segundo, a espiritualidade representa os valores morais que todo homem deve ter. Assim, estabelece uma distinção entre a Educação e a Instrução: a Educação representa a espiritualidade do homem, seus sentimentos e valores morais; e a Instrução diz respeito à formação intelectual do indivíduo. Apesar dessa distinção estabelecida, reconhece que, para a elevação e valorização dos valores morais dos homens, a inteligência e o saber intelectual fornecido através da instrução são essenciais. Assim, diz em um de seus escritos sobre a educação:

Instrucción no es lo mismo que educación: aquélla se refiere al pensamiento, y ésta principalmente a los sentimientos. Sin embargo, no hay buena educación sin instrucción. Las cualidades morales suben de precio cuando están realizadas por las cualidades inteligentes (MARTÍ, O.C, V.19, p:375).

Aproximando-se do pensamento martiano, o educador brasileiro Paulo Freire, em sua obra *Pedagogia da Autonomia* (1996), fala sobre os atos de ensinar e aprender, que devem ser construídos a partir de uma rigorosa formação ética ao mesmo tempo que estética. Qual seja: o ensino deve promover a polidez do aprendiz e ao mesmo tempo promover-lhe e ensinar os valores éticos e morais. Para Freire, não se pode construir uma situação de ensino e aprendizagem sem tais valores, pois o ensino dos conteúdos não pode acontecer alheio à formação moral dos educandos. Da mesma forma, Martí ressalta que, para os educandos se formarem como homens que, para além dos saberes intelectuais, sejam honestos e bons, os valores devem prevalecer sobre aqueles que são difundidos pelos letrados artificiais.

O pensamento educacional de Martí vislumbrava as crianças como formadoras da consciência nacional, como a esperança da nação. Em 1889, quando se preparava para a segunda fase da revolução cubana, inicia a publicação da revista infantil *La Edad de Oro*. O objetivo da revista era dialogar com as crianças, instruindo-as para que soubessem o que



deveriam fazer para se tornarem homens e mulheres de verdade: moralmente boas, inteligentes e ávidas pelo saber:

Sin las niñas no se puede vivir, como no puede vivir la tierra sin luz. El niño há de trabajar, de andar, de estudiar, de ser fuerte, de ser hermoso: o niño puede hacerse hermoso aunque sea feo; un niño bueno, inteligente y aseado es siempre hermoso (MARTÍ, 2006: p. 83).

Martí se dirige aqui aos meninos, porém as meninas, segundo ele, deveriam receber a mesma educação que os guris, para que crescessem juntos e pudessem conversar sobre os diversos assuntos com as mesmas possibilidades de argumentação. Para Martí, era uma pena que o homem tivesse que sair de sua casa para buscar com quem conversar, pois suas mulheres só sabiam conversar sobre assuntos relacionados a diversão e moda. Percebe-se aqui a preocupação de Martí em valorizar a educação feminina, no sentido de pensar a igualdade de ensino sem distinção de gênero ou classe social. Mesmo as nações que haviam se emancipado do colonizador ainda eram patriarcais e, sob o poder econômico masculinos, não permitiam, por exemplo, a igualdade de direitos entre homens e mulheres.

Quando afirma que a mulher deveria se instruir, ser culta, entendia prepará-la para ser responsável pela educação dos filhos em seus primeiros anos de vida. Assim, elas teriam um papel importante na sociedade, pois contribuiriam para a formação do cidadão futuro da nação. As publicações de *La Edad de Oro* eram histórias para tocar e aguçar a curiosidade das crianças. Mas Martí não perdia de vista o caráter educacional como provedor da emancipação cultural aliada aos valores morais do homem. A seguir, apresentamos algumas histórias publicadas em *La Edad de Oro* com o objetivo de clarificar o pensamento educacional de José Martí.

Em uma de suas edições, a revista publicou um conto denominado Meñique, escrito por Laboulaye<sup>29</sup>. Nele é narrada a história de três irmãos, uma delas de nome Meñique, que representa a curiosidade e o saber que devem ser instigados nas crianças - o ideal que Martí projetava para as crianças crescerem ávidas de saber. A vontade de conhecer de Meñique aliada à bondade que tinha no coração transformam-no de um pobre camponês a dono de um reino. Através de sua inteligência, consegue realizar tarefas consideradas impossíveis aos olhos de homens bem mais robustos do que ele. Meñique era franzino, mas detinha o saber, que vale mais do que qualquer força física. Quando Meñique conquistou sua riqueza, não se

---

<sup>29</sup> Édouard René Lefevre de Laboulaye (1811-1883), periodista, pedagogo e homem público francês do século XIX, de tendência liberal, a favor da liberdade de imprensa, era profundo admirador da vida política dos Estados Unidos bem como do ideal de democracia estadunidense (MARTÍ, 2006).

esqueceu dos valores morais. Ainda que seus irmãos não tivessem valorizado sua sabedoria, compartilhou com eles sua nova vida. As pessoas que formavam o reino, mesmo a princesa do reino com quem iria se casar, não o suportavam, mas, através de sua bondade e sabedoria, conquistou a todos, exceto um de seus irmãos, homem invejoso e de mau coração. Quando todos comemoravam o casamento de Meñique, o irmão invejoso foi para o bosque e foi morto por ursos.

Esse tipo de homem representado na história como o irmão de Meñique, segundo Martí, sem moral e sem decoro, não deveria prevalecer sobre o homem bom e educado que Meñique representava. Dessa forma, é reforçado o ideal educacional que as crianças deveriam seguir para se tornarem homens e mulheres intelectuais e de bom caráter. O irmão de Meñique, pelo seu sentimento de inveja e rancor, acabou morto por ursos. Ele pode representar o sujeito social hispano-americano que Martí rejeitava profundamente por não possuir nenhum espírito de identificação e apego à cultura local e demonstrar desprezo por suas origens. Estes eram considerados por Martí como os “tigres de dentro” e, assim como os “tigres de fora”, deviam ser considerados elementos a serem banidos, pois não contribuíam para o processo de emancipação cultural, mas para aumentar a enfermidade da América hispânica: Assim, diz em “*Nossa América*”:

Estes nascidos na América, que se envergonham da mãe que os criou porque levam avental índio e renegam, infames, a mãe doente, e a deixam sozinha no leito das enfermidades!(...) estes desertores que pedem fuzil nos exércitos do Norte, que afogam em sangue seus índios, e vão de mais a menos (...) (MARTÍ, 2011, p:14/15).

O pensamento de Martí tal qual expresso na história de Laboulaye pode se estender a quando fala dos três heróis da América: Bolívar, Hidalgo e San Martín. São considerados sagrados, pois não aceitaram que seu povo continuasse a viver sob a tirania dos colonizadores; não se contentaram com o mau governo que os governava. As crianças deveriam estar atentas ao que acontece à sua volta, com a preocupação de saber se estão vivendo de forma honrada, para não se assemelharem ao homem desocupado que vive do trabalho do outro, como uma pessoa sem honra. Segundo Martí, existem homens que vivem pior que as bestas, pois mesmo estas necessitam de liberdade para viverem felizes. O homem deveria pelo menos se assemelhar à perspicácia dos elefantes, que não têm filhos enquanto estão presos. As pessoas na América espanhola que não possuem tal decoro são mais ignorantes que os animais.

## Segundo Martí :

A un pueblo ignorante puede engafiarse con la superstición, y hacerse servil. Un pueblo instruído será siempre fuerte y libre. Un hombre ignorante esta en camino de ser bestia, y un hombre instruído en la ciencia y en la conciencia, ya está en camino de ser Dios. No hay que dudar entre un pueblo de Dioses y un pueblo de bestias. El mejor modo de defender nuestros derechos, es conocerlos bien; así se tiene (MARTÍ, O.C, V.19, p:375).

Mas se existem tantos homens assim na América espanhola, outros se sobressaem, como os três heróis da América: Bolívar, Hidalgo e San Martín. São valiosos também porque lutaram pelos que não conseguiram aprender que viver em situação intelectual catastrófica é ser inferior aos animais, que não suportam a vida sem liberdade. Tal ignorância deve ser vencida através da educação, cuidando para que, desde a mais tenra infância, as crianças percebam que viver como homens sem perspectivas de liberdade é ruim; que devem buscar viver como homens inteligentes, intelectuais; e honestos no que concerne à sua conduta moral e ética. Os grandes responsáveis pela construção do conhecimento intelectual e moral, segundo Martí, são os professores.

Na concepção martiana, os professores seriam itinerantes, andando pelos campos a levar seus conhecimentos, embora não somente o conhecimento mecânico e teórico. Se a educação era para Martí um ato de amor, os professores deveriam transmitir também ternura aos educandos. Deveriam transmitir um ensino que propiciasse ao educando utilizá-lo no seu dia a dia, um ensino que caminhasse lado a lado com a realidade dos aprendizes. Martí fala em despertar a curiosidade dos educandos: aproveitando-se de seus afazeres diários, os professores poderiam instigá-los a querer saber de outros assuntos, aprofundar seus conhecimentos, infiltrando na sua mente uma ciência que serviria aos seus próprios interesses (MARTÍ, 1983). O receptor desse conhecimento prático e terno seria o homem natural, o sujeito que, através da educação moral e intelectual, construiria com outros uma nova identidade. Esse seria o sujeito formado através da mestiçagem biológica e cultural.

### 3.5 A formação do sujeito identitário martiano

Todos nascem da mesma matéria: em todos os corações flue sangue da mesma cor (MARTÍ, OC, V.6, p.196).

O pensamento historiográfico da intelectualidade hispano-americana do século XIX se concentrou na busca de uma definição da América espanhola principalmente quanto às questões culturais, buscando a construção de uma identidade. Simon Bolívar, considerado o

herói da independência de grande parte dos países que hoje formam a América espanhola, lançou o questionamento: “Quem somos nós?” Essa indagação percorreu o século XIX e o século XX e ainda volta à tona por ser um debate para o qual não existe uma resposta que satisfaça a todos. Para Bolívar:

Mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimientos, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado (BOLÍVAR, 1999, p.10).

Essa espécie intermediária com a qual Bolívar parece dar resposta à sua própria pergunta é o que Martí valoriza como o sujeito hispano-americano: o mestiço, considerado pelos discursos do determinismo social como “matéria degenerada”. Segundo Carvalho (2003), o mito da inferioridade americano era dirigido aos indígenas, mas, ao longo do século XIX, passou de mito antiindígena para mito antimestiço. Seguindo essa perspectiva, a raça americana seria o elemento responsável pela inferioridade e incapacidade do hispano-americano. Para Martí, a América anglo-saxônica se diferenciava da América espanhola devido à sua formação histórica e não devido às suas origens biológicas. Acreditava que o elemento mestiço representava justamente a singularidade do hispano-americano, pois era resultado de uma rica mescla de diversas raças originais:

Entretanto, percebe-se que a referência à raça mestiça não se apoiou em critérios biológicos: tratava-se de uma mestiçagem cultural que prescindia até mesmo da mestiçagem biológica. De uma forma geral, ele empregava o termo “raça” no sentido de uma comunidade cultural (CARVALHO, 2003, p.179).

Conforme já vimos, quando estive de passagem pelo México, Guatemala e Venezuela, Martí teve contato com os indígenas americanos. Nesse momento, seu pensamento se distanciou ainda mais dos padrões regidos pela intelectualidade hispano-americana. Assim, quando foi expatriado pela segunda vez e foi viver nos Estados Unidos, sua consciência acerca de seu projeto identitário amadureceu e vislumbrou a existência das duas Américas distintas: a América do Norte e a América que seria a “*Nuestra América*”, aquela que teria que buscar sua independência cultural através da valorização do homem natural composto pelo índio, o negro e o camponês, em detrimento dos ideais seguidos pelos anglos saxões e europeus (CARVALHO, 2001). De maneira que, nas discussões em busca de definição para a América espanhola, o pensamento martiano foi em direção oposta ao imperialismo

estadunidense, além de se contrapor às teorias defendidas por intelectuais que compartilhavam os ideais do darwinismo social, que consideravam a América espanhola como sinônimo de degeneração miscigenada.

Para Martí, os nativos ajudaram o processo de independência, mas, quando ela foi alcançada, não conseguiram participar dos novos governos. Por isso defendia uma mudança de espírito e não só uma forma política. E a mudança de espírito deveria acontecer através da construção da consciência do homem natural, por meio da educação, como já foi abordado. Era preciso que o homem natural adormecido apostasse no discernimento proporcionado por um ensino que tivesse sinergia com a realidade dos nativos e que proporcionasse a construção de sua própria nação (MARTÍ, 1983). A América espanhola conseguiria acordar do profundo “sono” em que se encontrava quando os elementos nativos aprendessem a se autogovernar e as nações não perdessem nas mãos de tiranos que governavam as novas repúblicas com fórmulas que não convinham à realidade dos hispano-americanos. A cultura imposta pelo colonizador tornou o colonizado subserviente e esse estado de subserviência fazia com que a América espanhola fechasse os olhos para as novas perspectivas de vida diferentes daquelas impostas pela Europa ou pelo imperialismo estadunidense (CARVALHO, 2001).

Irlemar Chiampi, em *O Realismo Maravilhoso*<sup>30</sup>, afirma que o cenário da América do século XIX era representado pelos paradoxos passado/futuro, absolutismo/democracia, barbárie/civilização, aliados a uma grande crise de identidade dos latino-americanos. Alguns intelectuais, como José Martí, Sarmiento, Rodó e Bolívar, tentaram, cada um com suas convicções, atinar com a construção e a desconstrução da identidade do homem hispano-americano. Chiampi, à luz do pensamento de Bolívar, nos apresenta o ideal do sujeito que formaria a identidade da América espanhola, assim como Martí a defendeu: a universalidade cultural e a emancipação mental através da educação, ou seja, todos aqueles que compartilhavam dos mesmos ideais culturais poderiam integrar a identidade hispano-americana.

Segundo Bolívar (1999), os americanos não eram índios nem europeus, mas fruto da miscigenação dessas duas “raças”, que originou os mestiços.

Martí também acreditava que a tomada de consciência dos hispano-americanos se realizaria através da educação, como vimos, e não descartava a possibilidade de outros sujeitos integrarem seu projeto identitário, como os espanhóis que viviam nas colônias e que

---

<sup>30</sup> *O Realismo Maravilhoso*, obra publicada em 2008 pela professora Irlemar Chiampi, especialista em literatura hispano-americana pela USP. A referida obra fala sobre a ideologia americanista na construção da cultura latino-americana, apontando novas perspectivas diante de outros modelos culturais.

poderiam fazer parte da construção cultural de uma nova comunidade. Para Martí, esses espanhóis, por amor aos seus filhos que nasceram na colônia, poderiam apoiar a independência política e cultural da América espanhola. Assim, ressaltava o papel importante da elite crioula nas lutas pela independência. Em contrapartida, renegava os descendentes de espanhóis que não reconheciam os naturais da América espanhola em detrimento de práticas culturais e políticas importadas (esses eram considerados por Martí como crioulos exóticos, conforme vimos).

Com isso, Martí acreditava que não haveria ódio entre as raças, pois não existiria uma raça propriamente dita. Raça para Martí era um termo que, apropriado, propiciava divisão e discriminação. Em um escrito intitulado “Minha raça”, deixa claro que seu projeto identitário não estava fundamentado na ideia de uma raça única, pois não acreditava na superioridade de uma raça sobre outra e, sim, na possibilidade da formação de interesses comuns:

O homem não tem nenhum direito especial pelo fato de pertencer a uma outra raça: diga-se homem, e já se dizem todos os direitos. O negro, por ser negro, não é inferior nem superior a nenhum outro homem: peca por redundante o branco que diz: “minha raça”, peca por redundante o negro que diz “minha raça”. Tudo o que divide os homens, tudo que os especifica, os afasta ou os encurrala, é um pecado contra a humanidade. A que branco sensato lhe passa pela cabeça envaidecer-se pelo fato de ser branco, e o que pensam os negros do branco que se envaidece de sê-lo e acredita que, por sê-lo, tem direitos especiais? Que poderão pensar os brancos do negro que se envaidece de sua cor? Insistir na divisão de raça, nas diferenças de raça de um povo naturalmente dividido, é dificultar na felicidade pública e a individual, que está na maior aproximação dos fatores que devem viver em comum. Se dizemos que no negro não há culpa aborígene, nem vírus que o impossibilite de desenvolver toda sua alma de homem, dizemos a verdade, e é preciso dizer e demonstrar, pois a injustiça deste mundo é muita, bem como a ignorância, mesmo daqueles que passam por sábios, e ainda a quem acredite, de boa fé, que o negro é incapaz de inteligência e do coração do branco; e, se a essa defesa da natureza se dá o nome de racismo, não importa que assim seja chamada, pois não é mais decoro natural e voz que clama do peito do homem pela paz e pela vida do país (MARTÍ, 1983,p. 229).

Essa passagem da obra martiana antecede Frantz Fanon, que, na obra *Pele negra mascarar brancas*, faz um apelo para que “o branco seja libertado de sua brancura, assim como o negro deve-se libertar de sua negrura”. Fanon está consciente de que o negro era considerado um animal nas mãos do branco. Porém o que ele quer mostrar é que a desalienação de brancos e negros deve acontecer, é indispensável para acabar com o complexo de inferioridade do negro em relação ao branco e do complexo de superioridade do branco em relação ao negro:

O problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. (...) De modo algum devo me empenhar em ressuscitar uma civilização negra injustamente ignorada. Não sou homem de passados. Não quero cantar o passado às custas do meu presente e do meu devir.(...) Eu, homem de cor, não tenho o direito de procurar saber em que minha raça é superior ou inferior a uma outra raça. Eu, homem de cor, não tenho o direito de pretender a cristalização, no branco, de uma culpa em relação ao passado de minha raça. Eu, homem de cor, não tenho o direito de ir atrás dos meios que me permitiriam pisotear o orgulho do antigo senhor (FANON, 2008, p. 187).

Para Martí, a verdadeira identidade estava na alma, no espírito, mas se manifestava em diferentes corpos e em etnias diversas; tinha consciência de que havia diversos povos de etnias diversas, que, porém, compartilhavam interesses comuns quanto à perspectiva identitária da América hispânica. Por outro lado, havia povos que, apesar de pertencerem à América hispânica por nascimento, não compartilhavam dos seus ideais peculiares e desenvolviam seus hábitos e ideias pela aproximação com outros povos, que os impregnavam com suas práticas expansionistas e imperialistas. Mais uma vez faz menção aos Estados Unidos, que deram as costas para o restante da América e a deixavam enferma. Ao invés de salvá-la, tentavam, através de manobras, auferir benefícios próprios. Chegaram a propor aos hispano-americanos a adoção de uma única moeda de prata para as transações comerciais entre todas as nações da América. Martí chegou a considerá-los a Europa da América, pois os Estados Unidos traziam em suas práticas as mesmas mazelas imperialistas europeias.

Em discurso publicado alguns anos antes da revolução cubana de 1895, Martí fez um chamado aos cubanos: estes, por amor a pátria e principalmente pela liberdade, deveriam lutar unidos com uma alma renovada. Essa renovação deveria diferenciá-los daqueles que tiveram seus espíritos corrompidos pela cultura colonizadora, considerados os tigres internos, daqueles que estavam acomodados ao sistema colonial, que possuíam espíritos de aldeões, que não vislumbravam novas perspectivas culturais que diferenciassem o povo em relação ao colonizador já que não possuíam uma consciência de homens livres. Com essa afirmação, Martí ressalta a ideia de que a valorização do homem natural seria o princípio identitário da América espanhola, pois representava o seu sujeito original, extinto através da conquista.

Segundo Enrique Dussel (1983), a cultura existente estava protegida. Entretanto, com a chegada dos europeus, ela foi descoberta e em seguida “en-coberta”:

A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objetos: lançados (-jacere) diante (ob) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: ego cogitatum, europeizado, mas imediatamente “en-coberto” como Outro, o Outro constituído como o Si-mesmo. O ego moderno “nasce” nesta autoconstrução perante as muitas regiões dominadas (DUSSEL, 1983, p.36).

O mestiço representava a síntese biológica resultante da mescla de raças indígenas com outras raças, como os negros e os espanhóis. E os que vislumbrassem de fato uma mudança de espírito, ou seja, uma mudança cultural que possibilitasse a construção de bases identitárias específicas dos hispano-americanos, formariam uma comunidade de ideias ou uma mestiçagem cultural. Todos aqueles que compartilhavam dos mesmos valores culturais poderiam integrar a identidade universal tal qual Martí a idealizava - sua proposta em busca de um sujeito identitário definido pela mestiçagem física e cultural, sem distinção de classe, raça ou gênero. Martí propõe que os hispano-americanos buscassem no passado suas raízes identitárias e, através da educação, valorizassem o elemento indígena, para que estes pudessem se conscientizar e despertar para a construção de sua própria identidade.

Esse novo homem projetado por Martí, o mestiço, é o reflexo da própria perspectiva martiana de promover a emancipação cultural: o mestiço é uma síntese biológica que agrega elementos do homem nativo e do homem colonizador. Sendo assim, acreditava que a América espanhola deveria se abrir para o mundo, porém deveria estar ciente de que sua peculiaridade era a mestiçagem, que deveria ser valorizada para, a partir de então, buscar a formação de uma comunidade de interesses comuns, na qual todos os que estivessem dispostos a compartilhar dos interesses específicos da América hispânica seriam considerados sujeitos identitários.

Assim sendo, a obra martiana pode ser considerada precursora da escrita pós-colonial de hoje. Foi utilizada não só a serviço da emancipação política de Cuba, mas abrangeu toda a América espanhola, considerada pelo pensador como dormente para as novas perspectivas de vida em contraposição àquelas impostas pelo sistema colonial.

Podemos encontrar na obra de José Martí, produzida na segunda metade do século XIX, as mesmas inquietudes identitárias abordadas pelos estudos pós-coloniais. Os autores que pertencem à vertente pós-colonial são, assim como ele, pertencentes a sociedades colonizadas. Embora em temporalidades diferentes, Martí e esses autores deixaram evidente que a imitação cultural, chamada por Bhabha de mímica colonial, torna o nativo mais submisso e inferiorizado do que a própria colonização espacial e territorial. Através da mímica colonial, o colonizado é inserido na ambivalência ideológica do discurso colonial. A ruptura dessa condição de dominação através da educação, da valorização da mestiçagem foi o fundamento que norteou a obra martiana e, principalmente, seu intenso anticolonialismo. Tais elementos nos permitiram perceber ecos de sua obra no discurso pós-colonial atual e considerá-lo um autor que antecipou, em sintonia com seu tempo histórico, as inquietudes que



fundamentam as críticas de hoje, cuja principal batalha tem sido a descolonização da mente e a construção da segunda independência que Martí sempre evidenciou em seus escritos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após analisarmos a obra de José Martí, percebemos a relevância do seu pensamento sobre as diversas formas de colonização empreendidas pelos grandes centros ditadores de valores culturais e que países considerados subdesenvolvidos assimilam, sem considerar suas próprias singularidades. Escolhemos, diante de sua vasta obra, alguns elementos que consideramos essenciais para alcançarmos o objetivo principal deste trabalho: encontrar no discurso dos Estudos Pós-Coloniais ecos da obra martiana. Foram eles: colonização cultural/ imitação cultural, deslocamento físico e cultural/ exílio, mestiçagem/ formação do sujeito identitário, educação/independência cultural e anticolonialismo frente à Espanha e aos Estados Unidos.

A dependência cultural que inquietava Martí faz parte, hoje, das inquietudes dos teóricos e críticos pós-coloniais perante o colonialismo físico e político, que se transformou também em colonialismo cultural de países de centro em relação a países periféricos. O “encobrimento” da cultura dos hispano-americanos, ao tempo de Martí, evidenciado pelo argentino Enrique Dussel, foi essencial para que os conquistadores forjassem representações segundo a sua ideologia. Nessas representações, a literatura foi utilizada como uma linguagem através da qual a cultura do colonizador era imposta, proscrevendo, assim, a cultura nativa a serviço da ativação do colonizado. Essas representações eurocêntricas viriam a influenciar a produção intelectual dos hispano-americanos que passaram a seguir em seus escritos a ideologia dominante. De outro lado, no entanto, encontramos também aqueles intelectuais nativos conscientes da dominação física e cultural ao qual estavam submetidos. E tais intelectuais, como Martí e agora os críticos pós-coloniais, promoveram e promovem através da literatura a busca por minimizar a influência cultural provinda dos grandes centros imperiais.

José Martí nasceu e iniciou seus escritos em um momento em que América latina vivia a ressaca dos movimentos de independência que se iniciaram no século XIX, como afirma Eugênio Rezende de Carvalho:

(...) Num momento de ressaca dos movimentos de independência do início do século XIX, que se criou um ambiente favorável ao aparecimento de ideias, sob o gênero de projetos utópicos discursivos, que visaram a diagnosticar e a apresentar soluções e alternativas para os problemas da América (CARVALHO, 2001, p.17).

Nesse cenário social, tal qual Carvalho (2001) evidencia, José Martí fez o diagnóstico da América espanhola e propôs que os hispano-americanos caminhassem rumo a uma

segunda independência, a independência cultural. Seu projeto de independência política, cultural e social seria aplicado a Cuba, sua pátria, bem como a outras nações da América hispânica colonizadas culturalmente. Para ele, o principal obstáculo que impedia o desenvolvimento cultural e social dos hispano-americanos eram as importações excessivas de hábitos coloniais da Europa e dos Estados Unidos. Assim, diz Martí, em *Nuestra América*, a respeito de sua visão em relação à América espanhola:

(...) Entrou a padecer a América, e padece do cansaço de acomodação entre os elementos discordantes e hostis que herdou de um colonizador despótico e sinistro e das ideias e formas que tem retardado o governo lógico, por sua falta de realidade local (MARTÍ, 2011, p.23).

A “falta de realidade local”, “a imitação em demasia”, “a república que continuou vivendo na colônia” são o retrato que Martí fez da América hispânica. A esse contexto de imitação de que a América espanhola padecia atribuímos ao longo desta dissertação o conceito de mímica colonial que Bhabha (1998) utiliza para designar a estratégia de dominação utilizada pelo colonizador para legitimar a ideologia colonial: ao caracterizar o colonizado como inferior, a única saída deste é o caminho da imitação para se aproximar do “tipo ideal” que a ideologia colonial faz acreditar como sendo o único, acima do bem e do mal.

“Com o fogo do coração, degelar a América coagulada”! (MARTÍ, 2011, p.29).

Qual seria o caminho que a América espanhola deveria percorrer para perceber a fragilidade dessa ideologia colonial? Como vencer esse contexto de imitação? Como o homem hispano-americano aprenderia a arte de criar ao invés de imitar?

Para Martí, os hispano-americanos só caminhariam rumo à independência cultural através da educação, que proporcionaria a consciência da necessidade de mudanças.

A educação, assim, será outro eco martiano no discurso pós-colonial, pois esta é utilizada pelos colonizadores com o objetivo de colonizar a mente dos colonizados. Tanto Martí quanto Bhabha falam sobre os perigos do livro importado utilizado nas colônias, que funcionam como elementos de doutrinação dos nativos, de colonização da mente. Logo a descolonização da mente só seria e será possível também através da educação.

A educação é um dos elementos basilares do pensamento martiano. Se aplicada de acordo com a realidade prática daqueles que a recebem, funcionaria, segundo ele, como instrumento de conscientização dos hispano-americanos, possibilitando-lhes a busca e o reconhecimento de um passado que precisaria ser lembrado para que os povos caminhassem rumo à construção do novo homem.

A educação deveria ser aplicada de acordo com a realidade social e cultural da *Nuestra América*, uma vez que, até então, o que era ensinado nas escolas coloniais eram as teorias contidas nos livros importados. O que se aprendia não eram as histórias dos povos latino-americanos, mas histórias que diziam respeito a outras realidades sociais e culturais:

Resolver o problema depois de conhecer seus elementos é mais fácil que resolver o problema sem conhecê-los. Vem o homem natural, indignado e forte e derruba a justiça acumulada dos livros, porque não é administrada de acordo com as necessidades patentes do país (MARTÍ, 2011, p.20).

Para resolver os problemas, seria necessário o conhecimento que viria com a educação, que traria ao sujeito hispano-americano a percepção de si mesmo enquanto sujeito a integrar a identidade da *Nuestra América*.

Também a mestiçagem é outro eco do discurso martiano no pós-colonialismo. Segundo Martí, o mestiço era o resultado de uma síntese biológica que representava a peculiaridade da América hispânica. A mestiçagem foi, para ele, essencial ao processo de formação da identidade latino-americana. O mestiço era o resultado de uma síntese biológica, que representava a peculiaridade da *Nuestra América*. Além da síntese biológica, Martí valorizava também a contribuição dos índios, africanos, europeus, que formavam a mestiçagem cultural. E o mestiço é, segundo Bhabha (1998), o exemplo do ser que é o ‘menos que um e duplo’, é o ser biologicamente resultado da mistura de dois ‘tipos’ distintos e, no entanto, não é identificado como pertencente a nenhum, sendo assim o menos e, ao mesmo tempo, o portador de uma dupla identificação, pois é geneticamente formado por dois elementos diferentes. De maneira que também é o duplo. Essa indefinição que o mestiço representa é algo positivo para Bhabha e também para Martí, pois, por meio dessa indefinição, é possível pensarmos a desconstrução da dicotomia que caracteriza os sujeitos através de binários: colonizador/ colonizado, negro/ branco, homem/ mulher. Assim, diz Bhabha citando Freud:

Sua origem mista e dividida é o que decide seu destino. Podemos compará-los com indivíduos de raça mestiça cuja aparência, no geral, é a de homens brancos, mas que revelam descenderem de pessoa de cor por um ou outro traço marcante, e que, por isso, são excluídos da sociedade e não gozam de nenhum privilégio (FREUD, apud BHABHA, 1998, p. 135).

Se os hispano-americanos conhecessem o seu passado, em especial suas matrizes indígenas, representadas no que Martí denominou de homem natural, e, no presente, tomassem ciência de que o hábito e a incorporação de fórmulas culturais alheias não poderiam

mais continuar, a realidade histórica da América espanhola seria diferente daquela que os povos hispano-americanos passaram a imitar a partir do colonialismo europeu. Assim, o futuro a ser construído deveria ter sinergia com as raízes autóctones, valorizando o novo homem mestiço e todos aqueles que se mostrassem dispostos a caminhar rumo a um futuro comum, cujo princípio seria a autonomia política e cultural. A essa perspectiva identitária martiana aplicamos o conceito de “fixidez deslizante” de Bhabha, que, em suma, é a construção de uma identidade aberta a novas possibilidades, portanto deslizante, ao mesmo tempo em que deve recuperar uma consciência do passado, ou seja, um tronco que represente a base desta identidade aberta, que seria a “fixidez” da identidade. .

O anticolonialismo martiano está associado ao seu ideal independentista, que não só previa a independência política de Cuba, sua pátria, mas principalmente a independência cultural de todas as nações latino-americanas colonizadas mentalmente pelo imperialismo europeu e estadunidense. Assim, Martí possuía total aversão ao neocolonialismo estadunidense, considerado por ele como o “gigante do norte”, pelas suas pretensões anexionistas frente às nações da *Nuestra América*, uma pretensão que se concretizou perante Cuba, que, tornada independente da Espanha, foi neocolonizada pelos Estados Unidos.

Seu projeto de independência política, cultural e social seria aplicado a Cuba, pátria de Martí, bem como a outras nações da América espanhola colonizadas culturalmente.

Assim sendo, através desse profundo sentimento anticolonial, o intelectual José Martí evidenciou através de sua obra as causas dos males de que a América espanhola padecia, que, em suma, era a falta de realidade local. Também lançou perspectivas para que a América espanhola pudesse se curar desta doença que a impedia de mostrar sua peculiaridade perante as outras nações. Foi diante destas perspectivas ou soluções apontadas por Martí, que evidenciamos ao longo desta dissertação ecos ou fragmentos da obra martiana no discurso pós-colonial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE Junior, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teorias da história\_ Bauru, SP: Edusc, 2007.
- BHABHA, Homí. K, *O local da cultura*: Trad.: Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte: Ed. UFMG 1998.
- BHABHA, Homí. *O Bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses*: textos seletos de Homí Bhabha/ organização: Eduardo F. Coutinho; Introdução: Rita T.Schmidt; tradução: Tereza Dias Carneiro. – Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BONNICI, Thomas. *O Pós-Colonialismo e a Literatura*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2000.
- BONNICI, Thomas. *Conceitos-chaves da teoria pós-colonial*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2005.
- BLANCO, Abelardo; DÓRIA, Carlos A. *Revolução cubana: de José Martí a Fidel Castro*. Editora; Brasiliense. 1983
- BOLÍVAR, Simon. *Carta da Jamaica*, editado por [www.elAleph.com](http://www.elAleph.com),1999.
- BOLÍVAR, Simon. *Discurso de Angostura*. In. [http://bolivarareopago.files.wordpress.com/2012/03/bolivar\\_discurso\\_de\\_angostura..](http://bolivarareopago.files.wordpress.com/2012/03/bolivar_discurso_de_angostura..)
- BALLESTRIN, Luciana. *O Giro Decolonial e a América Latina*. 36º Encontro Anual da Anpocs (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) 2013, UFPEL.
- CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*/ Roger Chartier; tradução de Cristina Antunes. -2º edição. -Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010, Brasil.
- CARVALHO, José Murilo de, *A formação das almas: O imaginário da República do Brasil*, São Paulo: Campanha das Letras, 1990.
- CARVALHO, Eugênio Rezende, *Nossa América: “A utopia do Novo Mundo”*, São Paulo: A. Garibaldi, 2001.
- CARVALHO, Eugênio. *A América para a humanidade o americanismo universalista de José Martí*/Eugênio Rezende de Carvalho. -Goiânia UFG, 2003.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez, *História Econômica da América Latina*, Editora: Graal, 1984.
- CHIAMP, IRLEMAR. *O realismo maravilhoso*, Coleção debates. Dirigida por J.Guimburg. Editora: Perspectiva, 1980.
- CÂNDIDO, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira: resumo para principiantes*/ Antonio

Candido. – 3. ed.– são paulo :humanitas/ fflch/usp, 1999.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad: Adriano Caldas. Rio de Janeiro, Ed: Sindicato nacional dos Editores e Livros, 1983.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra/ Frantz Fanon/ Tradução Elnice Albergaria Rocha, Lucy Magalhães –Juíz de Fora:Ed.UFJF, 2005.274P.(Coleção cultura, v.2.*

FREIRE, Paulo: *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa/ São Paulo: Paz e Terra, 1996. ( Coleção Leitura)*

FERNÁNDEZ, Retamar Roberto. *Caliban e outros ensaios/ Roberto Fernández Retamar; Trad. Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader.- São Paulo: Busca Vida, 1988.*

GUIMARÃES ROCHA, P. Everaldo. *Raça e História*. Editora brasiliense, 5º edição, 1988.

GERBI, Antonello.*O novo mundo:história de uma polemica:1750-1900/ Antonello Gerbi;Trad. Bernardo Joffily.-São Paulo: Companhia das Letras, 1996.*

HALL, Stuart. *Da diáspora identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende; Ana Carolina Escosteguy; Cláudia Álvares;Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral.Belo Horizonte. Editora UFMG, 2003.

LÉVI-STRAUSS, de Claude. *Raça e História*. Edição em português, 1998, Editorial presença.

MARTÍ, José. *Nossa América. Roberto Fernandez Retamar (org)*, São Paulo: Hucitec, 1983.

MARTÍ, José. *Nossa América= Nuestra América/ José Martí.- Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.*

MARTÍ, José. *Obras completas*. 2.ed. La Habana: Editorial de Ciências Sociales, 1975. (Primeira edición publicada por La Editorial Nacional de Cuba, en coordinación con la Editora del Consejo Nacional de Cultura y la Editora del Consejo Nacional de Universidades. La Habana, 1963-1965). Volumes: 06,07,08, 11, 13,19.

MARTÍ, José. *La Edad de Oro*. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2006.

MARTÍ, José. *Versos Sencillos*. Trad: Sidnei Belmur Schneider. Porto Alegre, 1997.

MARTÍ, José. *El presidio político em Cuba*; Edición conmemorativa de la inauguración del Rincón Martiniano, MARTÍ: 1944, p: 34/35

*Martí, José. Cadernos de cultura, Ideário Separatista V. 4, 7ª série, MARTÍ, 1947: p.8*

NASSIF, Ricardo. *José Martí, Eduardo Santos (org.)*.-Recife:Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

NAIPAUL, V.S. *Os mímicos*. Trad: Paulo Henriques Britto. São Paulo: Planeta De Agostini, 2003.

REINATO, Eduardo José. *El Quijote de Los Andes: Bolívar e o imaginário da independência na América, 1810-1830*. Goiânia: ed. UCG, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: A Pátria Grande*, Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986.

LEMOS, Maria Tereza Toríbio Brittes e BARROS, José Flávio Pessoa de.(org)  
*Reflexões sobre José Martí: (Homenagem ao Centenário de José Martí)/ Organização,-* Rio de Janeiro: PROEALC, 1994.

RODÓ, José Enrique. *Ariel*, Trad: Denise Bottmann .-Campinas,São Paulo:Editora da UNI CAMP,1991.

SPIVAK, Gayatrí Ghakravort. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa, Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2010.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: "Civilização e Barbárie"*, Trad. Jaime A. Clasen.- Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade/ William Shakespeare; Tradução e introdução Barbara Heliodora.- Ed.especial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SAID, Edward W. *Orientalismo: "o Oriente como invenção do Ocidente"*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VILLAÇA, Mariana Martins. *José Martí*, São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2008.

#### **ARTIGOS:**

DIRLIK, Arif. *A aura Pós-colonial: a crítica terceiro-mundista na era do capitalismo global* (1997).

ESCOSTEGUY, Carolina. Ana. *Estudos culturais: uma introdução* In. O que é afinal os Estudos Culturais?/ organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva.-3º edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FÉLIX LIZASO, *Utopia da América* (1953).

MORALES, In. *Cuadernos Americanos*, V. 3, México, 1995, p:134.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, In A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais, perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro 2005.

MIGNOLO, Walter. *La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales* In. Gragoatá-N.1 (2.sem.1996)- Niterói: EDUFF, 1996. Publicação do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal fluminense.



MIGNOLO, Walter. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisferio occidental no horizonte conceitual da modernidade*, In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais, perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro 2005.

**SITES PESQUISADOS:**

<http://www.filosofia.cu/marti/mt04093.htm> (2 de 7)04/05/2007 02:08:19)

MARTÍ, José. *Abdala*. In. [http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/M/Marti,%20Jose%20-%20Abdala.pdf](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/M/Marti,%20Jose%20-%20Abdala.pdf)