

América del deseo: pesadilla, exotismo y sueño

Elizabeth Cancelli

Por mayores que sean las diferencias, particularidades de otros
hombres u otros pueblos, siempre habrá algo que sea común a todos.
Este algo debe ser el punto de partida de toda comprensión.

Leopoldo Zea

VARIAS DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE AMÉRICA —el Nuevo Mundo— encierran de modo general proyecciones que podrían ser circunscritas en un eje principal: el deseo. Pero un deseo que se proyecta primero en un sueño y luego en exotismo y pesadilla. A primera vista estos componentes de la proyección —anclados en la utopía— y que apuntan a la voluntad de poseer, podrían ser tomados como antagónicos entre sí. ¿Cómo ser sueño y pesadilla —realidad de una tierra que fue descubierta— y exotismo al mismo tiempo? Complejas, estas proyecciones sobre América encierran uno de los principios primarios del comportamiento humano, veneración y a la vez horror: tótem y tabú.¹

Por ello, lejos de constituirse como un todo antagónico, estas tres proyecciones se complementan y se funden como una amalgama indisoluble. El deseo, bajo el cual las proyecciones se agrupan, manifiesta la voluntad de poseer. Tiene el significado del *Tótem*. Una proyección de placer que el continente descubierto ejercía como foco de atracción irresistible para la aventura, la riqueza y la lascivia. Una búsqueda de libertad frente al suplicio de una Europa miserable y autoritaria,² búsqueda enmarcada en el sueño, la utopía, la proyección en el futuro.

¹ Véase Sigmund Freud, "Tótem y tabú", *Obras completas*, vol. 13, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

² O bien, conforme a la sugerencia de Zea, como necesidad de un continente cansado de su propia historia. Véase Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972 (1a. ed. 1953), pp. 44 y 45.

Pero también una pesadilla, no tanto por la razón dada por Leopoldo Zea al calificarla como fruto del demonio para el reciente conquistador del siglo XVI,³ sino porque más y más a lo largo de los siglos América —específicamente América Latina— se construyó, al contrario de la utopía paradisiaca, como el lugar de la dificultad, de la pobreza y de la miseria, donde los sueños se transforman en pesadillas, donde se reproducían tanto los horrores europeos como se creaban nuevos horrores: una América de la (des-) ilusión,⁴ una América que se construyó como extrañamiento, y como lo exótico, y no más como utopía. Si la utopía presuponía la razón, o sea la liberación del odio y de la amargura europeas, tal América era leída cada vez más como el antídoto de la razón y de la voluntad, no en la inserción de su existencia precolombina, sino con base en la inclusión de su dinámica, a lo largo de los últimos cinco siglos, en la historia universal. Por ello, las referencias a los que pasaron a ser llamados *parias americanos* (es decir las referencias a los habitantes) y al exotismo (significando diferencia), se reservaron como construcciones políticas que no veían —y aún no ven— tal contexto como el Nuevo Mundo, pues lo nuevo debería estar impregnado de la idea de recomienzo o de extensión con respecto al Viejo Mundo; al contrario, se construyó algo que se constituiría en el imaginario de estas construcciones políticas como las de una América que representa verdaderamente lo viejo, en el sentido de ultrapasado, de pesadilla, de extrañamiento, de antiparadisiaco.

Si uno de los factores que provocan el sentido de extrañamiento es justamente la construcción de una América como sinónimo de atraso —y a partir de ello, como un lugar que no se acepta como adecuado o digno de salir a la luz— no sorprende que toda América y su cultura intelectual hayan sido clasificadas como “fuera de lugar”, sincréticas o, como estableció, a mediados del siglo XIX, el argentino Esteban Echeverría (inspirado en Saint Simon, Pierre Leroux y Eugène Lermier),⁵ según quien en lo que a la ciencia se refiere podríamos seguir a Europa, “en política no; nuestro mundo de observación y aplicación está aquí (...). Apelar a la autoridad de los pensadores europeos es introducir la anarquía, la confusión, el embrollo en la solución de nuestras cuestiones”.⁶

³ *Ibid.*, pp. 68 y ss.

⁴ Cf. Elizabeth Cancelli, “América da (des)ilusão: ressentimento e memória”, en M. Stella M. Bresciani (org.), *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*, Campinas, Ed. Unicamp (en prensa).

⁵ Sobre Echeverría (1805-1851) y su integración a lo que más tarde se conoció como la generación del 37, véase el estudio de Ligia Prado, *América Latina do século XIX: tramas, telas e textos*, São Paulo, EDUSP/Baurul/ EDUSC, 1999.

⁶ Véase Zea, *op. cit.*, pp. 89 y 90. La confusión y la dificultad se encontraban en el caos de las ideas importadas.

Hay que entender lo siguiente: ¿cómo dar legitimidad o reconocer el pensamiento en un lugar desde el cual existe el sentimiento de extrañamiento?

Sentir, por lo tanto, a América a partir de la estética definida por Freud al reflexionar sobre lo extraño (*unheimlich*)⁷ de percibir al otro tal cual es, significa asumir que lo *unheimlich* es presentado de cierta forma como algo que asusta, que es extraño, exótico, porque en verdad dejó de ser familiar (*heimlich*), asimilable, y que, aunque debiera permanecer secreto, acabó por salir a la luz y traer a la superficie significados secretos capaces de producir esta sensación de extrañamiento (*Unheimlichkeit*).⁸

De cierto modo, Colón anticipó esta postura de alteridad con respecto al hombre americano y lo que con él se relaciona. Es como lo que sugiere Todorov al analizar la relación del descubridor del continente con los salvajes, cuando afirma que Colón construye simultánea y ambigüamente dos tipos de relación frente al “otro”: o bien piensa que los indios “[son] seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo”. Y —complemento a la dura crítica de Todorov— el hecho de que estas dos figuras centrales de la experiencia de la alteridad se basan en el egocentrismo.⁹

Así, de una cierta forma, las siguientes palabras del peruano Mariátegui, “Por los caminos de Europa encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo, me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana”,¹⁰ no se alejan mucho del pensamiento despreciado por varios autores a lo largo de la construcción del pensamiento sobre América Latina o, como quieren algunos, sobre

⁷ El significado de esto debe ser comprendido no simplemente como teoría de la belleza, sino como teoría de la cualidad del sentir.

⁸ Cf. Sigmund Freud, “Lo ominoso”, *Obras completas*, vol. 17, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 215-251.

⁹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, trad. Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI, 1987, pp. 41 y ss. (cita en p. 50).

¹⁰ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1972, citado en Richard M. Morse, *O espelho do Próspero: cultura e idéias nas Américas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 105 [*El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, trad. Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 1982, p. 137.]

la América ibérica: conseguir reconocerse apenas a partir de exterioridades en relación con el Viejo Mundo. Ser considerado y asumirse como extraño,¹¹ no tanto por ser indígena, o por haber sido definido por Colón, sino por ser latinoamericano. Tal postura constituye un ejercicio de construcción política difícil de entender si partimos de otro supuesto: que no somos más que un lugar de simbiosis histórica. En cuanto construcción de América, en cuanto fruto de la diáspora europea, somos nosotros mismos, no lo otro.

Era también de este mismo modo y desde una visión integradora que partiría Hannah Arendt, para finalmente presentar en 1963, en Estados Unidos de Norteamérica, su libro *On Revolution*, un estudio sobre la independencia norteamericana que ella resolvió atrevidamente bautizar *Revolución*. Dicho texto se originó de una serie de charlas impartidas en Princeton en la primavera de 1959, posteriormente refundido a lo largo de los años de 1960 y 1961.¹² Este estudio cargaba en sí, además, con la peculiar crítica de la autora a la banalización de las ideas de democracia, principios de análisis que evidenciaban no sólo la apuesta en un nuevo comienzo, sino también la advertencia de la pérdida de la herencia democrática dejada por los fundadores norteamericanos: el énfasis en la diferencia crucial existente entre libertad y liberación. En este punto específicamente, Arendt dio visibilidad a los principios dispares que habían guiado la independencia norteamericana y los modelos de “revolución latinoamericanos”, mucho más comprometidos con la liberación que con la libertad. Por lo tanto encerraban mucho menos utopía.¹³

Las afirmaciones de Arendt eran contundentes y partían de la premisa de que las condiciones alarmantes de miseria de las masas, tan importantes para la Revolución francesa, no ejercieron ninguna influencia en la Revolución norteamericana,¹⁴ ya que el muy nuevo continente se había transformado “en un refugio, un ‘asilo’ y un punto de encuentro de los pobres” que

¹¹ En la primera mitad del siglo XIX, Domingo Faustino Sarmiento, en el exilio en Santiago, ya denunciaba al chileno Andrés Bello por ser demasiado clasicista y se sumaba al también chileno José Vitorio Lastarria en el sentido de invocar una literatura indígena-americana, para que se rompiera con los hábitos coloniales de pensamiento. Cf. Hubert Hering, *A History of Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1969.

¹² Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Faber and Faber, 1963, “Acknowledgments”, p. [iv]. Véase también Carol Brightman, *Entre amigas. A correspondência de Hannah Arendt e Mary Macarthy (1949-1975)*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, pp. 80 y 109.

¹³ Una incómoda afirmación en una década en la que América Latina aún era considerada como un lugar de esperanza para la realización de las revoluciones libertarias de izquierda, un “residuo de la proyección de las viejas utopías fundadoras”.

¹⁴ Arendt, *op cit.*, p. 17.

construirían en este nuevo mundo una vida en que la cuestión social, o sea, los problemas generados por la miseria, ya no tenían lugar, una vez que la miseria ya había sido simplemente extinguida, provocando una transformación radical de las condiciones sociales en el mundo moderno:

Si fuera verdad que en las revoluciones de la Edad Moderna sólo estaba en juego la mudanza radical de las condiciones sociales, se podría decir entonces que el descubrimiento de América y la colonización del nuevo continente constituirían sus orígenes —como si la “adorable igualdad” que había surgido natural y, por así decirlo, orgánicamente en el Nuevo Mundo, sólo pudiera ser lograda en el Viejo Mundo a través de la violencia y la revolución sangrienta.¹⁵

Se puede decir que todo ello era, según Hannah Arendt, la propia concretización de sueños utópicos ya realizados. A pesar de todos los enfrentamientos que Arendt debería encarar —a causa de su postura favorable a la revolución burguesa norteamericana, en plena Guerra Fría y en el marco de un fuerte incentivo de la CIA en el sentido de que el debate entre intelectuales americanos y europeos socavara la simpatía hacia los soviéticos en Occidente¹⁶— ella en verdad recuperaba una antigua discusión entablada en el continente americano en los siglos XIX y XX sobre el sentido y las formas de gobierno. Muy impresionados por pensadores como Tocqueville, Hobbes, Locke y Rousseau, los liderazgos de los movimientos de liberación de las colonias americanas tenían en cuenta la necesidad de debate sobre aquello que aconteció a finales del siglo XVIII en la colonia inglesa —que se transformaría en Estados Unidos— a fin de construir un armazón interpretativo y un proyecto para sus propias realidades.

También en Brasil se reiteraba este debate, asediado por la discusión acerca de la forma y el sentido de los gobiernos, no solamente porque se declaraba el país independiente de Portugal sino porque sufrió, a lo largo del régimen imperial, durante casi todo el siglo XIX, las consecuencias de los impulsos dirigidos a la institucionalización del régimen republicano.

Así la larga, torturadora, prejuiciosa y esquizofrénica polémica en torno del medio y de la raza como las verdaderas definiciones del perfil cultural nacional brasileño y del comportamiento en los ámbitos público y privado intentaba, en verdad, establecer los parámetros según los cuales el ejercicio del poder debería circunscribirse y que marcaría las rutas por las que la nación debería marchar. Es decir, primero era necesario construir la nación, y

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Frances Stonor Saunders, *How the CIA Promoted the Post-Modern: Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, Londres, Granta, 1999.

este paso sólo podría ser dado con las garantías del territorio y de una raza capaz de vencer los desafíos de lo Nuevo, sea en el sentido de un recommienzo para una civilización proscrita de Europa, sea en el sentido de lo nuevo, como un Nuevo Mundo, nuevo como en una utopía. No debe ser tomada como obra del acaso la iniciativa de Don Pedro II, emperador de Brasil, amigo cercano y admirador de Gobineau,¹⁷ de apadrinar el Instituto Histórico Geográfico de Brasil e incentivar investigaciones de los fundamentos históricos, geográficos y antropológicos que, en su mayor parte, buscaban el “sentido” de la nacionalidad y de la raza.¹⁸

Esta América Latina y este Brasil —considerados atrasados porque estaban enredados en sus problemas de orden social— empezaron, especialmente a partir del siglo xix y particularmente casi a inicios del xx en adelante, a ser replanteados políticamente: estaban distantes de aquello que Arendt designaba como el legado más importante de los padres fundadores (*the founding fathers*) —los principios de libertad y creación de esferas múltiples para el ejercicio de la ciudadanía y de la preservación del derecho a la diferencia. El resto de América estaría, en los siglos xix y xx atascado y comprometido con el quehacer revolucionario, o sea, las luchas de liberación. Liberación que, según Arendt, buscaba garantizar los derechos civiles: el derecho a la vida, el fin de la privación y del miedo. Es decir, trataba de establecer apenas la condición para la libertad sin que esto implicara el logro de la libertad propiamente dicha.

Las reflexiones de naturaleza intelectual acerca de Brasil y de América eran abundantes entre hombres integrados a la vida pública. Se constituían como si estuvieran marcadas por una orientación política que los intelectuales pretendían comenzar. En prácticamente todas estas discusiones, a pesar de sus matices diferenciados, la problemática de la raza y del medio se presentaba como fundamental para el futuro del continente americano y de las naciones que lo formaban. No obstante, en verdad, se presentaba como fundamental justamente porque enmascaraba el lugar donde la discusión de la raza y del medio se justificaba teóricamente: la creencia en una ciencia infalible, sinónimo de verdad y productora de un saber incontestable que impo-

¹⁷ El diplomático francés Joseph-Arthur Gobineau (1816-1882) fue jefe del gabinete de ministros de Alexis de Tocqueville, y, entre otros cargos, se desempeñó como embajador de Francia en Rio de Janeiro (1868). Su trabajo, *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853-1855) tuvo una gran repercusión en el mundo entero y, naturalmente, en Brasil. El Instituto Histórico y Geográfico Brasileño, fundado en 1838, tenía como meta coleccionar y organizar la memoria brasileña, histórica y antropológicamente.

¹⁸ Cf. Noé Freire Sandes, *A invenção da Nação. Entre a Monarquia e a República*, Goiânia, Universidad Federal de Goiás, 2000.

nía la causalidad de la raza y del medio para justificar, en último análisis, la exclusión social y política y los problemas de violencia y miseria.

Si el sentido original del buen salvaje era el antídoto del hombre europeo embrutecido, como lo quería Rousseau, ¿quien podría construir una nueva civilización en el lugar que originariamente había sido escogido como ideario utópico al presuponerse, durante el siglo XIX y parte del XX, que las características raciales serían determinantes de la voluntad? Se partía de la constatación de que esta América conturbada, rara y exótica se transformaba mucho más en purgatorio que en paraíso: lugar de los parias. De ahora en adelante habría que enterrar definitivamente la herencia barroca —si es que ella existía en su generalización más superficial de representar la imposición ibérica del barroco, como contrarreforma, de la fe contra la razón, de la fe contra la ciencia. De ahí el entusiasmo en relación con las ideas de Tocqueville. Habría igualmente que superar los atolladeros de los estigmas de orden científico generalizados por Buffon de que tanto la naturaleza animal como los hombres americanos serían inferiores frente a lo europeo.¹⁹

Intentar delinear un eje para que esta realidad purgatorial fuera conformada hizo que varios autores, recurrentemente, buscaran la estrategia romántica del retorno al mito fundador de la nación y de la peculiaridad de su formación. La implicación era obvia: si en casi todos estos pensadores el mal de origen se encontraba en la propia historia de la colonización,²⁰ solamente una acción consciente (del Estado o de la ciencia) podría reimprimir una nueva dirección al pueblo, en la forma de su comportamiento, y a la nación como un todo, en la forma de su administración. La constante recaída en el mal de origen estaba así íntimamente ligada a la búsqueda de elaboración de imágenes identitarias que imprimieran sentido al pasado por construir como una mirada hacia un proyecto de futuro: una especie de naturalización de la identidad por su nacimiento en un cierto territorio.²¹ La trayectoria histórica

¹⁹ Cf. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica (1750-1900)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

²⁰ En su trabajo titulado *Oliveira Viana revisitado*, M. Stella M. Bresciani discute varios autores que examinan el recorte de la identidad nacional brasileña. Resalta la dimensión mitológica en la creación de las identidades, su sesgo romántico de raza y lengua que se fundirían en la mística de patria y nacionalidad, y cómo los medios racionales e irracionales fueron movilizadas con el fin de provocar emociones a través de ellos, adhesión individual y colectiva. Véase M. Stella M. Bresciani, *Oliveira Viana revisitado*, Unicamp, 2000 (mimeo.), pp. 14 y ss. Esta nueva visita al pasado colonial como génesis y origen es también recurrente en los intelectuales latinoamericanos desde el siglo XIX.

²¹ A este respecto véase también el trabajo anteriormente citado de Bresciani, especialmente las páginas 17 y siguientes.

que se desvió del sentido positivo de la realización utópica, se corregiría mediante la búsqueda del entendimiento del pasado.

En varios autores con matices diversos e incluso en conflicto entre sí, la percepción del sentido original dado por la creación, o mejor, por la colonización, se volvería determinante. En un libro, cuya edición fue recogida por la policía al ser presentado en São Paulo en 1893, por ejemplo, Eduardo Prado, simpatizante incansable del exotismo que representaría la forma republicana y “materialista” de gobierno para Brasil, explicitaba sus tesis. Monárquico, Eduardo Prado era contundente al afirmar que tendríamos muchas “razones para odiar esta Constitución exótica [la republicana], copiada de una raza extraña (*estranha*)* [la norteamericana], sin raíces, ni antecedentes históricos entre nosotros (...) y que entrega la suerte de los Estados a tiranos locales, Castilhos y Barbosas Limas”,²² seguidores de prescripciones materialistas, positivistas. El argumento definitivo del autor era que si los Estados Unidos se estaban constituyendo en potencia mundial era por el hecho de ser el país más rico del mundo en recursos naturales y por haber “*poblado un suelo de estos por la raza sajona*”. Así, no sería grande en virtud de su gobierno,²³ sino *de la raza y del medio* (subrayados míos), ya que “[n]adie puede cambiar el suelo ni sustituir la raza; pero es posible cuando se quiera alterar el gobierno”.²⁴ El periodista echaba mano también del desprecio de los americanos del norte hacia América Latina, reproduciendo mercedadamente el sarcasmo de los hermanos del norte:

En el último número de *Harper's Magazine*, la gran revista americana, viene la narración de un viaje hecho por tres americanos, a las repúblicas españolas. Entre otras regiones, visitaron la colonia inglesa de Belice, en América Central,

* El término *estranha* usado por la autora, puede ser traducido por rara; no obstante, por el contenido implicado en la frase significa más bien ‘extranjero’ (n. de la t.).

²² Eduardo Prado, *Collectaneas (artigos)*, vol. II, São Paulo, Escola Typográfica Salesiana, 1904. Se refiere a Júlio de Castilhos, presidente de la provincia del Rio Grande do Sul, estado fronterizo con Argentina y Uruguay, ubicada en el extremo sur de Brasil, quien llevó a ciertos extremos la lectura positivista dirigida a la organización de un Estado republicano. Positivismo, por cierto, odiado por Prado, defensor de la religión como guía de bondad de las naciones. Alexandre José Barbosa Lima, a su vez, político influyente, fue presidente de la provincia de Pernambuco entre 1892 y 1896 y tío de Barbosa Lima Sobrinho, periodista e intelectual influyente en Brasil, diputado, gobernador de Pernambuco entre 1948 y 1951.

²³ La forma republicana que, en la visión de Prado, acabaría por destruir los principios legítimos de los padres fundadores.

²⁴ Eduardo Prado, *A ilusão americana*, 2a. ed., São Paulo, Editora Brasiliense, LTDA, 1958, pp. 170 y 171 [*La ilusión yanqui*, trad. Carlos Pereyra, Madrid, Editorial-América, s/f, pp. 240 y 241].

y al respecto escribieron: “la única vez, en este viaje en que nos sentimos tan libres, como si anduviéramos en Nueva York, fue cuando nos hallamos bajo la protección de la odiada monarquía inglesa, en Belice. Nunca hemos visto señales de libertad en ninguno de los desorganizados campamentos militares, que, en la América española tienen el apodo de repúblicas libres. El ciudadano de estas tierras está tan preparado para la forma republicana, como para hacer una expedición al polo norte”.²⁵

El exotismo al que se refería el monárquico, partía de un principio calcado en la determinación de la preeminencia de la raza sobre el medio y en el hecho de que la propia noción de república estaría impregnada de exotismo, de imitación, una vez que existiera una voluntad incontestable: de Europa es que saldrán siempre “la luz y el pan del espíritu” —y por una cuestión de colonización— Europa también incluiría a Estados Unidos.²⁶ De ahí la naturalidad de adoptarse la monarquía en el Nuevo Mundo, ya que, por definición, la elección de los norteamericanos es la que sería extraña.

Aquí la cuestión de lo exótico encuentra su real sentido: sólo podría haber surgido de lo extraño, de lo original, fruto de una raza y de un medio diferentes de los prevalecientes entre los americanos del norte. Una mezcla *sui generis*, que sería, antes que nada, ahistórica. En cuanto al determinismo biológico, resultante de la simbiosis de las razas, al ser tan idiosincrásico, habría de resultar en las componendas de originalidad —o copia, podría decirse copia mal hecha o “fuera de lugar” (imitación, según palabras de Prado)—, que hacían que la preocupación latente de mirar a América o Brasil no fuera la de encontrar su historia, sino la de pensar su evolución.

Eduardo Prado se rebelaba frente a hechos tales como la presencia de un Estado laico que, con la Proclamación de la República en 1889, se había vuelto independiente de la Iglesia.²⁷ No admitía la organización materialista del Estado y del gobierno y reflejaba en sus escritos la tradición de la formación ibérica donde se pensaba que la Iglesia sería el cuerpo místico, mientras que el Estado, el cuerpo político y moral; ambos son inseparables.²⁸ Sería en

²⁵ Prado, *Collectaneas*, pp. 49 y 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁷ No se debe olvidar que la estrategia de involucramiento escogida por Prado para convencer al lector es la pasión. El autor construye una trama en la que involucra al lector sentimentalmente contra el republicanism, induciéndolo a la agresividad antinorteamericana.

²⁸ Richard M. Morse, *O espelho do Próspero: cultura e idéias nas Américas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988 [*El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, trad. Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 1982]. Morse habla ahí del sistema que casaba la teología especulativa con la filosofía racional (véanse pp. 36 y ss. [pp. 39 y ss.]).

el cuerpo político y moral donde el peso de la tradición, de la raza podría caminar, dependiendo de su constitución, en el sentido más o menos positivo de principios organizadores del cuerpo político. No obstante, para el monárquico Prado, sin lugar a dudas, dicho cuerpo nunca podría ser republicano, toda vez que esta organización, siendo sana, no estaría basada en el “contrato”, sino en principios de organización sólo accesibles al “desinteresado” régimen monárquico y de acuerdo con la tradición ibérica. Prado decía lo siguiente:

El espíritu norteamericano es un espíritu de violencia. El espíritu de las razas meridionales transmitido a los brasileños, aunque más o menos viciado a través de los siglos y de las diversas amalgamas del iberismo, es un espíritu jurídico que va hasta las exageraciones de refinamiento del bachillerismo, pero que conserva siempre cierto respeto a la vida y a la libertad del hombre (...). El período de desmonte de la tierra y de establecimiento de los primeros cultivos es en las sociedades nuevas el ideal del capataz, a quien eliminan el escribano, el promotor y el juez que llegan más tarde. La ley sustituye a la violencia. El espíritu norteamericano, infundido en los pueblos, es más bien favorable al capataz que al leguleyo, y el extranjero cuyo prestigio es siempre grande, y el hombre de cabello rubio y de ojos azules, acatado por nuestros negros, influye en favor de la violencia y la ennoblece por su misma prepotencia.²⁹

Prado temía que la República cambiara la tradición imperial basada en la ley y en la serenidad política por el aventurerismo del conquistador del norte, que cambiara el simbolismo de la monarquía aglutinadora por los constantes embates políticos del modelo político republicano.³⁰

Aunque el centro de discusión de Eduardo Prado y de otros intelectuales pudiera desembocar en la forma de organización de gobierno (y, en honor a la verdad, no había una preocupación mayor por garantizar la existencia política del derecho a la libertad o a la ciudadanía, como en el caso de la revolución norteamericana) el punto clave de los análisis —para que llegaran al origen del problema: raza y medio— partía casi siempre y con más énfasis de la constatación relativa a las dificultades de orden social (pobreza y miseria) y no tanto de las dificultades de orden político (ejercicio del poder y la posibilidad de impotencia política). Con todo ello se alejaba de la definición sobre los principios de la libertad y de la creación de esferas múltiples para el ejercicio de la ciudadanía y para la convivencia con la diferencia. Las explicaciones centradas en la raza y en el medio intentaban ofrecer, en reali-

²⁹ Prado, *A ilusão americana*, p. 99 [*La ilusión yanqui*, p. 247].

³⁰ Imagen construida por el Imperio en contraposición a la supuesta inestabilidad revolucionaria de las repúblicas de América Latina.

dad, por diversos caminos (exotismo, desesperación o esperanza, según la postura del autor), explicaciones de aquello que era tan visible a finales del siglo XIX e inicios del XX: la miseria y la infelicidad de la gran mayoría de la humanidad, en especial en América Latina. Eran explicaciones de cuño político para un espectro de orden material: la felicidad en cuanto realización del individuo y no del ciudadano. El modelo constitucional a ser adoptado, fuera la monarquía o la república, consistía apenas una referencia a una forma más o menos propia de resolver las carencias, sin que esto implicara garantizar los principios de libertad. No se pensaba en hombres libres, ¡sino en hombres pobres, miserables!³¹ En consecuencia, gana importancia el enfoque que otorga al papel del Estado y de la ciencia matices fundamentales. Por lo tanto la ley, a la cual se refería Prado, era antes que nada garante de la preservación del Estado contra la violencia de su destrucción, a la usanza de la tradición ibérica, como bien lo señalaría Richard Morse más de ochenta años después:

Como estaba centrado en el Estado, en la estructura heredada de la comunidad política, el pensamiento político de la era barroca española representaba la libertad no como un círculo de inmunidad para el individuo, sino más bien como una obediencia 'voluntaria' o activa al poder constituido, noción vinculada a la doctrina católica que definía el papel del libre albedrío en la obtención del estado de gracia.³²

Partícipes del momento agitado del embate político, especialmente a inicios del siglo XX, diferentes proyectos nacionales —expuestos por una infinidad de intelectuales comprometidos— intentaron contestar de cierta forma al exotismo existencial de América Latina y de Brasil en particular. Dicho de otra manera, se necesitaba crear un Brasil moderno.

Si por un lado la nación era vista y re- vista por los intelectuales como un conjunto en relación con los demás países de colonización española, esta

³¹ Tal vez esta percepción haya sobrepasado las interpretaciones de la historiografía, de la sociología y de la política a lo largo de todo el siglo XX de forma tan intensa, que es posible considerar que tal sea la razón por la cual se habla de moderno y tradicional, primer o tercer mundo, con el fin de designar estados de bienestar social y confundirlos con la democracia política. Tal vez también sea esta la razón por la cual, en los procesos de "democratización" ocurridos en el marco de las contiendas electorales de toda América, haya cada vez más escasas posibilidades de ver que se atiendan los asuntos de naturaleza verdaderamente política —asuntos que involucran libertad y participación en el gobierno—, y cada vez más posibilidades de hablar de las cuestiones sociales y de la atención a intereses específicos, a cambio, claro, de ser excluido de las decisiones.

³² Morse, *op. cit.*, p. 68.

visión era indeseable para la mayoría de estos intelectuales políticos. La mejor manera de negar esta visión hubiera sido encontrar un modelo político para la supresión de la miseria. La razón de este sentido obstinado en relación con la supresión de la miseria estaba sostenida por la percepción de que la existencia de la pobreza absoluta reforzaba la noción construida por el mundo occidental de una América obsoleta, atrasada, incluso porque la visibilidad de su miseria implicaba equivocadamente la creencia de que con tales problemas, discutir cuestiones de índole verdaderamente política —y que por lo tanto iban mucho más allá de la problemática de la supresión de la miseria— sería un lujo inaceptable. Primero: se requería componer el pueblo, su raza, y crear en él una nueva mentalidad. Libertad, sí, pero tal vez en el futuro. Segundo: porque la propia tradición ibérica definiría el estado de pobreza autoritaria: sería nuestra herencia genética.

Oswald de Andrade, uno de los exponentes del modernismo brasileño, que por estas épocas ya bebía de las fuentes del marxismo, respondía a la cuestión con cierta esperanza. Raza y medio impregnaban su análisis:

Cuando hablo de contrarreforma, lo que quiero es crear una oposición inmediata y firme al concepto árido e inhumano traído por la Reforma y que tuvo como área cultural particularmente Inglaterra, Alemania y Estados Unidos de América. Al contrario, nosotros brasileños, campeones de la miscegenación tanto de la raza como de la cultura, somos la contrarreforma, aun sin Dios o culto. Somos la Utopía realizada, bien o mal frente al utilitarismo mercenario y mecánico del Norte. Somos la carabela que ancló en el paraíso o en la desgracia de la selva, somos la bandera estacada en la hacienda. Lo que necesitamos es identificarnos y consolidar nuestros perdidos contornos psíquicos e históricos.³³

Sus palabras se centraban así, tanto en la esencia de la Antropofagia modernista, a saber, la de deglutir, comer, asimilar los paradigmas extranjeros y vomitarlos de otra forma (como lo sugiere Richard Morse al divinizar casi ingenuamente el capital político-cultural iberoamericano) a través de la enorme y admirable capacidad de autorrenovación de los latinoamericanos, como en la creencia en la cuestión racional, pero no en su forma negativa, como factor de inferioridad, sino deglutida antropofágicamente, de una forma positiva, y, por eso, seríamos “la Utopía realizada, bien o mal frente al utilitarismo mercenario y mecánico del Norte”. De ahí que para Andrade, no sólo las utopías fueron la consecuencia del descubrimiento de

³³ Oswald de Andrade, *A marcha das utopias*, Rio de Janeiro, Cadernos de Cultura, Ministério da Educação e Cultura/Serviço de Documentação, 1966, p. 11.

América, sino también América fue el lugar de la utopía para el mundo occidental. El ocio generalizado sería la recompensa por las penas sufridas en el mundo.

Es interesante notar, como muchos otros autores, que tanto Eduardo Prado como Oswald de Andrade, aun compartiendo la cuestión de la raza y del medio pero según puntos de vista bastante diversos, poseían un tono que no era negativista en absoluto. Para Prado, nuestro problema residía en el medio (supuestamente derivado de la aseveración sobre la naturaleza tropical adversa, tan hartamente explorada en los relatos de los naturalistas del siglo XIX) y en la raza en cuanto constituyente del cuerpo político y moral, por el peso de la tradición. Necesitaríamos, por lo tanto, recuperar el principio orgánico bajo el cual estarían organizados los iberos. Para Oswald de Andrade, habíamos llegado —por nuestras características raciales diferentes a las de los sajones y de su ética protestante, utilitarista— al placer de la pereza estipulado como derecho por la utopía del paraíso, y ahora bastaría que identificáramos y consolidáramos “nuestros perdidos contornos políticos e históricos”.

Otro autor brasileño, Manoel Bomfim,³⁴ que perteneció a una vertiente distinta de escritores, alineada a perspectivas más pesimistas que las de Andrade y Prado, apostaba de forma diversa a la utopía y a la transformación de la población para erigir una América diferente, nueva. Era éste su sueño, un contrapunto a la pesadilla. Su libro, *A América Latina, males de origem*, había sido idealizado partiendo de principios apreciados por las ciencias naturales. El punto de partida del análisis de Bomfim era el parasitismo.³⁵ Así como en los organismos vivos, el autor creía que, en el orden social, América como un todo era la víctima de una colonización ibérica que —al tener como base que “¡Los hombres pensaban en los millones de almas que ganar para Dios! ¡Montañas de oro que traer para la casa!”— era víctima de una especie de efecto dominó de una estructura organizacional parasitaria:

El Estado era parásito de las colonias; la Iglesia, parásita directa de las colonias, y parásita del Estado. Con la nobleza sucedía la misma cosa: o era parásita del

³⁴ Oriundo de Sergipe, estado brasileño situado al nordeste del país, Manoel Bomfim había sido influenciado por José Francisco da Rocha Pombo en sus análisis sobre la historia de Brasil y de América. Cf. Wilson Martins, *História da inteligência brasileira*, vol. V, São Paulo, T. Queiroz, 1966, p. 274.

³⁵ “Es noción banal en sociología que el progreso social se hace según un paralelismo perfecto con el progreso orgánico —diferenciación de los órganos, especialización de funciones, división del trabajo—, éstas son las condiciones indispensables de la perfección”. Manoel Bomfim, *A América Latina, males de origem* [1903], Río de Janeiro, Top Books, 1993 (4a. ed.), p. 59.

trabajo esclavo, de las colonias, o de las sinecuras y pensiones. La burguesía era parásita de los monopolios, del tráfico de los negros, del comercio privilegiado. La plebe era parásita de los atrios de las iglesias o de los patios de los hidalgos.³⁶

En su análisis, el abuso de las metáforas biológicas era recurrente. Pero uno de los puntos centrales de sus argumentos residía en el contrapunto que estableció con las corrientes conservadoras del evolucionismo biológico, en particular con Gustave Le Bon, quien justificaba la intervención y la conquista de América Latina partiendo del supuesto de que la supremacía de las razas europeas superiores podría resolver el caos americano y el exotismo presente en el constante afán revolucionario de las repúblicas sudamericanas. Bomfim contraatacaba diciendo que los países latinoamericanos habían heredado un Estado que “existe para hacer el mal”. Él era “el enemigo, el opresor y el expoliador; a él no se vincula ninguna idea de bien o de cosa útil; sólo inspira odio y desconfianza”,³⁷ al contrario de los Estados Unidos, donde existía

un régimen político espontáneo, inspirado por las necesidades propias de las sociedades nacientes; no era siquiera un régimen ficticio, artificial, sino lógico, estable, garante y progresista, a imagen del cual las nacionalidades en embrión pudieran moldearse con el tiempo.³⁸

Raza y medio, por lo tanto, no serían determinantes, porque una raza, para Bomfim, no era superior a otra. En cambio, la historia es lo que sería determinante, en la medida en que entre las especies animales sólo el hombre aprisionaba a sus semejantes para hacer que un hombre trabajara para su semejante.³⁹ Evolucionar significaba, entonces, liberarse de yugos, para que la nacionalidad fuera “producto de una evolución (...) resultante de la acción de su pasado, combinada con la acción del medio”.⁴⁰

La degradación moral de un país o de un continente —como intentaba responder Manoel Bomfim a los intelectuales europeos que se empeñaban en denigrar a América Latina como lugar de gente inferior—, se generó en la consecuente falta de educación de las poblaciones de ascendencia ibérica,⁴¹ que aceptaban los yugos. Falta que atestaba la degeneración de las poblaciones que, rebeldes, siempre luchaban en forma de levantamiento por

³⁶ Manoel Bomfim, *op. cit.*, p. 108.

³⁷ *Ibid.*, p. 143.

³⁸ *Ibid.*, p. 144.

³⁹ Factor determinante para generar odios e impedir el desarrollo de una sociedad orgánica y armoniosa.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁴¹ La Inquisición y la Compañía de Jesús serían el vivo retrato de la degeneración ibérica.

la liberación, a pesar de que no supieran aún guiarse en dirección a la verdadera libertad democrática, sea internamente, sea contra el sometimiento a las naciones imperialistas, las europeas o la de América del norte.⁴²

Bomfim identificaba, ya en 1903, aspectos característicos de la población brasileña que posteriormente serían refundidos nuevamente por otros intelectuales —incluso Hannah Arendt, quien ciertamente nunca oyó hablar de Bomfim—. En primer lugar, como Arendt, acreditaba que había sido el descubrimiento del Nuevo Mundo lo que suscitó la posibilidad del surgimiento de las utopías, entre ellas la de la libertad. O sea, la de pensar que sería posible construir cosas nuevas en el reino de los hombres. En lo que concierne a Estados Unidos, Bomfim decía que América Latina no podría haber tenido la misma “evolución”:

Es que las colonias inglesas pudieron organizarse desde luego según convenía a sus propios intereses, y no fueron víctimas de un parasitismo integral, como el que las metrópolis ibéricas establecieron para sus colonias.⁴³

E identificaba una tristeza latente entre los pueblos latinoamericanos, una caracterización que sería tan apreciada —aunque no original como lo quieren hacer creer algunos— en los análisis que Paulo Prado construiría algunos años más tarde, entre 1926 y 1928, en su *Retrato do Brasil: ensaio sobre a pobreza brasileira*,⁴⁴ donde la codicia y la lascivia⁴⁵ dibujaron la herencia del país no tanto como un mal de origen, sino más bien para explicar la tristeza del pueblo brasileño⁴⁶ y la necesidad de crear un hombre nuevo. Un tipo próximo a una nueva raza, porque todos habíamos, a lo largo de la historia del país, padecido la degeneración.

Esta tristeza era compensada, en los análisis de Bomfim, por la “sociabilidad natural, instintiva” del hombre que vive al margen —en los *sertões**— del sistema de explotación:

⁴² Bomfim hace una enardecida crítica a la doctrina Monroe.

⁴³ Bomfim, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁴ Paulo Prado, *Retrato do Brasil: ensaio sobre a pobreza brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

⁴⁵ La ambición del oro y la sensualidad libre —la desnudez y el paraíso bíblico.

⁴⁶ También Bomfim se refiere a la tristeza del brasileño: “El conservadurismo instintivo de unos, el reaccionarismo sistemático de otros, vienen incidiendo en todas las causas del malestar social, de la apatía, del desánimo, que dan a la sociedad brasileña esa tristeza tibia”.

* El *sertão* está constituido por ciertas regiones geográficas de Brasil que son a la vez regiones culturales, con rasgos idiosincrásicos muy marcados (n. de la t.).

Quien viajó por el interior de las tierras brasileñas, por ejemplo, observó forzosamente la cordialidad, la paz relativa en que viven esas poblaciones —pueblitos arraias, pueblos, restos de aldeas donde se acumulan los *casebres de sapê*,** donde viven como hormigas (hormigas que no trabajan)⁴⁷ los productos de la mezcla de negros, indios, residuos de colonos,*** etc.(...) esa tendencia a la sociabilidad, ese altruismo, una buena cualidad, un elemento favorable al progreso moral.⁴⁸

El autor introduce aquí la construcción del hombre cordial, figura después explorada por Sérgio Buarque de Holanda, teniendo como elemento fundamental justamente el mestizaje ocurrido en Brasil, con lo cual probaría no haber degradación racial en el sentido dado a la *degenerescência* de los que no pertenecían a los arios, como lo quería creer Agassiz, por ejemplo.⁴⁹ Introduce también aquí la explicación para el *matuto***** que no trabaja, y que años más tarde se convertiría en el *jeca****** de Monteiro Lobato.⁵⁰ El exotismo del mestizaje —atribuido por los europeos— era entonces recuperado en el sentido de que proporcionaba no un factor negativo, sino un instrumento positivo de construcción de una sociedad utópica:

América feliz, en la clemencia de su clima, en el esplendor de este cielo, inteligente, laboriosa y pacífica en la comunión social, bondadosa y fraternal en la expansión natural de la instintiva cordialidad, apartada de los egoísmos feroces que envilecen a otras civilizaciones.⁵¹

Aun cuando el exotismo latino constituía una disculpa para el ataque, para el extrañamiento, este exotismo era recuperado por Bomfim en el senti-

** Los *casebres de sapê* son pequeñas casas (casuchas) construidas con hojas de palma y barro; por lo general cuentan con piso de tierra (n. de la t.).

⁴⁷ Trabajo, educación y ciencia eran para Bomfim los propulsores de la modernidad y del progreso.

*** El término 'colonos' en este contexto puede referirse a los portugueses (n. de la t.).

⁴⁸ Bomfim, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁹ Agassiz es citado explícitamente por Bomfim. [Jean Louis Rodolphe Agassiz, naturalista suizo (1807-1873). Aparte de sus teorías evolucionistas, hizo una contribución importante a la ciencia geológica de Brasil (n. de la t.)].

**** Habitante del interior de Brasil, de las zonas rurales, que puede encontrarse en una situación de desempleo o involucrado en actividades agrícolas como trabajador, peón, etc. (n. de la t.).

***** *Jeca* es un poblador del interior brasileño, del *sertão*, un tipo de poblador con características identitarias peculiares, que se volvió uno de los personajes centrales de varios textos literarios y entre ellos la obra del escritor Monteiro Lobato (n. de la t.).

⁵⁰ Monteiro Lobato, *Urupês*, 34a. ed., São Paulo, Brasiliense, 1994. Véase en especial, *Velha Praga e Urupês*.

⁵¹ Bomfim, *op. cit.*, p. 351.

do de construir, a través de la educación, una sociedad libre y democrática porque reunía justamente tres razas que poseían características tales que hacían posible que se produjera este hombre cordial, según podía constatarse lejos de la presencia del medio en el que se reproducían las relaciones parasitarias. Todo su análisis tenía como supuesto que lo esencial era saber el valor absoluto de cada una de las razas y si éstas serían o no susceptibles de ser civilizadas. La apuesta se centraba en que todas las razas podrían progresar si estuvieran debidamente educadas por el trabajo, por la ciencia y por la igualdad. Más aún, que no teniendo todavía la hulla, señalada por Bomfim como riqueza fundamental para la aplicación de los conocimientos científicos en la industrialización, este conocimiento de las características positivas de todas las razas y una futura intervención en su psicología era susceptible de apuntar en la dirección de la construcción de un nuevo hombre (asunto, por lo demás, apreciadísimo tanto por los modernistas como por los gobiernos totalitarios del siglo xx). Así, localizar y diagnosticar lo exótico —el ser diferente según el europeo porque se está en un otro medio físico diferente y con características biológicas supuestamente diferentes— era buscar una forma de alcanzar lo igual. Está claro, todo ello tenía como objetivo refundir el exotismo en un sentido en que pudiera volverse un atributo positivo. Dicho sentido positivo encontraría en la solidaridad una característica importante, porque de los ibéricos habríamos heredado, junto con el parasitismo, la hombría patriótica, intransigente, irreductible, heroica, resistente. Además, y tal vez lo más importante, un extraordinario poder de asimilación social, resultante de una gran plasticidad intelectual y de una sociabilidad muy desarrollada.

De los negros e indígenas, razas sumamente primitivas para Bomfim, hemos recibido —por la tosiedad de las dos razas— cualidades negativas: inconsistencia de carácter, liviandad, falta de previsión, indiferencia por el pasado y, por ello mismo, la gran adaptabilidad de ambos a cualquier condición de vida.⁵² Los negros, muy cierto, nos habrían dado una cierta “afectividad pasiva, una dedicación tibia, dulce e instintiva, sin ruidos y sin expansiones”, que acompañaban sus clásicos defectos: “sumisión incondicional, una voluntad pusilánime, docilidad servil”.⁵³ El indígena nos daba positivamente “un amor violento a la libertad, un valor físico verdaderamente notable y una gran inestabilidad intelectual (...) incluso una inestabilidad de espíritu”, características acompañadas de desinterés e indolencia.⁵⁴

⁵² “Los animales rudimentarios son mucho más variables y adaptables que aquellos de organización compleja”. *Ibid.*, p. 237.

⁵³ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁴ *Idem.*

De esta manera Bomfim se anticipaba a la creación intelectual del deseo de una utopía derivada de la transformación de los hombres —y no tanto de las esferas del poder—, emanada de las peculiaridades raciales y de la apuesta en las transformaciones educativas.⁵⁵ Es como si Bomfim fuera una prefiguración de Gilberto Freyre, en el sentido de que esta peculiaridad racial diferenciada fundaba una original cultura luso-brasileña, aunque Freyre hubiera planteado la reserva de que toda esta cultura se forjaba más bien en torno a la familia patriarcal y esclavista y no en torno al Estado, Iglesia o individuo.⁵⁶ La discusión política que impregnaba la obra de Bomfim, *A América Latina, males de origem*, no sería por lo tanto la desilusión en relación con la República que soñó y que no vería realizarse en aquel inicio de siglo, como lo quiere creer la historiografía, sino se anclaría en una propuesta política que no privilegia el ejercicio del poder propiamente dicho, sino la forma de gobierno en cuanto estructura capaz de diagnosticar (ciencia) y el medio capaz de actuar (acción educativa). Las almas rudas podrían, así, transformarse en algo original.⁵⁷ No por la negación, como suponía lo “exótico”, sino por la aprobación en función de la miscegenación positiva y de la solidaridad que ella generaría a través de este *jeca* modificado, educado.

En este sentido, igualmente Monteiro Lobato, al escribir en 1931 uno de sus libros más vendidos, *América*,⁵⁸ no se limitaría a diagnosticar la falta de un Estado demiurgo capaz de desterrar la miseria. Lobato proclamaba que el motor del desarrollo era la economía —y aquí el desarrollo está siempre referido a la supresión de la miseria—. Solamente la riqueza producida por un conjunto de factores comandados por la ciencia podría ser la respuesta a los males de América Latina y, fundamentalmente, de Brasil. El conjunto de esos factores era:

⁵⁵ Ideas que permanecieron a lo largo del siglo y que fueron continuamente apropiadas como discurso de redención política. A este respecto, véanse autores como Darcy Ribeiro y Cristovão Buarque, por ejemplo.

⁵⁶ Véase Gilberto Freyre, *Reinterpretando José de Alencar*, Rio de Janeiro, Cadernos de Cultura, Ministério da Educação e Cultura, 1955; Gilberto Freyre, *O manifesto regionalista de 1926*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação y Cultura, 1955.

⁵⁷ Es interesante que no haya ninguna referencia en Manoel Bomfim relativa al líder latinoamericano que tal vez fuera de los más preocupados por la educación considerada —ya en el siglo XIX— como agente transformador: Domingo Faustino Sarmiento, presidente argentino, autor, entre otras obras, de *Las escuelas: base de la prosperidad i de la republica en los Estados Unidos. Informe al ministro de instrucción publica de la Republica Arjentina* [sic] (Nueva York, 1866).

⁵⁸ Monteiro Lobato, *América*, São Paulo, Brasiliense, 1980.

1. El clima, ya que científicamente sería incontestable que la naturaleza tropical, por definición, es siempre indomable —pues es un medio difícil, tanto más por la falta de estaciones que impulsarían a los hombres al trabajo, o sea, el invierno;
2. El suelo, maltratado por las quemadas y por la intervención nociva del hombre ignorante, por la falta de máquinas y de conocimiento técnico y científico;
3. La salud, porque este hombre tropical se había transformado en el *jeca*: pobre, enfermo e ignorante;
4. La máquina, la gran aliada del hombre para la introducción del trabajo organizado;
5. El petróleo, fuente de energía fundamental para el acceso al desarrollo moderno.

Para Lobato —así como para Eduardo Prado— el paisaje tropical era también un problema. Carecíamos de símbolos de aglutinación nacional y representábamos, por nuestra inadaptabilidad a los nuevos tiempos, el atraso. Estábamos lejos de las máquinas. Habíamos construido, en nuestra evolución, al *jeca* —nuestra síntesis— el enfermo, el ignorante. Ahora necesitábamos crear nuestra identidad sobre otras bases. Todo debería comenzar por el desarrollo, o por el desarrollismo, tan en boga en los años venideros, especialmente las décadas de 1940, 1950 y 1960.

De nueva cuenta se partía de la aceptación de una situación de atraso para montar estrategias de modernidad. La libertad, como principio y creación de ámbitos múltiples para el ejercicio de la ciudadanía y preservación del derecho a la diferencia, estaba lejos del sentido de la modernidad. Raza y medio —dictaba la ciencia infalible que estos intelectuales preconizaban *ad nauseam*— construyeron las mentalidades de este mundo no simbiótico, periférico; o, como quieren algunos, de este *tercer mundo*.

De cierta forma, el conjunto de esas posiciones tan intensamente presentes en autores como Eduardo Prado, Manoel Bomfim, Oswald de Andrade y tantos otros intelectuales, se encuentra corroborada en las principales tesis del libro de Richard Morse, *O Espelho do Próspero*, que produjo fuerte impacto entre la intelectualidad latinoamericana en la década de 1980. A pesar de que el trabajo del pensador norteamericano intentó ser una especie de homenaje y una apuesta optimista a favor de la América ibérica como contrapunto a la anglosajona, por postular que de entre las tradiciones ibéricas de organización, podría salir la respuesta al fraccionamiento imbecilizante del hombre contemporáneo (envenenado por los principios de Locke y Hobbes centrados en el individualismo y la razón, en un retorno a las principa-

les tesis de Adorno y Horkheimer, principalmente cuando se dejaban albergar por los Estados Unidos), no deja de ser revelador que el historiador norteamericano trate de todo aquello que ve como perteneciente a la América ibérica como un bloque político-cultural prácticamente monolítico o apenas diversificado; de su texto transminan constantemente construcciones de imágenes cuyo impulso se dirige a lo exótico y que refuerzan, en última instancia, la idea de América como el lugar de la exclusión: pesadilla, mucho más que sueño, porque, a fin de cuentas, atrasada o tercer mundista, aunque —según una bien planteada reserva del autor— no fuera de lugar, sino un lugar otro, donde una noción diversa de pertenencia y de Estado sería tal vez capaz de realizar la promesa de felicidad, quién sabe, diríamos nosotros, de realizar la promesa de la utopía.

A modo de conclusión, sería conveniente plantear la siguiente pregunta: ¿cómo no cuestionar matices diferentes de pensamiento político que —en último análisis— perpetúan el continente como pesadilla, exotismo y sueño, o mejor, como atrasado, de tercer mundo o fuera de lugar, al asumir a América como lugar del extrañamiento (*Unheimlichkeit*)?

Traducción del portugués de Vânia Salles

Recibido: abril, 2002

Revisado: julio, 2002

Correspondencia: Centro de Pesquisa e Pósgraduação sobre as Américas (CEPPAC)/Universidade de Brasília/Campus Universitário Darcy Ribeiro/Gleba A-Pavilhão Multiuso II-Mezanino/Bairro Asa Norte, CEP: 70910-900/Brasília D.F./Brasil/correo electrónico: cancelli@unb.br