



## Utopías americanas – terror y amor en la estética modernista de Graça Aranha y José Vasconcelos

Silvana Seabra Hooper<sup>1\*</sup> y Gilmar Rocha<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Programa de Pós-graduação Educação, Artes e História da Cultura, Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rua da Consolação, 930, 01301000, Consolação, São Paulo, Brasil. <sup>2</sup>Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil. \*Autor for correspondence. E-mail: silhooper@gmail.com

**RESUMEN.** En el texto se analiza el significado del terror y del amor, sentimientos trágicos, en el imaginario utópico latinoamericano a partir de la novela *Canaã* (1901), de Graça Aranha, y del ensayo *Raza Cósmica* (1925), del mexicano José Vasconcelos, cuyo foco son los conflictos entre la raza y el medio expresados en ambas obras. Por un lado, predomina la visión de Graça Aranha, que considera que la sumisión del hombre a la naturaleza designa el terror cósmico; por otro lado, tenemos la visión de Vasconcelos, que encuentra en el amor una estrategia de promoción del nuevo hombre americano. Sin embargo, aunque las obras son distintas, se pueden observar algunos puntos de convergencia y otros de tensión relativos a la valoración de los conceptos de raza y naturaleza. Ambas obras están involucradas por una cosmovisión cristiana del mundo.

**Palabras clave:** utopía, amor, terror, la estética modernista, visión religiosa del mundo.

## American utopia – terror and love in the modernist aesthetics of Graça Aranha and José Vasconcelos

**ABSTRACT.** The paper analyzes the meaning of terror and love, tragic feelings, on the utopian Latin American imaginary from the novel *Canaan* (1902), by Graça Aranha, and *Cosmic Raza* (1925), by the Mexican José Vasconcelos, focusing on conflicts between race and the environment, expressed therein. On the one hand, dominates the Graça Aranha's view, for whom the submission of man to nature means the cosmic terror; on the other hand, Vasconcelos's vision, who finds in love a strategy for promoting the new American man. Although, they are distinct, we observe, in these works, some points of convergence and other points of tension around the evaluation of concepts race and nature. Moreover, these views are surrounded by a Christian worldview.

**Keywords:** utopia, love, terror, modernist aesthetics, religious worldview.

“El amor por principio, el orden por base, el progreso por fin”.

(Catecismo Positivista, Auguste Comte).

### Introducción

#### América como categoría de pensamiento

América nació bajo el signo de la utopía, fuente de inspiración para muchos cronistas y pensadores modernos. La encontramos ya en 1516, en *Utopía*, de Thomas Morus (s/d). Esa ‘isla’ de abundancia, de igualdad, de tolerancia y de felicidad humana, en realidad es, de acuerdo con su etimología, ‘un lugar que no existe’.

De hecho, el descubrimiento de América fue un importante acontecimiento para la propia historia de las utopías, principalmente porque sugería una realización futura, al contrario de las antiguas descripciones griegas o latinas que reposaban sobre la creencia del hombre como un ‘dios decaído’ y

miraban por tanto, hacia el pasado. El Nuevo Mundo, con sus descripciones maravillosas, acercaba al hombre europeo a la realización de una serie de sueños mecidos desde la Antigüedad y reconfigurados por la tradición bíblica. A pesar de todo, las utopías son al mismo tiempo, el reconocimiento de la imperfección humana y el deseo de superarla. Bronislaw Baczko (1985), historiador que se dedicó a estudiar los imaginarios sociales, y en particular la idea de utopía, notó con propiedad que si se sustituye la ‘U’ por ‘Eu’-topía, se produce una transformación para ‘el mejor país’<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Según Baczko la utopía como “[...] paradigma específico del imaginario social: representación de una sociedad radicalmente otra, situada en otro lugar, definida por un espacio-tiempo imaginario; representación que se opone a la sociedad real, existente *hic et nunc*, así como sus males y vicios [...]” (Baczko 1985, p. 342). Original: “[...] paradigma específico do imaginário social: representação de

América es una realidad imaginada, vivida, sentida y clasificada como experiencia y proyecto<sup>2</sup>. Esto es lo que hace de América una utopía, en la que la nostalgia y la misión histórica se mezclan, donde muchas veces las imágenes del ‘paraíso perdido’ se confunden con las de ‘Cocanha’, tierra de abundancia, de juventud y de libertad, proyectada hacia el futuro<sup>3</sup>.

En este punto, podemos ver en América, o mejor dicho, en el ‘panamericanismo’, una ‘formación discursiva’ más o menos semejante a aquella desarrollada bajo el signo de ‘Orientalismo’, según la interpretación de Said (1996). El Oriente no es solo un lugar, es una ‘geografía imaginaria’, que se constituye a partir de innumerables descripciones, hablas, referencias y silencios. En este sentido el Orientalismo, se construye en un dispositivo de poder. La larga cita de Said es una muestra de la caracterización de ‘orientalismo’, como ‘práctica discursiva’ cuyo principio también se aplica al ‘americanismo’:

[...] orientalismo no es un mero tema político de estudios o un campo de reflexión pasiva de la cultura, de la erudición y de las instituciones; ni es una amplia y difusa colección de textos sobre el Oriente; ni es algo representativo o expresivo de algún nefando complot imperialista ‘occidental’ para subyugar el mundo ‘oriental’. Es, en primer lugar, una *distribución* de conciencia geopolítica en textos estéticos; no es solo una *elaboración* de una institución geográfica básica (el mundo se constituye de dos mitades, el Occidente y el Oriente), sino también de una serie de ‘intereses’ que, a través de medios como el hallazgo erudito, la reconstrucción filológica, el análisis psicológico, la descripción paisajística y la sociológica, no solamente crea el orientalismo, sino que lo mantiene; este, en vez de expresar, una cierta *voluntad* o *intención* de entender, y en algunos casos controlar, manipular e incluso incorporar, es aquello que es, un mundo manifiestamente distinto (o alternativo y nuevo); es, por encima de todo, un discurso que no está de ninguna manera en relación directa, correspondiente, con lo político en sí mismo, sino que, por el contrario, es producido y existe en un intercambio desigual con varios tipos de poder, moldado en cierta medida por el intercambio con el poder político (como un orden colonial o imperial), con el poder intelectual (como las ciencias reinantes de la lingüística comparada o de la anatomía, o de cualquier una de las ciencias modernas relacionadas con la decisión política), o

con el poder cultural (como las ortodoxias y cánones sobre gustos, textos y valores), con el poder moral (como las ideas sobre lo que ‘nosotros’ hacemos y lo que ‘ellos’ no pueden hacer o entender como ‘nosotros’ lo hacemos) [...] (traducción de Mercedes Péres Bertachini) (Said, 1996, p. 24, grifo do autor)<sup>4</sup>.

Donde dice ‘orientalismo’, léase ‘americanismo’ y veremos de este modo, en el concepto ‘América’, una categoría de pensamiento que nos lleva a reflexionar sobre los sentidos de la utopía y de la alegoría, de la etnia y del mestizaje, de la estética y de la filosofía, del amor y del terror, de la raza y del clima, de la naturaleza y de la cultura, de la nostalgia, de la misión cultural y del proyecto, del primitivismo y del modernismo, en fin, innumerables representaciones que se inscriben en obras científicas y literarias. Pero en este momento, nuestra atención se dirige a la novela *Canaã*, de Graça Aranha, publicada por primera vez en 1902; y al ensayo *La Raza Cósmica*, de José Vasconcelos, originalmente publicado en 1925. El objetivo es comprender cómo estas obras, a pesar de que poseen naturalezas distintas, presentan el conflicto entre el amor<sup>5</sup> y el terror en la construcción de una nueva sociedad latinoamericana.

### La Pastoral Americana

*Canaã* y *La Raza Cósmica* se pueden analizar como dos obras alegóricas que narran unas historias que, como aclara Clifford (1988), ‘cargan una moral’ sobre un ‘outro’. Se trata de una especie de ‘alegoría pastoral’ que expresa la búsqueda de un sentido para la historia, con una fuerte carga emocional y moral, siendo los protagonistas y/o el novelista o ensayista

<sup>4</sup>[...]o orientalismo não é um mero tema político de estudos ou campo refletido passivamente pela cultura, pela erudição e pelas instituições; nem é uma ampla e difusa coleção de textos sobre o Oriente; nem é representativo ou expressivo de algum nefando complot imperialista ‘occidental’ para subjugar o mundo ‘oriental’. É antes uma *distribuição* de consciência geopolítica em textos estéticos; é uma *elaboração* não só de uma instituição geográfica básica (o mundo é feito de duas metades, o Ocidente e o Oriente), como também de uma série de ‘interesses’ que, através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica e a descrição paisajística e a sociológica, o orientalismo não apenas cria como mantém; ele é, em vez de expressar, uma certa *vontade* ou *intenção* de entender, e em alguns casos controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifiestamente diferente (ou alternativo e novo); é, acima de tudo, um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao político em si mesmo, mas que antes é produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como uma ordem colonial ou imperial), com o poder intelectual (como as ciências reinantes da linguística comparada ou anatomia, ou qualquer uma das modernas ciências ligadas à decisão política), ou com o poder cultural (como as ortodoxias e cânones de gosto, textos e valores), com o poder moral (como as ideias sobre o que ‘nós’ fazemos e o que ‘eles’ não podem fazer ou entender como ‘nós’ fazemos) [...].

<sup>5</sup>La obra de Doris Sommer (2004) es siempre una referencia para los debates sobre el amor y la identidad en América Latina. Mientras trabajaba con ‘un amor heterosexual’, que aparece en las novelas de América Latina en *pari passu* con formaciones nacionales, la lección puede ser profunda la misma. El que la retórica del amor, como la más alta expresión del impulso de la vida y la producción en sus diversas formas, se plantea como una condición. De hecho, el caso que nos ocupa. El amor se posiciona como la única posibilidad que evoca el edificio, en lugar de terror y horror asociado con el fracaso y la destrucción. Para Doris Sommer el proceso es ejemplar en las novelas a lo largo del siglo XX, y también en los ensayos, esta perspectiva parece tener su lugar.

uma sociedade *radicalmente outra*, situada no *algures* definido por um espaço-tempo imaginário; representação que se opõe à da sociedade real, existente *hic et nunc*, bem como aos seus males e vícios [...] (Baczko 1985, p. 342)

<sup>2</sup>Se debe recordar que el ‘proyecto’ posibilita la relación entre el pasado y el futuro creando un sentido de continuidad histórica, aunque esta continuidad se mantiene con base en cortes y rupturas, como si estuviese obedeciendo a la lógica de un ritual de pasaje.

<sup>3</sup>La propia *Utopía*, de Morus, lleva muchas cosas del imaginario mítico de *Cocanha* (Franco Jr., 1998).

los portavoces utópicos de un ‘nuevo tiempo’, de una ‘nueva sociedad’, en fin, de un ‘nuevo hombre’.

Una lectura más exigente de *Canaã*, tal vez, nos lleve a ver en esta novela, no una voz utópica anunciando un ‘nuevo mundo’ o un ‘nuevo hombre’, sino una cierta antiutopía, o distopía. Sin perder de vista que la proyección utópica de un nuevo hombre o de una nueva sociedad consiste ya en un modo de crítica cultural a la sociedad ‘real’, el espíritu crítico, presente en una antiutopía, denuncia la imposibilidad de realizar la utopía. Sin embargo, *Canaã* oscila entre un escenario natural, generoso, cercano a aquellos que aparecen en las utopías y la construcción humana, en la que la obra del hombre parece que no produce la realización de felicidad anhelada. La cuestión que se plantea aquí, se refiere a los tipos humanos y a su relación con las posibilidades que la naturaleza ofrece. La novela de Graça Aranha imbricada en los enfrentamientos de las razas que determinan el perfil del pueblo brasileño.

El momento histórico de inicios del siglo XX marcó profundamente el pensamiento de algunos grupos sociales e intelectuales, que se disponían a reflexionar sobre la sociedad de su tiempo. Principalmente, en el período comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, combinaron dos modos de representación de la cultura brasileña, uno de ellos con una visión pesimista y el otro más optimista. Predomina la llamada ‘ideología del pesimismo’ que solamente se superará (eso si un día sea posible) en el período entre guerras. Atadas a un modelo de referencia evolucionista, en el que el Positivismo aparece como paradigma, las teorías deterministas (racial o climática) de la época tienden a proyectar en el hombre de las Américas, principalmente, en el de América Latina, el símbolo del primitivo inferior y degenerado. Esta es incluso la visión expresada por uno de los protagonistas de la novela *Canaã*.

La influencia de estas teorías en la literatura contribuyó para formar una visión naturalista, a la cual se suma una representación pesimista, marcada por el espíritu decadente de la *belle époque*<sup>6</sup>. Aunque la novela de Graça Aranha representa una especie de ‘ensayo’ en relación al modernismo que se desarrollaría posteriormente, es en ella que el autor prenuncia una de las ideas más estimadas de su ‘espíritu moderno’, a saber: el ‘terror cósmico’. Como dice Aranha,

El espíritu brasileño todavía no la ha sentido [refiriéndose a la independencia entre el arte y la naturaleza] y por esto vive en el terror cósmico, del cual la imitación de la naturaleza y la subordinación a esta son expresiones significativas. Somos líricos de la tristeza, porque todavía no hemos vencido la naturaleza, vivimos aplastados, nostálgicos, aterrados (Aranha, 1925, p. 35)<sup>7</sup>.

Esta sería una curiosa declaración para aquel que, inspirado en el mito de la ‘tierra prometida’, termina la novela confirmando a la naturaleza cualidades indomables. La solución parece residir no en la tierra, en el medio, sino en el hombre. Se trata de un ‘nuevo hombre’ portador de cualidades estéticas, capaz de superar el peso del clima a través de su formación ética, recordado aquí la visión montesquiana<sup>8</sup>. La perspectiva de la solución vía progreso parece que no ha convencido totalmente al autor de *Canaã*, que presenta vestigios de las influencias de Nietzsche e incluso de Schopenhauer. Milkau (uno de los dos personajes principales)

[...] en el susurro regular del almuerzo, contemplando el escuadrón hombres rubios; y reflexionando sobre el alma alemana, pensaba que, tal vez, solamente se pudiese explicar la incógnita de esa alma por las imágenes y expresiones inciertas de la vaga y simbólica metafísica. Quien sabe, continuaba casi en sueños; quien sabe, un día, no fueron dos espíritus que se encontraron disparatados en un mismo cuerpo, uno servil a la materia, ambicioso, codicioso, buscando absorber, y el otro, que volaba dulcemente, y pairaba siempre en las alturas, mofándose de todo, de hombres y dioses, generando puramente, sin conjunciones infames, en las regiones plácidas de lo ideal, las figuras de la poesía y del sueño. ¡Y quien sabe cómo fue largo y pertinaz el combate entre las dos fuerzas!... Pero hubo un momento en que el demonio de la tierra venció al espíritu de belleza y de libertad, y el cuerpo está ahí hoy sosegado, sin ansias, sin luchas, como una masa de esclavos, a devorar los últimos restos del genio del pasado, divino alimento donde brota esa luz que todavía lo ilumina en su lúgubre y devastadora marcha sobre la tierra [...] (Aranha, 2012, p. 18-19)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup>“O espírito brasileiro ainda não a sentiu [referindo-se a independência entre a arte e a natureza] e vive por isso no terror cósmico, de que a imitação da natureza e a subordinação a esta são significativas expressões. Somos líricos da tristeza, porque ainda não vencemos a natureza, vivemos esmagados, saudosos, apavorados”.

<sup>8</sup>Según el estudio de José Paulo Paes (1992), Graça Aranha recibió diversas influencias en su formación que se perfilan en *Canaã* de una forma no siempre coherente. De acuerdo con este crítico, encontramos un optimismo menor, cuando lo comparamos a los intelectuales que brindaron por la *belle époque*.

<sup>9</sup>[...] no sussurro regular do almoço, contemplando o esquadrão de homens louros; e refletindo sobre a alma alemã, pensava que talvez somente se pudesse explicar a incógnita dessa alma pelas imagens e expressões incertas da vaga e simbólica metafísica. Quem sabe, continuava quase em sonho; quem sabe não foram um dia dois espíritos que se encontraram disparatados em um mesmo corpo, um servil à matéria, ambicioso, cúpidio, procurando absorver o outro que voava docemente, e pairava sempre no alto, zombando de tudo, de homens e deuses, gerando puramente, sem conjunções torpes, nas regiões plácidas do

<sup>6</sup>Vale recordar el estudio de Manoel Bonfim (1993) sobre *América Latina*, publicado casi simultáneamente con *Canaã*, en el cual el autor presenta de manera crítica su teoría del parasitismo superando así, las interpretaciones hasta entonces predominantes de las teorías raciales y climáticas.

Sin embargo, la oscilación permanece y es absorbido por los personajes, que representan diferentes opiniones en el debate sobre la raza en Brasil, a emerger hacia el final con la afirmación de que

[...] lo que era desconfianza de la vigilia se iba transformando poco a poco en el puro sueño en el que, él entreveía un horizonte iluminado, surgiendo dulcemente, una nueva raza, que sería la incógnita feliz del amor de todas las otras, que repoblaría el mundo y sobre la cual se fundaría la ciudad abierta y universal, donde la luz no se apagaría, la esclavitud no se conocería, donde la vida fácil, risueña, perfumada, sería un perpetuo deslumbramiento de libertad y de amor (Aranha, 2012, p. 78)<sup>10</sup>.

En este punto, el pensamiento de Graça entra en sintonía con el del ensayista mexicano José Vasconcelos, en *La Raza Cósmica*.

Originalmente publicada en 1925, la obra *La Raza Cósmica*, constituye junto con la obra de Marcel Mauss, *Ensayo sobre la Dádiva* (2003), una especie de manifiesto por la paz en el que predomina la lógica de los 'intercambios simbólicos de regalos', el diálogo, el amor y el mestizaje entre las razas. Para Hugo Achugar (1994), *La Raza Cósmica* representa una forma de 'consciencia mundial' la de que las sociedades modernas comparten una historia única y común. En este sentido, el ensayo de Vasconcelos propone 'otra historia' para el futuro de América, como forma de reacción a la Ilustración y también a las ideologías de las antiguas oligarquías latinoamericanas. No se trata de una voz o visión aislada del mundo, al contrario, inúmeros ensayos forman parte del coro de los discursos americanistas durante el período entre guerras. Al lado de Vasconcelos, figuran nombres como Alfonso Reyes, para el cual América representa un

[...] posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una Utopía (Reyes, 1960, p. 57)

o Pedro Henríquez Ureña, que piensa en el '*Día de la Raza*', como un día de la cultura hispánica.

De hecho, Vasconcelos fue un autor que a pesar de su acercamiento al Positivismo, se manifestaba,

en la mayoría de sus trabajos, de acuerdo con una perspectiva contraria a aquel pensamiento. Esta posición filosófica se puede encontrar en trabajos como *Don Gabino Barreda y las Ideas Contemporáneas* en México de 1910 y tal vez, incluso con mayor propiedad, en *El monismo Estético* de 1917. Las dos obras, es necesario recordar, pertenecen al 'movimiento Ateneísta' del cual Vasconcelos hacía parte. Dicho 'Movimiento' congregó un importante grupo de intelectuales de México, que se reunían, en un primer momento, con motivo de la publicación de la *Revista Savia Moderna*<sup>11</sup>, iniciada en 1906. Además del propio Vasconcelos, otros intelectuales hacían parte de esta iniciativa, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, como los más conocidos, aunque fue igualmente importante la figura de Antonio Caso, que publicó *Ateneo de la Juventud*. Además de la juventud de todos los participantes, el Movimiento se caracterizaba, políticamente por un antiporfiriano, e intelectualmente por la crítica al Positivismo, por la adopción de un neohelenismo nietzschiano (Myers, 2005), por una perspectiva nacionalista y una postura antiimperialista.

Vasconcelos, particularmente, adoptará una postura de defensa del hombre mexicano, que quedará mejor delineada en *La Raza Cósmica* (1925). Si desde la década de 1880 hasta los primeros años del siglo XX, los positivistas proponían explicaciones raciales de cuño darwinista, con énfasis bastante pesimista, con Vasconcelos se inaugura la positividad, no solo de los indígenas, de mezcla de razas, sino también y, especialmente, de la valoración de los mestizos. Sin embargo, lo que conduce a esta evaluación no es un abandono absoluto de todas las premisas de la intelectualidad que le precedieron, sino la preservación de las polaridades con el cambio, o incluso, la inversión de los valores de estos *tropos*. La mezcla de razas es ahora, para el pensador mexicano, la solución nacional, y la promesa de un futuro de redención.

De modos distintos, tanto *Canaã*, como *La Raza Cósmica*, reivindican para América o para Brasil la tarea redentora y de salvación de la humanidad. Vasconcelos considera América como siendo el lugar del nacimiento de la 'raza cósmica', opción al espíritu decadente de los anglosajones. En *Canaã*, los personajes centrales sienten un cierto cansancio del espíritu del viejo continente. Milkau, después de una crisis interior, llega a Brasil movilizado por el ideal de la naturaleza, diviso en su proyecto la posibilidad de una realización superior, moral y estética. Lentz, amigo de Milkau, también deja su país de origen para huir de las

ideal, as figuras da poesia e do sonho. E quem sabe como foi longo e pertinaz o combate entre as duas forças!... Mas houve um momento em que o demônio da terra venceu o espírito de beleza e de liberdade, e o corpo aí está hoje sossegado, sem ânsias, sem lutas, qual uma massa de escravos, a devorar os últimos restos do gênio do passado, divino alimento donde brota essa luz que ainda o ilumina na sua lúgubre e devastadora marcha sobre a terra [...].

<sup>10</sup> [...] o que era cisma da vigília se ia pouco a pouco transformando no puro sonho em que ele entrevia num horizonte iluminado, surgindo docemente, uma nova raça, que seria a incógnita feliz do amor de todas as outras, que repovoaria o mundo e sobre a qual se fundaria a cidade aberta e universal, onde a luz se não apague, a escravidão se não conheça, onde a vida fácil, risonha, perfumada, seja um perpétuo deslumbramento de liberdade e de amor.

<sup>11</sup> Ver especialmente Lara y Defossé (2000), El modernismo en México a través de cinco revistas.

obligaciones familiares y sociales que pretendían someterlo al casamiento<sup>12</sup>.

Esta postura, de desconfianza al progreso material ya está presente en el mismo siglo que se festeja el desarrollo material como la solución humana e incluso social. En el siglo XIX se realiza gran parte de las expectativas de progreso, tanto económico como político trayendo para ‘ahora’ aquello que antes era postergado para un mañana distante. Mientras las literaturas de carácter científico celebran cada paso dado hacia un nuevo hallazgo, la literatura ficcional parece exhalar aquello que se manifiesta como su opuesto. Baudelaire publica *Las Flores del Mal*, en 1861, *Madame Bovary* es de 1856. En ambas obras, el tema de una vida rancia que había perdido el sentido forma parte del telón de fondo. Madame Bovary cierra las cortinas y se entrega a su mundo interior que parece poseer más sentido que el otro lado de la ventana. El héroe de Baudelaire es un dandi que vaga por una ciudad que no le atribuye ningún valor de distinción. Este es el escenario en el que se desarrollan sensibilidades muy distintas al optimismo que le precede. Las ciudades están descritas como infiernos, en los que la alienación y la subyugación del hombre a la máquina se convierten en temas insistentes. Gran parte del espíritu imperialista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX podría obtener colores más vivos si fuera explicado sobre la tela del sentimiento ‘spleeniano’, que presupone hombres que perdieron su carácter heroico en el inicio de la edad moderna. Un trabajo como el de Joseph Conrad (1984) puede sintetizar tal espíritu con maestría; pues *Corazón de las tinieblas*, como sugiere el título de la obra, concluye la tragedia de un proyecto imperialista cuyo éxito depende de esclavizar el alma.

Nuestros inmigrantes son los hombres de los infiernos urbanos, gente que vaga por tierras cercadas, hombres que vienen para quedarse y fundar una nueva era, un ‘nuevo mundo’, saben que no volverán a su tierra de origen, son distintos a los hombres de la primera colonización de América. Los personajes de *Canaã* son las dos caras de una misma moneda, esto no significa que sean iguales. Llegan a Brasil para fundar algo nuevo, distinto de la vieja Europa. La perspectiva de Vasconcelos es diferente,

construida principalmente después del período revolucionario mexicano, dicha perspectiva asocia el indigenismo al iberismo y a la modernidad. Si se compara al proyecto de identidad nacional brasileño, la interpretación de Vasconcelos apuesta en la idea de una raza universal. Alejándose del darwinismo y tomando el mendelismo como teoría biológica privilegiada, Vasconcelos preside en su teorización una especie de acuerdo, en parte ya conquistado por la revolución de 1910. Es probable también que el clima promovido por los cambios revolucionarios produjera una especie de fe renovada, algo que no estaba en pauta en Brasil. Aquí, el ideal de una mezcla racial fue celebrado soslayadamente<sup>13</sup>.

### Canaã, ¿El Final de la Utopía?

En 1952, Sérgio Buarque de Holanda se dedicó a hacer un balance de la Semana de Arte del 22. En este ensayo, lo crítico se centró en la presentación del Movimiento de 22 en sus diferencias internas, y muestra la exageración de algunos modernistas para enviarlo como cohesivo. Graça Aranha fue uno de los principales propagadores, o tal vez el mayor, de una de aquellas lecturas, que Sérgio intentó disipar.

De hecho, Graça Aranha desarrolló una teoría muy específica de las cuestiones modernas, que ciertamente no armonizaba con aquello que más diferenciaba al movimiento del 22. Parte de esta lectura se debe al surgimiento precoz de Aranha en el escenario de las ideas modernistas. Otra cuestión que se debe señalar en la obra de Graça Aranha es su aproximación a la ‘Escuela de Recife’<sup>14</sup>, cuyos exponentes fueron Tobias Barreto y Sílvio Romero. Ambos percibieron un descompás entre lo que identificaban como un ‘Brasil real’ y un ‘Brasil ideal’ y no verdadero<sup>15</sup>. Sus ideas poseían una inflexión modernizadora, distinta de la versión de los modernistas paulistas, que produjo una crítica vehemente de las condiciones sociales y económicas de Brasil. En este sentido, se puede decir que el horizonte de los paulistas era tal vez más estético que social. Aunque no se trate de colocar las dos tendencias en oposición, también no es posible ignorar las diferencias entre los dos movimientos. Según Roberto Ventura (1991) la Escuela de Recife tuvo una repercusión menor, debido a su tono doctoral e idealista que acabó resultando poco eficaz. Si esta crítica procede, es posible anteponer a ella el hecho de los ‘recifences’ al realizar críticas a las élites, tocaban en puntos mucho más estructurales y

<sup>12</sup>El tono es aquel que George Steiner clasificó como el ‘*Gran Ennuí*, una especie de saturación, entropía espiritual, un estado de humor donde la frustración es una constante. “Vague épouvante, humeur farouche son señales de lo que debemos tener presente. Lo que se pretende enfatizar aquí es que el ennuí corrosivo es tanto un elemento de la cultura del siglo XIX, como lo era el movimiento whig [...] Para cada texto de confianza benthaminiana, de orgulloso progresismo, podemos encontrar una declaración contraria de fatiga nerviosa” (Steiner 1991, p. 21). Original: “Vague épouvante, humeur farouche são sinais que devemos ter em mente. O que quero enfatizar aqui é que o ennuí corrosivo é tanto um elemento da cultura do século XIX quanto o era o movimento whig (...) Para cada texto de confiança benthaminiana, de orgulhoso progressismo, podemos encontrar uma declaração contrária de fadiga nervosa” sentencia Steiner (Steiner, 1991, p. 21).

<sup>13</sup>En 1933 y publicada *Casa Grande y Senzala* de Gilberto Freyre (2005), que a pesar de numerosas lecturas, no solo tuvo una apreciación de la realización de la ‘mulata’, al igual que el símbolo nacional. Ver Costa Lima (1989) y Araújo (1994).

<sup>14</sup>Recife es la capital del estado de Pernambuco, en el noreste de Brasil.

<sup>15</sup>La idea de Sílvio Romero es conocida como ‘obnubilación’, proceso que impide al brasileño ‘ver las cosas tal como son’.

por lo tanto, más difíciles de combatirlos. Por esto, la ineficiencia no se debe a la naturaleza de la crítica, sino exactamente, a la profundidad que alcanza dicha crítica.

*Canaã* proviene de esta corriente y siendo la primera de las novelas de Graça Aranha, se puede considerar que se trata de una ‘novela de tesis’, en vez de una novela propiamente de ideas, sugieren Bosi (1973) y Paulo Paes (1989, 1992). Su estructura se desarrolla de forma dialógica con base en los dos personajes centrales de la narrativa: los amigos y emigrantes alemanes Milkau y Lentz. El primer protagonista expresa una visión basada en un humanismo que propaga la unión entre las razas en un destino glorioso de reencuentro con la naturaleza, dice así:

Las razas se civilizan a través de la fusión; es en el encuentro de las razas adelantadas con las razas vírgenes, salvajes, que está el reposo conservador, el milagro del rejuvenecimiento de la civilización (Aranha, 2012, p. 36)<sup>16</sup>.

El segundo protagonista, Lentz, un adepto a las teorías raciales del siglo XIX y a un cierto evolucionismo, es un defensor de la raza pura

No creo que de la fusión de especies radicalmente incapaces resulte una raza sobre la que se pueda desarrollar la civilización. Siempre será una cultura inferior, civilización de mulatos, eternos esclavos involucrados en revueltas y caídas. Mientras no se elimine el producto de tal fusión, la civilización siempre será un misterioso artificio, todos minutos rotos por el sensualismo, por la bestialidad y por el servilismo innato del negro (Aranha, 2012, p. 37)<sup>17</sup>.

Dichas perspectivas expresan de modo general dos posiciones antropológicas consagradas de la época: el difusionismo y el evolucionismo respectivamente. Estos dos pensamientos retratan también otra dicotomía poco debatida en el escenario de las ideas sociales americanas y brasileñas: la ‘óptica del amor’ contra la ‘óptica del poder’. Siguiendo la secuencia de esta caracterización, Milkau profesa una doctrina en la que los males sociales y humanos se deben a una separación que fue instaurada entre el hombre y la naturaleza y que solamente se podrá corregir a través del amor universal y la confraternización solidaria entre los hombres.

Cuando la humanidad partió del silencio de las florestas para el tumulto de las ciudades, vino describiendo una larga parábola de la mayor esclavitud a la mayor libertad. Todo el objetivo humano es el aumento de la solidaridad, es la unión del hombre con el hombre, disminuidas las causas de separación. Al principio era la fuerza, al final será el amor (Aranha, 2012, p. 38)<sup>18</sup>.

La convicción en la fuerza de este amor difuso se contraponen a la perspectiva guerrera de Lentz:

No Milkau, la fuerza es eterna y no desaparecerá; cada día subyugará al esclavo. Esta civilización, que es el sueño de la democracia, de la fraternidad, es una triste negación de todo el arte, de toda la libertad y de la propia vida<sup>19</sup>.

Si, por un lado, Milkau parece ser el portavoz de un humanismo rousseauiano, por otro Lentz actualiza la vertiente iluminista montesquiana. Sin embargo, estas posiciones parecen convergir hacia una concepción nietzscheana de la *Genealogía de la Moral*, en las que prevalecen los tonos oscuros y ponen de relieve una cierta decadencia. Así, si la propuesta casi doctrinaria de *Canaã* se construye en este antagonismo de los personajes, también en ellos es posible observar puntos de contacto. En primer lugar, el discurso evolucionista aparece tanto en Milkau como en Lentz. Es este último, la posibilidad de futuro se manifiesta a través del rechazo del mulato y del negro, en favor del blanco ario, movimiento que se hace posible al superar a las inferiores. Para Milkau solo es viable un futuro grandioso y de redención a través de la superación, en escala creciente, de aquello que provocó la separación entre el hombre y el cosmos. La narración se entrelaza de esta forma en una exposición continua de tesis que, en vez de situar a los personajes en un posible entendimiento o discusión, parece que exponen al lector a los conflictos de ideas del propio narrador Graça Aranha, en el cuadro del pensamiento filosófico del cambio de siglos del XIX al XX. Según Paes (1992), Aranha está influenciado por las teorías raciales, y también es un hombre de la generación de 1870, que mantuvo una afición por la metafísica y por la idea irracionalista nietzscheana, ideas que están en la raíz de nuestro simbolismo.

De esta manera, el encuentro entre Lentz y Milkau también se puede leer en una clave

<sup>16</sup>As raças civilizam-se pela fusão; é no encontro das raças adiantadas com as raças vírgens, selvagens, que está o repouso conservador, o milagre do rejuvenescimento da civilização.

<sup>17</sup>Não acredito que da fusão com espécies radicalmente incapazes resulte uma raça sobre a qual se possa desenvolver a civilização. Será sempre uma cultura inferior, civilização de mulatos, eternos escravos em revoltas e quedas. Enquanto não se eliminar a raça que é o produto de tal fusão, a civilização será sempre um misterioso artificio, todos os minutos rotos pelo sensualismo, pela bestialidade e pelo servilismo inato do negro.

<sup>18</sup>Quando a humanidade partiu do silêncio das florestas para o tumulto das cidades, veio descrevendo uma longa parábola da maior escravidão à maior liberdade. Todo o alvo humano é o aumento da solidariedade, é a ligação do homem ao homem, diminuídas as causas de separação. No princípio era a força, no fim será o amor. (Aranha, 2012, p. 38).

<sup>19</sup>Não, Milkau, a força é eterna e não desaparecerá; cada dia ela subyugará o escravo. Essa civilização, que é o sonho da democracia, da fraternidade, é uma triste negação de toda a arte, de toda a liberdade e da própria vida. (Aranha, 2012, p. 38).

metonímica, pues como novela de ideas es la encarnación del debate de época. El proyecto que reúne a los dos personajes en un mismo lugar, no se resume a aspectos que los identifican, sino a trazos que los separan y los colocan en sentidos opuestos. Esta lectura, sin embargo está marcada por sorpresas. El orden de las ideas no continúa con el triunfo de Milkau y su optimismo. Parecería fácil que los hechos siguiesen la secuencia de comprobación de la tesis inicial, debido a la demostración de simpatía de Graça hacia su personaje Milkau. En este caso, la obra no sería una novela de tesis, o las tesis no serían compartidas de forma tan clara entre el autor y su personaje. La respuesta se puede encontrar en las propias convicciones de Graça Aranha, cuando se ven confrontadas con aquello que Tobias Barreto llamaba ‘Brasil real’.

Siguiendo las nuevas ideas de la generación de los 70, Graça acompañó los pasos de Tobias Barreto en la lectura del evolucionismo, que obtuvo más éxito en las escuelas de derecho, que entre los literatos. En esta versión, el evolucionismo se relaciona con Darwin, pero también con Haeckel - filósofo que propuso una unión entre ciencia y religión que, en muchos aspectos, sedujo a parte de la intelectualidad doctoral brasileña. Tobias Barreto fue uno de ellos y no solo la estudió y difundió, sino que también trató de proponer observaciones a su explicación. De este modo, se daba la posibilidad de aliar racionalidad con una teleología de carácter religioso. Tobias Barreto matizó los aspectos más duros del evolucionismo darwinista con aspectos retirados de una filosofía que tiene su origen en Schopenhauer.

Graça Aranha se cree que heredó parte de esta curiosa mezcla filosófica que fue plasmada en la narración de *Canaã*. Desde el título, pasando por los personajes tipificados, las discusiones, las descripciones de los escenarios naturales, la novela provoca una tensión que se cree, no puede encontrar un final feliz.

El argumento se desarrolla básicamente en torno a las dificultades para cumplir el proyecto inicial, dificultades estas que se expresan en los enfrentamientos con la naturaleza: clima, suelo etc. Paralelamente se desarrollan otras situaciones que involucran a los habitantes de la colonia revelando un conflicto entre la cultura y la naturaleza. Sin embargo, se observa que, a pesar de la simpatía inicial del narrador por el personaje Milkau, la propia naturaleza es la que vence repetidamente. Incluso en el caso de los dramas humanos, estos se dirigen a una especie de solución cruenta de la

naturaleza. En este momento, la naturaleza y toda la armonía que Milkau describe al inicio de la narración, ceden su lugar a una naturaleza desprovista de cualquier belleza y ‘bondad’ rousseauniana. Su aspecto se acerca más al mundo de la sobrevivencia y de aquella naturaleza-objeto que al mundo de las cosas inanimadas. Así es el caso del personaje María, que por causa de su embarazo, es abandonada y expulsada de la comunidad. Tiempo después, en medio de la floresta, da a luz a un bebé, que es devorado por cerdos salvajes. Caso semejante se aplica al personaje del viejo, que cuando muere, los enterradores y los perros rabiosos se disputan su cadáver. En ambos los casos, el conflicto de María y su hijo o el final de una cuestión aparentemente centrada en el mundo de la cultura, (el entierro del viejo), se ven devastados por un orden natural, desprovisto de cualquier señal de valores positivos o humanitarios. Así, la narración no encuentra el momento del reencuentro del hombre con la naturaleza y los males pueden ser entendidos como la manutención del ‘terror cósmico’.

En la obra de Luiz Costa Lima *El remolino del horror: las márgenes del Occidente* (2003), el autor, analiza ‘la experiencia del horror provocado por la presencia sistemática del blanco en tierras distantes’ y se plantea dicho fenómeno de dos formas. Una de ellas es aquella en la que el blanco se ubica en el ‘centro del mundo’ (Europa, USA), pero no de modo exclusivo, “[...] es motivado por el aburrimiento, por la angustia, por la falta de sentido del entorno; el horror básicamente del malestar psíquico [...]”<sup>20</sup>.

En la otra manifestación, típica de las márgenes del mundo,

[...] el horror [es] provocado por las condiciones sociales que favorecen la violencia física y se relaciona con la dependencia, el atraso y la inestabilidad [...] (Costa Lima, 2003, p. 19).<sup>21</sup>

Será en el trabajo de Joseph Conrad, autor de *Lord Jim*, de *Nostromo*, y principalmente, en *Corazón de las tinieblas*, que Costa Lima examinará el segundo tipo de terror, aquel del experimento en Oriente<sup>22</sup>. Si al final de siglo, las márgenes ejercen fascinación, como el redescubrimiento de la inspiración que se juzgaba perdida, la experiencia de la colonización imperial dará el contrapunto a esa visión positiva.

<sup>20</sup>[...] é motivado pelo tédio, pela angustia, pela falta de sentido de uma ambiência no entanto tranqüila; o horror basicamente do mal-estar psíquico [...] (Costa Lima, 2003, p. 19).

<sup>21</sup>[...] o horror [é] provocado por condições sociais que favorecem a violência física e relaciona-se com a dependência, o atraso e a instabilidade.

<sup>22</sup>En este trabajo de Costa Lima se analizan las obras de João de Barros, Diogo de Couto y Fernão Mendes Pinto (en la expansión colonialista portuguesa), Conrad (siglo XIX). Además sobre América Latina, se deben considerar las novelas de W. H. Hudson, Alejo Carpentier y Gabriel Garcia Márquez (Tausig, 1993).

No hay heroísmo exitoso, ni credo. Si antes Oriente protagonizaba el tipo aventurero, en un sentido positivo, como el de la fama y la valentía, ahora ese espacio seduce a toda

[...] la gama de desajustados o a aquel, menos ambicioso, que esperaba compensar, en los almacenes comerciales, la mediocridad de su talento [...] (Costa Lima, 2003, p. 147)<sup>23</sup>.

La característica más significaba para compararlo con Graça Aranha, tal vez se establezca en la oposición entre naturaleza y cultura, como un desequilibrio entre el hombre y el medio, la exposición del individuo a un mundo que lo demanda y que no posee medios apropiados para dominarlo.

La base del 'terror cósmico' es la separación del hombre de la naturaleza. En Graça Aranha, el 'sentimiento de alejamiento' del hombre tiene el mismo sentido que corresponde a la caída en la escatología judaico-cristiana, el momento de la caída genera también la razón de toda la historia humana. Solamente en la posibilidad amorosa reside la salvación humana. En este sentido, es posible percibir aquel aspecto presente desde siempre en el movimiento modernista: el primitivismo irracionalista.

Nuestro modernismo solicitó el movimiento de las máquinas y reclamó la quietud de la provincia, sin embargo desarrolló el gusto por un cierto primitivismo, cuya característica principal consistía en la búsqueda de un origen que debería servir de elemento de 'autenticación' en la construcción de nuestra identidad cultural. Dicho movimiento ya estaba presente en el espíritu artístico de finales del siglo XIX, en Gauguin, por ejemplo, que se distancia del 'centro' en dirección a las llamadas sociedades primitivas, al 'exotismo oriental', buscando, en las expresiones artísticas del inconsciente, su fuente de inspiración. También el negro es colocado en el centro de las atenciones, no como problema, sino como posibilidad de alcanzar 'algo perdido'. Podemos citar las obras de Appolinaire, Blaise Cendrars, y aquí en Brasil, Villa-Lobos, Tarsila do Amaral y Lasar Segall como ejemplos de este gesto.

Del mismo modo, se puede leer la metáfora caníbal de los modernistas, no tanto como sugerencia de la imaginación, sino como un apelo vigoroso a la violencia natural. Si a lo largo del siglo XIX, la práctica era identificada con los actos de salvajes incivilizados y relacionada al horror, al final de ese mismo siglo y en las primeras décadas del

siglo XX, el canibalismo surge como metáfora crítica a la sociedad Occidental. De este modo

[...] el ritual antropofágico pasó a circular en las artes como un instrumento adecuado de agresión para criticar la sociedad capitalista, el arte academicista y el concepto de civilización de los europeos [...] (Bitarães, 2004, p. 27)<sup>24</sup>.

No se puede negar que la fuerza de la metáfora reside en su aspecto violento, que vincula el hecho de devorar con la redención, con la posibilidad de otra sociedad. Si por un lado los autores canónicos son nuevamente recordados, del otro lado se puede percibir la presencia de Nietzsche defendiendo como condición primera

[...] el hombre, librándose de las 'infecciones' como la moral, el pecado, la santidad y la metafísica, alcanzaría nuevamente la autonomía y la capacidad crítica [...] (Bitarães, 2004, p. 53, grifo do autor)<sup>25</sup>.

De cierto modo, no deja de ser significativo que la fuerza temática del amor universal, del optimismo, de la unión de las razas se vaya superando a lo largo de la narración de *Canaã*. Así, la ley del amor, la fuerza de la bondad y las opciones por la vida sencilla no producen los resultados esperados desde el principio de la novela, momento en que se exponen estas ideas. Mikau, a pesar de que no se atreve a reconocer el fracaso, o algo semejante, acaba huyendo, todavía en busca de la 'tierra prometida'.

El final no podría ser más melancólico. En *Macunaíma, el héroe sin ningún carácter* (1928), Mário de Andrade (2015), también presenta el mismo tono desolador, obligándole de una vez a abandonar toda la pasión primitiva. Por un momento esto parece contradecir la posición nietzscheana, pero debemos recordar que la naturaleza en su crudeza no sucumbe pacíficamente a la dominación de la civilización. De hecho, Nietzsche argumenta, si la naturaleza es sublime, del mismo modo es "[...] libre y terrible, que juega y tiene el derecho de jugar con los grandes destinos[...]"<sup>26</sup>.

En suma, repercutiendo el naturalismo, en *Canaã*, la naturaleza se presenta más poderosa y condicionante que el hombre, lo que sugiere una representación, hasta cierto punto fatalista de la historia. DaMatta (1993) recuerda que las representaciones edénicas de la naturaleza y 'totémicas' de 'Dios es brasileño' en el imaginario

<sup>24</sup>[...] o ritual passou a circular nas artes como um adequado instrumento de agressão para se criticar a sociedade capitalista, a arte acadêmica e o conceito de civilização dos europeus.

<sup>25</sup>[...] o homem, livrando-se das 'infeções', com a moral, o pecado, a santidad e a metafísica, alcançaria novamente a autonomia e a capacidade crítica.

<sup>26</sup>[...] livre e terrível, que joga e tem o direito de jogar com os grandes destinos. (Nietzsche apud Bitarães, 2004, p. 53)

<sup>23</sup> [...] a gama de desajustados ou aquele, menos ambicioso, que esperava compensar, nos entrepostos comerciais, a mediocridade de seu talento.

brasileño, revelan una visión jerárquica que tiende a reforzar la ‘desconfianza’ de innúmeros intérpretes de Brasil. Dicha desconfianza es denunciada particularmente por Graça Aranha, donde ni siquiera la ética protestante de los alemanes e/o incluso la inclinación al trabajo de Milkau y Lentz, pueden cambiar los trópicos. En la visión de Milkau, como ya se dijo anteriormente, la solución reside en el mestizaje, en la formación de un nuevo tipo humano, proyecto este, también defendido en el ensayo de José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, de 1925, lo que demuestra la actualidad, relevancia y universalidad del tema y de los problemas discutidos en la novela de acuerdo con el contexto latinoamericano.

### **La Raza Cósmica, la Misión de América**

‘No hago historia: intento crear un mito’, así sintetiza Maurício Tenorio (1994) el proyecto filosófico y estético de Vasconcelos al escribir *La Raza Cósmica*. Como bien añadió Tenório, *La Raza Cósmica* es una obra frágil en las formulaciones y, reservándole un significado menos peyorativo, ingenua en sus justificativas históricas y sociológicas. Vasconcelos encuentra en la supuesta Atlántida, el continente desaparecido, el mito del origen<sup>27</sup>.

Vasconcelos considera que ha llegado la hora y la vez de América. El nuevo continente tiene la misión cultural e histórica de formar una nueva raza, o por decir mejor, un nuevo tipo social humano, cuya principal característica sea la de ultrapasar la cultura anglosajona, alcanzando así una nueva etapa de la humanidad. Aunque es contrario a los racionalismos evolucionistas, la utopía de Vasconcelos no escapa al esquema spengleriano de los ciclos de civilización. La ‘raza cósmica’ deberá lograr la realización plena de la humanidad. Esto significa ultrapasar la visión especialista y técnica anglosajona, posibilitando así lograr este objetivo del hombre por medio de una nueva estética, en la que el arte, la belleza, el amor, dan sentido a la vida.

La noción de ‘misión’ es fundamental para comprender la visión utópica de Vasconcelos. Se trata de un proyecto cristiano en el que, el autor declara, ‘el cristianismo se consumará’, garantizando así la realización plena de un mundo de justicia, igualdad y amor en el seno de los hombres. Pero esta misión solo es posible por medio de una nueva especie de hombre mestizo. En la historia da humanidad existieron, según Vasconcelos, la formación, el apogeo y la decadencia de imperios

étnicos, determinados por la superioridad de una raza equivalente. Estas son: la negra, la india, la mongol y la blanca. El hombre blanco, a pesar de toda la vehemencia por defender al mestizo, aparece como el más significativo, aunque no sobreviva exclusivamente

Este último, después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente de la de sus predecesores; su misión es servir de puente. El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado (Vasconcelos, 1948, p. 7).

La versión de Vasconcelos cree sin embargo en la mezcla y en la ‘quinta raza’ que es la expresión de la llegada del futuro. Si a lo largo de *La Raza Cósmica*, se va construyendo una versión de raza biológica, en esas descripciones de pueblos que surgen y se mezclan, la tónica incide sobre las cuestiones morales y espirituales de los pueblos.

Se puede pensar en el mestizo de Vasconcelos, no tanto como un hombre fruto de una mezcla de razas, resultante de una historia de contactos culturales entre los pueblos. En un plano espiritual, en una especie de ‘consustancialización’, entendida como compartir afecciones, sentimientos y puntos de vista al modo de los amerindios (los indígenas de la América tropical), es así como se debe considerar al mestizo. Por lo tanto, el mestizo de Vasconcelos, más que un híbrido, parece sugerir una lógica de la corporalidad. En las sociedades amerindias, el cuerpo se convierte en el puente entre el ser persona y el sistema cosmológico<sup>28</sup>. El espacio de América Latina, lugar que garantizaría la realización de la ‘quinta raza’, es tan importante como los elementos transcendentales. Opuesta a América del Norte, que “[...] siguió cruzándose solo con el blanco, y exterminó al indígena[...].” (Vasconcelos, 1948, p. 15, grifo nosso), América del Sur

[...] obedece al designio de constituir la cuna de una quinta raza en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la

<sup>27</sup>La lógica temporal que preside la interpretación de Vasconcelos parece ser aquella tan bien asimilada por Gilberto Freyre en su magistral estudio sobre el ‘tiempo ibérico’ el hispano-tropical. Más próximo del mito, el tiempo ibérico no establece una distinción absoluta entre el pasado, el presente y el futuro, al contrario, forman un *continuum*.

<sup>28</sup>A este respecto, ver los estudios de Seeger (1980); DaMatta (1985); Viveiros de Castro (1996). En este punto, Vasconcelos se aproxima a la visión durkheimiana de la sociedad como una forma superior y divina de la ‘conciencia colectiva’.

unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. Y se engendrará de tal suerte el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo (Vasconcelos, 1948, p. 27).

Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a la sumisión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo (Vasconcelos, 1948, p. 27). Esta concepción repleta de elementos místico-religiosos, no esconde, sin embargo algunas deudas de Vasconcelos con la perspectiva evolucionista positivista, a la cual fue adepto, como ya mencionamos, aunque por poco tiempo. La utopía vasconceliana no irrumpe o desprecia en su totalidad la razón, ni presentará otra propuesta para la Ley de los tres Estados del Positivismo. Según esta perspectiva, si la razón y la ciencia son elementos considerados importantes para la conquista del progreso material de las civilizaciones, no es la razón, en su estado desencarnado de subjetividad, que vencerá. Para Vasconcelos

En el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón, que explica pero no descubre; se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en su resultado inmediato y palpable, como ocurre en el primer período; ni tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura; el mismo imperativo ético será sobrepajado y más allá del bien y del mal, en el mundo del *pathos* estético, solo importará que el acto, por ser bello, produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, esa es la tercera etapa. (Vasconcelos, 1948, p. 24)

Así, la redención vuelve a ser espiritual y cósmica, ya que, en esta propuesta jerárquica, la razón, si no es completamente despreciada, es reconducida al lugar sumiso, al reino de la espiritualidad y de la belleza estética. Aunque Vasconcelos traza un desarrollo desigual de la quinta raza en América Latina<sup>29</sup>, esta sirve al invento de un espacio de civilización latinoamericano, un continente entero.

De este modo, la redención vuelve a ser espiritual y cósmica, ya que en esta propuesta jerárquica, la razón, si no es totalmente despreciada, es conducida nuevamente al lugar sumiso, al reino de la espiritualidad y de la belleza estética. Aunque Vasconcelos delinea un desarrollo desigual de la quinta raza en América Latina, su proyección sirve para inventar un espacio para la civilización latinoamericana, todo un continente. Esto nos puede ayudar a entender, tal vez, la eficacia del positivismo en América, observando que a medida que la filosofía Comteana se aproxima del proyecto de la Religión de la Humanidad, abre la posibilidad de armonizar la sociedad. José Murilo de Carvalho (1990) observa que el negro, el indio, y la mujer poseen lugar especial en el imaginario positivista, pues simbolizan el lado menos racional, y desigualmente armonioso de la sociedad. De este modo, la proyección utópica de *La Raza Cósmica* le proporciona a América Latina su versión de salvación, aunque, también es cierto que las ideas de Vasconcelos pueden oscilar y enseñarnos otro camino de civilización.

### Conclusión: Dos Américas, ¿Un Destino Único?

Las diferencias que aquí se exponen entre las obras de José Vasconcelos y Graça Aranha nos llevan a plantearnos el sentido de la colonización inglesa, española y portuguesa en las Américas. Así es posible hacer una especie de aproximación sur y sur, siguiendo las huellas de una expresión americana de aquello que calificaría este lado del Atlántico. Es necesario señalar que, incluso en este caso, es posible asociar este pensamiento que pretende ser genuino, con varias ideas de ascendencia europea. Lo más curioso, sin embargo, es observar como dichas manifestaciones imaginativas toman caminos muy propios aquí en América, y como estas creaciones presentan sus singularidades promovidas por problemas muy locales. En nuestro caso, cuestiones relativas a la herencia colonial marcan la diferencia entre Brasil y el resto de la América Hispánica.

Cuando el mestizaje o mezcla racial se analiza desde la óptica de las interpretaciones paradigmáticas de América, tales como; *O Espelho de Próspero*, de Richard Morse (1988) o *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1984), podemos observar que en Brasil, dicho mestizaje, ha sido aparentemente más intenso que en la América española, donde los nativos se han mantenido relativamente más aislados o preservados étnicamente. En contrapartida, el clima y la tierra se presentan como elementos que siempre deben ser domesticados, o en las palabras de Graça Aranha, un 'terror cósmico'. América española

<sup>29</sup>Vasconcelos describe situaciones diferentes en 'Notas de Viaje', segunda parte del libro en el que el autor, apunta observaciones realizadas durante su viaje a algunos países de América Latina (Brasil y Argentina).

parece que tuvo un control mayor sobre el medio, sin embargo mantuvo una distancia étnica mayor entre los grupos que la constituyen. Por esto la solución mexicana reside en el hombre y en la América portuguesa, la tierra aparece como una frontera<sup>30</sup>.

El título de la obra de Graça Aranha no es por acaso. Persigue una propuesta de encontrar la tierra prometida, el paraíso en la tierra. Dicho tema, extensamente desarrollado en el imaginario europeo sobre América, todavía está presente a finales del siglo XIX y se extiende hasta los años 1960 en su corriente contracultural. A estos dos momentos podríamos añadir el impacto de las guerras. Si en Vasconcelos (incluso por la fecha) es más fácil encontrar esta razón, en Graça podemos atribuirlo a un movimiento de repudio de la cultura europea como un todo. Parte del movimiento modernista recusa el racionalismo vencedor y se vuelve hacia la búsqueda de los orígenes perdidos, entendidos como el elemento que uniría los hombres a su verdadero lugar.

Parte del movimiento modernista, el otro lado de la cuestión, se presenta como recusa del racionalismo vencedor y se vuelve en busca de los orígenes perdidos, entendidos como la identidad esencial.

Si adoptamos la perspectiva del horror de Costa Lima (2003), diríamos que si el ímpetu de recusar la cultura puede aportar a América, en su aspecto de hastío, algo idealizador, también es verdad que posibilita una vivencia de este sentimiento en diversas formas. La primera, considerada como el intento para la afirmación nacional de las márgenes, sería su tono de adhesión al primer término de la ecuación naturaleza contra cultura. Sin embargo, tanto en Conrad (a pesar de todas las diferencias) con la renuncia de Kurtz a la civilización, como en Graça Aranha, con la huída de Milkau, el desvanecimiento de la frontera entre los términos del binomio no se resuelven en términos absolutos. Según Costa Lima, la práctica de Kurtz, ‘canabalizándose, practicando un erotismo desenfrenado’, afirmaba la imposibilidad de ‘autoreconocimiento’. Al final, la pérdida de los límites de la interdicción significa la pérdida de la cultura, como ya nos indicó Freud. Por otro lado en *Canaã*, se cree que persiste todavía una seducción por la naturaleza como promesa. El gesto de fuga de Milkau, al final de la novela, tal vez demuestre ese momento de recusa de evaluación de cualquier proyecto.

En Vasconcelos la vía cultural surge más delineada. La raza cósmica, no es más que la afirmación de la cultura, aunque por la vía deslizante de la propia naturaleza. El recurso del futuro no minimiza el conflicto cultura contra naturaleza, con la victoria de la primera. Este recurso establece un futuro de reencuentro de ‘sí’ con América latina, con la creación de la raza mestiza o la quinta raza. A pesar de todo, es interesante percibir que esta estrategia acaba afirmando, aunque sin éxito, o sin contradicciones, los maleficios de la cultura.

De acuerdo con esta perspectiva de recusa de la razón que se desarrolló en Europa, tanto Graça como Vasconcelos, presentaron evaluaciones que se pueden acercar en gran medida a la línea alemana *Sturm und Drang*, con una visión decadentista de Europa y resaltando que la razón es insuficiente *per se*. Como consecuencia, ambos autores, no estarían lejos de adoptar el concepto de cultura dentro de los de la *Kultur* alemana, que fue opuesta a *civilization*, en la cual el primer término cargaba una noción espiritual, mientras que el segundo se uniría a la construcción material. Ninguno de los dos autores llega a mencionar el término *Kultur* alemana propiamente dicho. Sin embargo, la correlación se puede hacer sugiriendo el concepto de ‘cultura nacional’, como necesidad de establecer la idea de positividad local. En uno de los diálogos entre los personajes principales de *Canaã* se puede observar

Yo veo en la exaltación de tus palabras que existe en nosotros una tristeza diversa ante el cuadro de la vida de los hombres... pero siempre tristeza y desesperación. [...]

Lentz — [...] ¿Dejaste patria, familia, sociedad, una civilización superior?

Milkau — Dejé lo que era vano.

Lentz —Y Europa y Alemania, ¿nada más te ata?

Milkau— Solamente lo que tiene de grandeza en el pasado. Pero esto es lo incorpóreo, es lo invisible, y yo no necesito sentarme sobre las ruinas para amarlo. Es la obra de la imaginación y de la memoria. Mi culto a lo humano es activo, reside en la doble conciencia de continuidad y de indefinición del progreso. Lo que Europa nos presenta como forma da vida, solamente es una prolongación desarmonizada de las fuerzas de ayer y de las solicitudes del presente (Aranha, 2012, p. 39-40)<sup>31</sup>.

<sup>30</sup>Las propias formas de colonización, la portuguesa concentrada en el litoral y la española en el interior, quizás nos ayuden a comprender mejor la relación entre el hombre latinoamericano y el espacio.

<sup>31</sup>Eu vejo na exaltação das tuas palavras que há em nós uma tristeza diversa diante do quadro da vida dos homens... mas sempre tristeza e desespero. [...] Lentz - [...] Deixaste pátria, família, sociedade, uma civilização superior? Milkau - Deixei o que era vão. Lentz - E à Europa e à Alemanha nada mais te prende?

En suma, a América le está reservado un destino histórico, fundar una nueva civilización, una nueva raza de hombres cuyo sentido estético de la vida deberá ser alimentado por la filosofía del amor. La perspectiva de *Canaã* se traduce en una especie de amor pagano. Aunque sea posible trazar un paralelismo entre el ‘terror cósmico’ - separación del hombre del universo, entendido como naturaleza - con el tema de la caída de la tradición católica, Graça Aranha no construye así esta aproximación. El ‘amor universal’, redentor, no posee un carácter religioso directo. Sin embargo, en Vasconcelos la ‘raza cósmica’ se produce a través del amor religioso cristiano. No hay en Vasconcelos nada que se oponga al desarrollo de su tesis ‘solo el amor es capaz de producir una Humanidad excelsa’, afirma el autor.

### Referencias

- Achugar, H. (1994). *La biblioteca en ruinas: reflexiones culturales desde la periferia*. Montevideo, UY: Ediciones Trilce.
- Andrade, M. (2015). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo, SP: Nova Fronteira.
- Aranha, G. (1925). *Espírito Moderno*. São Paulo, SP: CIA Graphico Editora Monteiro Lobato.
- Aranha, G. (2012) *Canaã*. Rio de Janeiro, RJ: Fundação Darcy Ribeiro & UNB.
- Araújo, R. B. (1994). *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, SP: Ed. 34.
- Baczko, B. (1985). Utopía. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 5, p. 333-396). Lisboa, PT: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Bitarães, A. (2004). *Antropofagia oswaldiana: um receituário estético e científico*. São Paulo, SP: AnnaBlume.
- Bomfim, M. (1993). *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks.
- Bosi, A. (1973). *O pré-Modernismo* (5a ed.). São Paulo, SP: Ed. Cultrix.
- Carvalho, J. M. (1990). *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture- twentieth century ethnography, literature and art*. New York, US: Harvard University Press.
- Conrad, J. (1984). *O coração das trevas*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Costa Lima, L. (1989). A versão solar do patriarcalismo: Casa-grande & senzala In *A Aguarráz do tempo* (p. 187-238). Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Costa Lima, L. (2003) *O Redemunho do Horror. As margens do Ocidente*. São Paulo, SP: Editora Planeta.
- DaMatta, R. (1985). *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- DaMatta, R. (1993). Em torno da representação da natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações. In *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira* (p. 91-123). Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Franco Junior, H. (1998). *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Freyre, G. (2005). *Casa Grande & senzala, formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Global.
- Holanda, S. B. (1984). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio.
- Lara, B. C., & Defossé, F. C. (2000). *El modernismo en México a través de cinco revistas* (Colección de Bolsillo, 16). México, MX: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a Dádiva. forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In M. Mauss. *Sociologia e Antropologia* (p. 183-314). São Paulo, SP: Cosac Naify.
- Morse, R. (1988). *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. (Paulo Neves, trad.). São Paulo, SP: Cia das Letras.
- Morus, T. (s/d). *A Utopia*. São Paulo, SP; Editora Tecnoprint Ltda.
- Myers, J. (2005). Gênese ‘ateneísta’ da historia cultural latino-americana. *Tempo Social*, 17(1), 9-54.
- Paes, J. P. (1989). As ideas filosóficas em canaã. Dossiê 100 anos de República. *Revista USP*, 3, 169-176.
- Paes, J. P. (1992). *Canaã e o ideário modernista*. São Paulo, SP: Edusp.
- Reyes, A. (1960). Último Tule. En *Obras Completas* (Tomo XI). México, MX: Fondo de Cultura Económica.
- Said, E. W. (1996). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Seeger, A. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, RJ: Campus.
- Sommer, D. (2004). *Ficções de Fundação: os romances nacionais da América Latina*. Belo Horizonte, MG: UFMG.
- Steiner, G. (1991). *No Castelo de Barba Azul: Algumas notas para a redefinição da cultura*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. London, UK: Routledge.
- Tenorio, M. (1994). Um Cuauhtémoc Carioca: Comemorando o centenário da independência do Brasil e a Raza Cósmica. *Estudos Históricos*, 7(14), 123-148.
- Vasconcelos, J. (1925-1948). *La Raza Cósmica*. México, MX: Espasa-Calpe Mexicana.

Milkau - Somente o que elas têm de grande no passado. Mas isto é o incorporado, é o invisível, e eu não preciso de me sentar sobre as ruínas para amá-lo. É a obra da imaginação e da memória. O meu culto ao que é humano é ativo, reside na dupla consciência da continuidade e da indefinidade do progresso. O que a Europa nos mostra, como forma da vida, é apenas um prolongamento desarmônico das forças de ontem e das solicitações do presente.

Ventura, R. (1991). *Estilo Tropical: historia tropical e polémicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

*Received on November 22, 2015.*

*Accepted on November 23, 2016.*

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.