“LA PARTE FEMENINA DE LA CULTURA” IMAGEN DE LO INDÍGENA Y MODERNISMO EN CASA-GRANDE Y SENZALA

Ricardo O. Pasolini

INTRODUCCION

En este artículo me propongo reconocer algunas tensiones entre las representaciones de los diferentes componentes étnicos del Brasil colonial, presentes en la construcción del mundo indígena descripto por Gilberto Freyre en *Casa-Grande y Senzala* (en adelante *CG* y *S*), que han tendido a ser presentadas como partes que reproducen un esquema argumentativo e interpretativo original. Parto de la hipótesis de que una mirada crítica a *la imagen de lo indígena* puede dar luz en una clave que se aleja en parte de interpretaciones precedentes¹, sobre algunos aspectos de la relación entre las propuestas modernistas globales y la novedad de la interpretación del problema racial en Gilberto Freyre.

Como punto de partida, cabe aclarar que sólo propondré algunas hipótesis preliminares, pues la contrastación de las mismas requerirá de un uso intensivo de las fuentes documentales a las que hasta el momento me he acercado en forma inicial. Por lo tanto, mi lectura de *CG* y *S* se centrará aquí – mi investigación sobre el impacto de la obra de Freyre en la historiografía argentina de entreguerras – en la búsqueda de significados, representaciones y mecanismos argumentales, un *pendant* historiográfico que incluye algunas consideraciones metodológicas.

Mi argumentación se articulará en dos ejes básicos. El primero de ellos pretende, por un lado, problematizar el fenómeno del modernismo teniendo como marco global las discusiones sobre el modernismo europeo y sus periferias. Creo que esta opción por un contexto mayor al de la experiencia modernista brasileña nos ayudará a comprender de mejor modo la novedad del pensamiento de Freyre. Por otra parte, intentaré de acuerdo a la bibliografía disponible, establecer algunas representaciones

Ricardo O. Pasolini es Magister in Historia, Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS), Universidad Nacional del Centro, Buenos Aires, Argentina.

historiográficas² de nuestro autor, en la medida en que pareciera ciertamente imposible estudiar la obra de Freyre y no caer en la tentación de la exaltación. Esta percepción de la fascinación de los cientistas sociales brasileños y no brasileños por el Freyre intelectual-personaje³, por el Freyre doblemente construido por sí mismo y la comunidad interpretativa, no es en absoluto novedosa y de hecho está explicitada en un estudio de CG y S realizado por el antropólogo Darcy Ribeiro.⁴ Sin embargo, más allá de la toma de conciencia del problema, gran parte de las miradas sobre la obra y su pervivencia explicativa, se apoyan en la complicidad objetiva que autor y contexto han ayudado a mantener.

En el segundo eje trataré de abordar específicamente la imagen de lo indígena, en un intento por reconocer tensiones entre el modelo explicativo evolucionista y las diferentes representaciones, explícitas o no, de los componentes étnicos que constituyen ese mundo, para ver en qué medida esas imágenes están enmarcadas en función de una estrategia argumental y representan toda una idea del autor respecto del mundo social que intenta explicar.

Finalmente, intentaré articular ambas problemáticas con el propósito de caracterizar una posible variante de modernismo en Gilberto Freyre.

CASA-GRANDE Y SENZALA: ETNICIDAD Y MODERNISMO

En 1933, Gilberto Freyre publicó *Casa-Grande y Senzala*, una historia social del mundo agrario esclavista del nordeste brasileño durante los siglos XVI y XVII. La obra alcanzó gran impacto en el campo intelectual de Brasil pues invirtió la lógica que hasta el momento dominaba el debate sobre el problema racial. En efecto, contrariamente a los modelos racistas de corte darwinista y spenceriano inspirados en Agassiz o de Gobineau que habían dominado la reflexión sobre el tema, Freyre exaltó las cualidades del mestizaje racial e igualó el *status* de las razas constitutivas de Brasil, rescatando los aportes de negros, indios y europeos.⁵

En su estudio sobre la obra producida por Freyre durante los años 30, Benzanquen de Araújo define la operación argumental dominante en *Casa-Grande y Senzala* como "equilibrio de los antagonismos", una situación en donde las divergencias entre cada componente étnico del Brasil se aproximan sensiblemente aunque no llegan a disolverse, conformando un estado de sincretismo global.⁶ Para Benzanquen de Araújo, esta novedad interpretativa y las características peculiares del método de exposición que se articula en *Casa-Grande y Senzala* – una combinación

de carácter ensayístico y estilo confesional –, pueden interpretarse como “*otro modernismo*” distinto de la postura nacionalista y modernizadora que se tornaba gradualmente hegemónica en el mundo cultural brasileño, a partir de la Semana de Arte Moderna de São Paulo, en 1922.⁷

Ahora bien, ¿qué tan *otro modernismo* es el modernismo de Freyre? En otras palabras, ¿cuáles son los elementos que le permiten a de Araújo establecer la especificidad casi extrema del pensamiento de Freyre? Araújo parte del propósito de examinar las relaciones que pueden establecerse entre ciencias sociales y propuestas modernistas durante la década del 30. Sin embargo, opta no por una discusión sobre los vínculos entre la obra de Freyre y las incitaciones de renovación estética modernistas tanto brasileñas como internacionales, lo que hubiera significado un intento por encontrar una filiación en una tradición mayor, sino por un enfoque *monográfico* que dé cuenta en detalle de la diversidad y ambigüedad intelectual de nuestro autor.

Araújo apoya esta opción en dos ideas clave de su argumentación: por un lado, plantea que más allá de que Freyre se autocalificara modernista reconociendo cierta deuda con el modernismo paulista⁸, esa atmósfera intelectual difícilmente puede dar cuenta del conjunto de su pensamiento. Dada su formación universitaria en Columbia y sus temporadas en centros académicos europeos, Freyre se habría aproximado a la literatura de vanguardia del momento de manera bastante peculiar que nada le debe al modernismo paulista.⁹

La segunda idea se apoya en una descripción sucinta del fenómeno del modernismo que no alcanza a desarrollarse en su dimensión analítica. Reconociendo los realineamientos internos – las diferencias entre modernismo y vanguardia – y las diversidades urbanas, en tanto diferenciación entre centros modernistas y periferias culturales, Araújo descarta partir de una hipótesis macro, dado que a su juicio los intentos clasificatorios basados en la bibliografía internacional terminarían por empobrecer la discusión y a la vez reducir el pensamiento de Freyre.¹⁰

En términos metodológicos, la opción monográfica termina por cerrar un círculo en el que el modernismo de Freyre es preconcebido en una de las variantes más reconocidas del microanálisis: la búsqueda del *caso límite*. En algún sentido, toda historia intelectual cuyo objeto se establece en la búsqueda de las ideas específicas producidas por un autor, conduce a una mirada en donde la especificidad del autor se vuelve leit motiv a priori, y también, producto del proceso de investigación.

Este método, recuerda más al de Thomas Carlyle en su *Tratado sobre los héroes*, que a una perspectiva de historia de las ideas que remita al

nivel contextual de la producción de las mismas. No desconozco que la conciencia individual no es natural y sencillamente una producción de la cultura de la época, sino un actor histórico y social dentro de ella. Sin embargo, al optar por la hipótesis del pensamiento de Freyre como *caso límite*, de Araújo corre el riesgo de terminar anulando lo que podría haber tenido de típico, esto es, anulando la *dialéctica* en la lógica de la historia intelectual. En otras palabras, el autor exalta el excentricismo como alternativa metodológica a un potencial y peligroso pensamiento taxonómico, sin advertir que un recorrido por las variantes modernistas habría podido acercar a Freyre a un clima cultural más amplio donde al reconocimiento de la dimensión creativa de su pensamiento, se le sumara lo que en él fueran presencias, influencias externas, indicios de tradiciones modernistas preexistentes y contemporáneas, o bien, reelaboraciones.

Variantes modernistas

Para empezar a comprender este fenómeno intentaré avanzar una caracterización global del modernismo distinguiendo sus diferenciaciones internas y diversidades urbanas, no ya como límite para rastrear la obra de Freyre, sino como su condición *sine qua non*. Más allá de individuos singulares, debemos mirar en la efervescente sucesión de movimientos artísticos y formaciones culturales que formaron parte de la historia del modernismo europeo desde finales del siglo XIX. En efecto, el rasgo característico de la historia del modernismo está dado por la aparición de grupos o formaciones culturales autoconscientes, que establecen su propuesta cultural en términos de pujas por el poder al interior del campo.

En su estudio sobre la vanguardia, Raymond Williams distingue tres facetas principales en el desarrollo del modernismo europeo de fin de siglo y primeras décadas del actual. En un principio – afirma Williams – se trataba de grupos innovadores que aspiraban a obtener protección para sus prácticas en parte porque el medio cultural iba sometándose cada vez más a las leyes del mercado artístico y también, como respuesta contra la indiferencia de las academias establecidas. Estos grupos iniciales evolucionaron en un sentido alternativo y más radicalmente innovador, cuestionando las leyes del mundo cultural y buscando facilidades para su producción, distribución y publicidad. Finalmente se convirtieron en formaciones decididamente opositoras, destinadas no sólo a promover su propia obra sino también a atacar a sus enemigos situados en el establishment cultural y, más allá de estos, al conjunto del orden social en el que esos enemigos habían alcanzado el poder que ejercían y perpetuaban. “De

este modo, la defensa de un tipo particular de arte se convirtió primero en la autopromoción de un nuevo tipo de arte y posteriormente, lo que revistió gran significado, en un ataque en nombre de este arte contra el conjunto del orden social y cultural."¹¹

Para Williams, el modernismo se inició con grupos de segundo tipo – artistas, escritores, científicos alternativos e innovadores –, mientras que la vanguardia comienza con grupos de tercer tipo, es decir, grupos culturales con un carácter abiertamente opositor, que se conciben a sí mismos como *"una avanzadilla rupturista del futuro: sus miembros no se consideraban portadores de un progreso ya reiteradamente definido, sino como militantes de una creatividad llamada a revivir y liberar a la humanidad"*.¹²

Una idea similar es la que propone Peter Bürger al observar en el modernismo un proceso de renovación específicamente estético y en la vanguardia, una dimensión militante que se esforzaría por abolir la esfera autónoma del arte, procurando superar la oposición entre arte y vida.¹³

Sin embargo, más allá del fenómeno de autoconciencia y de beligerancia intelectual, lo que caracteriza al énfasis en la *creatividad* propio del modernismo como de la vanguardia es el rechazo de la tradición. El pasado cercano o remoto, tanto en sus formas de pensamiento como en sus modelos de organización social, no sólo no es fuente de inspiración sino que además es presentado como un límite a la nueva creatividad que deposita todas sus ficciones en la construcción de un futuro. Este elemento es muy importante porque nos coloca en el problema de los términos en que se presenta el pasado colonial brasileño en *CG* y *S*. En otras palabras, ¿podemos hablar de modernismo cuando Freyre nos brinda una imagen idílica¹⁴ del pasado esclavista si no como alternativa de orden social, sí como mito de los orígenes de la sociedad brasileña?

Por otro lado, la pregunta sobre el modernismo de Freyre es también la pregunta sobre la presencia de fenómenos modernos en sociedades no paradigmáticas en términos de desarrollo capitalista. Sociedades al igual que las centrales, fundamentalmente urbanas donde las ciudades/urbes aparecen, para decirlo en términos utilizados por Richard Morse, como *arenas culturales*, esto es, como fuentes y motores del cambio en la era moderna.¹⁵ En este sentido, Morse propone el reconocimiento de otras áreas culturales dinámicas como la San Petersburgo de Dostoievski, la Viena de Wittgenstein y Musil, la Rio de Janeiro de Machado de Assis, y la Buenos Aires de Borges y Arlt. No sólo se trata aquí del reconocimiento de periferias e semiperiferias modernas capaces de lograr cambios en la sensibilidad estética y científica, sino de una periodización de escenarios moder-

nos donde la París de Baudelaire, parecería “*más como una primera arena que como la cuna de la detonación modernista*”.¹⁶

Ya en su estudio sobre la modernidad, Marshal Berman había hablado de San Petersburgo como “*modernismo del subdesarrollo*” caracterizándolo como un modernismo sin modernización, donde – al igual que París – se habían generado gran parte de los grandes mitos de la modernidad (el Hombre anónimo, el Hombre del subsuelo, el Palacio de Cristal, la idea de vanguardia y el Soviet).¹⁷ Sin embargo, mientras Berman iguala *status* urbanos de modernidad entre París y la futura Leningrado, Morse realiza una operación en busca de contracorrientes llevando al extremo la noción de que los fenómenos culturales escapan al horizonte material típico de su época. Morse encuentra en los *lúmpenes* de la obra de Arlt un equivalente de los personajes dostoievskianos no ya como reflejos de una idea de lo urbano de cada uno de esos autores, sino como documentos de la experiencia humana en su dimensión existencial. Así, en tanto experimentación de lo moderno, para el autor – de acuerdo a los cambios en la sensibilidad literaria que provoca –, Arlt logra equiparar a Dostoievski sin la necesidad argumental de que Buenos Aires iguale a San Petersburgo en términos de dimensión material y desarrollo urbano.

Otra idea muy sugerente es la de *modernidades periféricas* en tanto ejemplo de fuertes tensiones entre incitaciones modernistas y tradicionalismo, noción propuesta por Beatriz Sarlo en su estudio sobre la vanguardia de Buenos Aires. En efecto, Sarlo define la Buenos Aires de los años 1920 y 1930 como una *cultura de mezcla* o *modernidad periférica*. Esta estaría caracterizada por una tensión constante entre modernidad europea y diferencia local, entre adhesión a las vanguardias en un proceso de importación descomunal de bienes, discursos y prácticas simbólicas – una especie de internacionalización de la cultura – y elementos tradicionales respecto de nociones y prácticas culturales.¹⁸ De este modo, se habría constituido un compuesto ideológico-cultural, caracterizado por la afirmación de la novedad como valor y la remisión a una tradición cultural preexistente.

En resumen, tenemos en el fenómeno del modernismo una gran diversidad respecto de sus realineamientos internos y manifestaciones urbanas. Lo interesante es si en esta diversidad que también reconoce elementos comunes – énfasis en la creatividad, ruptura con la tradición y el pasado, búsqueda de lo auténtico –, pueden encontrarse indicios que alcancen a vislumbrar la operación que Freyre realiza en *CG* y *S*. Más tarde volveré sobre este punto. Por el momento, desviaré la mirada hacia un problema que si bien es lateral a mi propósito inicial, está íntimamen-

te relacionado con la forma en que se han encarado algunas de las críticas a la obra de Gilberto Freyre: el problema de las representaciones historiográficas.

Gilberto Freyre: algunas representaciones historiográficas

¿Es posible estudiar la obra de Freyre sin caer en la exaltación de Freyre? Esa es la pregunta que aunque no enunciada por Darcy Ribeiro, está fuertemente presente en su estudio preliminar a *CG y S*. En otras palabras, ¿hasta qué punto Freyre no es el creador de su propio mito, de tal manera que todo intento de crítica pareciera quedar atrapado en esa maraña de significaciones que involucra a la obra misma, a su autor, y a una *comunidad interpretativa*¹⁹ persuadida en seguir desarrollando esa dimensión mitológica? La descripción es exagerada y necesitaría ampliar el *quantum* de bibliografía específica para sostenerla. De todos modos, la mantengo aquí como hipótesis general.

A mi juicio, Freyre fundó básicamente dos mitos: por un lado, construyó toda una visión del pasado y presente brasileños basada en la noción de la hibridez racial y cultural, característica que terminaba por sentar las bases no sólo de una identidad colectiva que amalgamaba elementos que el proceso de modernidad brasileño presentaba siempre en conflicto²⁰, sino también su especificidad como nación, puesto que en *CG y S* esa particular hibridez racial y cultural definía lo propio brasileño. Ante la pregunta ¿qué somos?, Freyre le daba una respuesta superadora que anulaba el conflicto preexistente, presentando una imagen armónica del pasado brasileño.

El segundo mito que crea y sin duda la *comunidad interpretativa* ha ayudado a sostener es el de Freyre en tanto personaje.

En su estudio sobre *CG y S*, Benzanquen de Araújo es consciente de ello e inclusive lo asume como problema. Para el autor, el éxito y la pervivencia de las tesis histórico-sociológicas de Gilberto se deben a que al tiempo de dar una visión aceptable del Brasil proponía una novedosa forma de escritura: la opción por el ensayo y el estilo confesional del autor establecerían las condiciones de la legitimidad y la pervivencia de una obra a mitad de camino entre la ciencia social, la literatura y la biografía familiar. Sin embargo, Araújo queda atrapado en esa exaltación mitológica, al observar en Freyre no sólo una especificidad de modernismo sino un pensamiento tan exterior cuyo único exponente es Freyre mismo. Esta tesis de Araújo, ¿es el resultado de una opción *metodológica* – la biografía intelectual – donde al reducir la escala de observación al nivel del in-

dividuo sólo vemos la especificidad, o la solución esperada respecto de un contexto cultural al interior de la *comunidad interpretativa*, que impone límites a la variabilidad de las representaciones, de tal manera que Freyre, en la mayoría de las imágenes dominantes, sólo puede ser visto en términos de excentricidad?

Sin duda, la opción metodológica condiciona el resultado argumental. Sin embargo, la representación de un Freyre excéntrico no es privativa de Araújo. Desde otro lugar disciplinario, Darcy Ribeiro llega a imágenes similares cuando escribe que:

es muy difícil generalizar sobre Gilberto. Cada vez que nos parece haberlo atrapado en la red se nos escapa por los agujeros como si fuera una jalea [...] Gilberto, en realidad, ni siquiera es el viejo sabio de Apipucos, ni es nadie porque, como Macunaíma, él es todos nosotros. Tal vez sea ése su rasgo más característico y en esto reside su gran deuda con la antropología. Ser antropólogo le permitió a Gilberto salir de sí sin dejar de ser él mismo para ingresar al coro de los otros y ver el mundo con los ojos de ellos. Se trata de un caso de apropiación del otro en una operación parecida a la posesión mediúmnica. En esa capacidad mimética de ser muchos, sin dejar de ser él, es donde se asienta el secreto que le permitió escribir Casa-Grande y Senzala.²¹

Esta cita devela una operación muy interesante. Si para de Araújo el pensamiento de Freyre es tan exterior que no existe tradición intelectual que pueda contenerlo, para Ribeiro en cambio, Freyre resume en él la diversidad cultural de una sociedad esencialmente híbrida. La metáfora de Gilberto en tanto *medium* que por sensibilidad antropológica hace hablar a los diversos *otros* étnicos, provoca un efecto similar a la exterioridad de Araújo. Sin embargo, mientras en éste Freyre pareciera estar fuera de la cultura, en Ribeiro él es ella misma, es el caso típico en su devenir histórico. De allí que Ribeiro no se esfuerce por ver en Gilberto al biógrafo desviado de una clase social señorial, sino al fundador de una nueva antropología y tal vez al inventor de un origen cultural e ideológicamente digerible de la identidad brasileña.

Quizás en esta doble condición de padre de una novedad metodológica y de fundador simbólico de una nación esencialmente compleja, diversa y rica, un antropólogo de tradición marxista como Ribeiro vea en el origen aristocrático de Freyre un dato más para mostrar la ejemplaridad de un intelectual, que pudo escapar – del modo en que sólo un “an-

tropólogo" podría hacerlo – a aquella noción que sostenía que el ser social determinaba la conciencia, y mediante esta salida alcanzar a ser todos los *otros* brasileños posibles.²² Porque si para Ribeiro, Gilberto tiene una gran deuda con la antropología: ella le permitió desarrollar una mirada particular sobre el pasado brasileño, también la antropología la tiene con él, y tal vez por esta deuda inicial es que la evidencia de un potente compuesto ideológico al interior del campo intelectual impida profetizar un parricidio intelectual relativamente cercano.

LAS FORMAS DE LO INDIGENA

Quisiera entrar ahora al problema de la representación del mundo indígena en *CG* y *S*. Es evidente, que en la estrategia argumental de "*equilibrio de los antagonismos*" de economía y cultura que desarrolla Gilberto Freyre, el más general y profundo de ellos es el que enfrenta al señor y al esclavo. Los antagonismos entre la cultura europea y la indígena, entre la economía agraria y la pastoril, entre el católico y el hereje, entre el terrateniente y el paria, por citar sólo algunos, conforman una especie de todo pictórico, un fresco muy al estilo de la historiografía europea de entreguerras, que representa las diversas instancias de la sociedad, pero donde la escena principal es asumida por el esclavo y el señor de la Casa-Grande.

Esta situación de secundaridad debió ser advertida por Benzanquen de Araújo, puesto que en su estudio sobre la obra de Freyre el tema de lo indígena está casi ausente, salvo referencias muy laterales. Aunque quizás, esta opción del estudioso se deba a que en el tratamiento del tema del papel del indígena en la formación de la familia brasileña, el estilo confesional de Freyre pareciera dejar lugar a una estrategia argumental más a fin a la antropología de la época²³, que al especial modernismo que Araújo le atribuye.

Sin embargo, una mirada sobre este punto puede darnos una imagen un tanto más compleja del todo argumental expuesto por el autor de *CG* y *S*.

El paradigma evolucionista

Un primer elemento a destacar es la opción de Freyre por un modelo explicativo evolucionista, a la hora de abordar el tema del mundo indígena. En efecto, Freyre está preocupado por establecer, en el marco de una visión global de lo indígena americano, lo propio indígena brasileño. Así, su estrategia argumental se apoya en el intento de establecer primeramen-

te el estado evolutivo en que se encontraban los indígenas brasileños al momento de la llegada de los portugueses. De este modo, nos presenta a las sociedades del área andino peruana y a las México, como el mayor grado de evolución posible en América. Estas eran sociedades con un *"sistema vigoroso ya de cultura religiosa y material, con palacios, sacrificios humanos a los dioses, puentes, obras de irrigación y de explotación de minas"*.²⁴ En cambio, en Brasil, *"los portugueses [...] se encontraron con una de las poblaciones más atrasadas del Continente"*.²⁵

Freyre se pregunta, entonces, por las modalidades de resistencia a la conquista europea, y argumenta recurriendo a dos metáforas muy sugerentes que ilustran con claridad la imagen de ambos estados evolutivos de las sociedades americanas. Así, las *"semi-civilizaciones"* – como él llama a las más complejas – habrían resistido como *"metal"*, y por lo tanto, más allá de la dimensión heroica de su resistencia, no habrían hecho más que provocar la destrucción de sí mismas, puesto que ante el contacto con una sociedad más adelantada como la europea, el destino no podría haber sido otro. En la lógica de Freyre, el conquistador se encuentra con una cultura tan avanzada y resistente, que ella misma le impone la necesidad de mostrar su superioridad, su dominio cultural, y en consecuencia, también la imposibilidad de la hibridez, que es finalmente, la opción europea por la destrucción.

Las sociedades amerindias brasileñas, en cambio, habrían resistido al dominio europeo mediante una oposición que Freyre llama *"vegetal"*:

*La reacción al dominio europeo [...] fué casi de mera sensibilidad o contractibilidad vegetal, el indio retrayéndose o encogiéndose al contacto civilizador europeo por incapacidad de acomodarse a la nueva técnica económica y al nuevo régimen social y moral. Asimismo, cuando se encarnizó en enemigo, el indígena fué vegetal aún en la agresión, mero auxiliar casi de la selva.*²⁶

Puede parecer significativo que Freyre recurra a una metáfora donde asocia al status evolutivo de la sociedad que analiza, una característica que remite al hábitat geo-ecológico: lo vegetal, puesto que si seguimos a Benzanquen de Araújo, Gilberto está más cerca de una fusión no ortodoxa de las nociones de raza y cultura, que de una hipótesis global que pueda considerar alguna idea de determinismo de carácter geográfico. Sin embargo, en otros pasajes de *CG* y *S*, es posible ver si no una noción expresa de ese tipo de determinismo, sí una imagen de lo cultural indígena donde las poblaciones originales del Brasil aparecen compartiendo cier-

tas características *naturales*, idea que de alguna manera anula la noción misma de cultura:

*Había, pues, entre los amerindios de esta parte del Continente, como entre los pueblos primitivos en general, cierta fraternidad entre el hombre y el animal, cierto lirismo si se quiere en las relaciones entre los dos.*²⁷

En otra parte del capítulo ya había escrito Freyre, que la invasión europea había provocado sobre todo, la destrucción del equilibrio en las relaciones del hombre con el medio físico²⁸, y más adelante sostendrá que los portugueses en Brasil ni siquiera se encontraron con una cultura adolescente, sino “*con una cultura bisoña e incipiente, en su primera detención todavía*”²⁹, afirmando también en igual sentido, que se trataba de una sociedad nómada y selvícola³⁰, sin advertir que el propio relato de Freyre – como bien lo ha señalado Ribeyro –, brinda elementos claros para que el lector deduzca la tesis opuesta, es decir que se trataba de culturas agrícolas.³¹

Ciertamente, se podría afirmar que Freyre presenta un modelo argumental construido por una hipótesis global que articula, por un lado, la idea darwinista de la inevitabilidad del triunfo de los más avanzados, y por el otro, una imagen de las culturas *inferiores* caracterizada por la fraternidad hombre-animal; el equilibrio entre el hombre y el medio, y como consecuencia de ello, ciertas condiciones de infantilismo cultural. Estas características dan cuenta de una visión de las sociedades indígenas del Brasil colonial donde el paradigma evolucionista es tan potente, que incluso la representación de lo primitivo alcanza modalidades de animalidad y vegetalidad.

Ahora bien, ¿pero qué tan coherente es la utilización de este paradigma por parte de Gilberto Freyre? Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto el autor logra ser fiel a este modelo explicativo? Veamos el punto siguiente.

Tensiones argumentales

En este sentido, la operación argumental que Freyre desarrolla se basa en un doble juego de comparaciones. Por una parte, al interior del mundo indígena reconoce los aportes culturales del hombre y la mujer aborígen. Por otro lado, examina lo indígena en función del elemento negro, y también, del europeo, devolviendo al lector una imagen mucho más compleja y matizada que el uso del modelo evolucionista hacía prever.

En efecto, respecto del papel de los indígenas según género, Freyre llega a la conclusión de que en las sociedades del Brasil al momento de la conquista y durante el proceso mismo, la mujer aborigen cumplió un papel fundamental tanto en la matriz que permitía el funcionamiento de esas sociedades como en su rol de elemento transmisor de cultura. Con "*una serie de alimentos, de drogas y remedios caseros, de tradiciones ligadas al desarrollo del niño, de un conjunto de enseres de cocina, de procesos de higiene tropical, inclusive el baño frecuente [...]*"³² – escribe Freyre –, la mujer indígena se habría convertido en el elemento más activo que la sociedad primitiva pudo aportar a la sociedad colonial, dado que también se constituyó en la base física de la familia brasileña, en especial durante los momentos iniciales de la conquista, cuando el alto índice de masculinidad de la población europea llevó a un contacto sexual muy fluido con la mujer indígena, posibilitando así una profunda mestización.

Freyre nos da una serie de explicaciones alternativas sobre las condiciones que permitieron el mestizaje racial entre indios y blancos, que también nos remiten al papel diferencial de la mujer y el hombre indígena. Por ejemplo, cuando habla del momento inicial del encuentro sexual, el momento de la conquista, la explicación se apoya en un argumento de tipo estructural que excluye a los actores históricos mismos: se trataría sobre todo, del alto índice de masculinidad reinante en la población europea el que llevó a los portugueses al encuentro con su par sexual indígena.

La segunda explicación de Freyre, que se coloca en una dimensión que a falta de un término más apropiado podríamos llamar *culturalista*, es la del reconocimiento de inclinaciones en el gusto sexual de la mujer indígena en favor del blanco, motivada por lo que él llama *consideraciones priápicas*. Sin embargo, para el propósito que nos ocupa, la más interesante es aquella donde Freyre articula elementos explicativos de la psicología social con otros de tipo sociológico. De este modo, el autor explica el gusto de la mujer indígena por el blanco basándose en la división del trabajo en el interior del mundo étnico como variable independiente. Por un lado, establece que las dificultades del indio para sexualizarse, se deben a que las actividades del hombre indígena estaban monopolizadas por las necesidades de la rivalidad (guerras entre tribus, la caza, la pesca, la defensa contra las fieras). De este modo, la guerra en un sentido amplio aparecería como la sublimación del placer sexual. La ausencia de un excedente de ocio y de alimento actuarían – según Freyre – como límites para el desarrollo del sistema sexual en el hombre, tanto en el plano biológico como en el sociológi-

co. La mujer *cabocla*, en cambio, con una vida más sedentaria y regular ligada a las actividades domésticas, estaría en condiciones de desarrollar una sexualidad superior a la del hombre, de allí que prefiriera más al europeo y menos a su par sexual étnico.³³

Dejemos de lado lo veraz o no de estas afirmaciones. Lo que me interesa resaltar aquí es que en el modelo de Freyre, en tanto agente cultural, el hombre representa el elemento más estático en las sociedades primitivas en general, y en las culturas indígenas del Brasil en particular.

Esto se observa también cuando coteja las cualidades del indio en función del elemento negro. Sin dejar de reconocer los aportes del indígena brasileño, su contribución cultural queda reducida casi a nada. Si bien valora su papel "*en la obra de penetración y de conquista de los sertones, de que fuera guía, canoero, guerrero, cazador y pescador*", reconoce también que en el indio

*Falló, sin embargo, su capacidad de acción y de trabajo en la rutina melancólica del cultivo de la caña, que sólo las extraordinarias reservas de alegría y robustez animal del africano toleraría bien. (...) La azada, esa sí, no se afirmó nunca en la mano del indio, ni en la del mameluco. Su pie de nómada jamás se afirmó en pie de trabajador paciente y sólido.*³⁴

A una cultura nómada y selvática como la indígena, Freyre le opone las bondades de los africanos agrícolas, quienes en su modelo evolucionista aparecerían ocupando el lugar de la superioridad cultural.³⁵ Darcy Ribeiro ha señalado respecto de esta dicotomía, que se trataría de una evaluación errónea de Freyre más sujeta a los preconceptos ideológicos que al análisis empírico, dado que los indígenas de Brasil a los que se refiere el autor de *CG y S* eran tan agrícolas como los negros africanos. Ribeiro llega a sostener que las contribuciones del indio como agente cultural alcanzaron impactos mayores aún que las del negro. Este habría cumplido un papel mucho más activo como fuerza energética que como introductor de técnicas de labranza o plantas cultivables.³⁶

Sin embargo, esta inferioridad atribuida al indio respecto del elemento africano, no parece presentarse en igual sentido cuando Freyre opta por comparar lo propiamente indígena con lo europeo. Muy por el contrario, lo que aquí se degrada es lo portugués en favor de la exaltación de lo indígena a partir del reconocimiento de lo que él llama "*la parte femenina de la cultura*". En efecto, por un lado, Gilberto destaca el gusto indígena por el aseo del cuerpo como un signo de superioridad cultural:

*los indígenas del Brasil – escribe – eran ciertamente superiores a los cristianos europeos que aquí llegaron en 1500 [...] El siglo del descubrimiento de América y los dos subsiguientes, de intensa colonización, fueron en toda Europa una época de menoscabo de los modelos de higiene.*³⁷

Por otra parte, presenta los métodos de higiene doméstica e infantil utilizados en la familia brasileña como elementos que merecen ser destacados en un proceso civilizatorio de hibridez racial y cultural, en donde ahora lo *inferior* alcanza las dimensiones de lo que en términos teóricos representa lo *superior*. Así, al invertir el argumento que identificaba la cultura indígena con los rasgos de la animalidad y la vegetalidad, el propio Freyre da pautas como para que el lector advierta que a la declamación teórica de la inevitabilidad de la derrota de las culturas inferiores – o si se quiere: del triunfo de los más avanzados – se le opone una resolución del relato donde el modelo evolucionista aparece atravesado por tensiones argumentales contradictorias. Escribe Freyre:

*“El niño crecía libre de faldas, pañales y trapos que dificultaban sus movimientos, sin que esa libertad implicase negligencia de parte de las madres. Y no se piense que la falta de esas telas a los pequeños tupís les permitiera crecer sucios o asquerosos”.*³⁸

Fisuras en el paradigma

Inferioridad respecto del negro, superioridad respecto del blanco-portugués, resumen la imagen que de lo indígena nos presenta Freyre en *CG* y *S*. No obstante, es posible que tales ideas tal vez sólo den cuenta de la tensión argumental de la que hablé más arriba, e incluso se podría pensar que ella es bastante funcional a un modelo comparativo donde lo que se cotejan son *momentos* de culturas, es decir, estadios evolutivos (lo selvático vs. Lo agrícola, lo primitivo vs. la civilización). Sin embargo, cuando Freyre trata de resolver el problema de las herencias culturales indígenas, cuando decide pensar como un historiador en función de la variable tiempo – un tiempo que en este caso es considerado por el autor en términos de *long durée* –, lo que tal tensión parece denotar en una fisura importante en el paradigma evolucionista.

Este conjunto de herencias indígenas que van desde alimentos y medicinas a técnicas agrícolas y prácticas de aseo corporal e higiene doméstica e infantil, las ve Gilberto actuando vívamente en el presente bra-

sileño, al igual que ciertas manifestaciones del mundo religioso como el totemismo y el animismo:

Bajo formas católicas superficialmente adoptadas – escribe –, se prolongaron hasta hoy aquellas tendencias totémicas en la cultura brasileña. Son supervivencias fáciles de identificar; una vez raspado el barniz disimulador o simulador europeo, y donde muchas se denuncian es en los juegos y entretenimientos infantiles con imitación de animales, verdaderos o vagos, imaginarios, demoníacos. [...] Por una especie de memoria social, como si fuera heredada, el brasileño, sobre todo en su infancia [...] se siente extrañamente próximo de la selva viva, poblada de animales y monstruos...³⁹

Freyre concluye con una tesis que ya había avanzado largamente: el legado cultural que el mundo indígena ha brindado a la sociedad brasileña se resume en *la parte femenina* de esa cultura, una parte que se funda en prácticas materiales y simbólicas muy concretas y cotidianas, y que perviven hasta el presente de la obra merced al rol activo de la mujer india. Pero al afirmar ello, el autor derrumba en términos argumentales su modelo explicativo evolucionista inicial, puesto que ahora el destino natural de las sociedades indígenas parece no la inevitable extinción, sino la supervivencia activa de formas culturales sutiles: más allá de que en la superficie las normas sean las cristianas, la práctica cultural cotidiana parece regida por las formas del indianismo. Sólo que aquí no se trata de un conflicto o de tensiones sociales, sino de otra variante de la hipótesis global de la hibridez racial que sustenta el trabajo.⁴⁰ De este modo, Freyre completa su relato con una idea previsible:

La verdad es que, en el Brasil, al contrario de lo que se observa en otros países de América y de Africa, de reciente colonización europea, la cultura primitiva [...] no viene aislándose en pelotones duros, secos, indigestos, inasimilables al sistema social del europeo. Y menos aún, estratificándose en arcaísmos y curiosidades etnográficas. Se hace sentir en la presencia viva, útil, activa, y no solamente pintoresca, de elementos con actuación creadora en el desenvolvimiento nacional.⁴¹

IMAGEN DE LO INDIGENA Y MODERNISMO EN CG Y S

Llegados a este punto volveré al interrogante inicial: ¿qué relación podemos establecer entonces entre las representaciones de lo indígena en CG y S y las propuestas modernistas más generales? A mi juicio, el punto central reside en observar qué papel juega el pasado en el relato de Gilberto Freyre, en la medida en que es básicamente a partir de esa relación que los diversos modernismos construyeron su lugar en el campo cultural.

Es evidente que en Freyre el pasado en tanto representación de la sociedad híbrida que se constituyó en los tiempos coloniales aparece en su versión nostálgica, si bien no como alternativa al orden social presente – lo que nos llevaría a pensar en una opción conservadora de tipo tradicionalista –, sí en cambio, como mito de los orígenes de la sociedad brasileña.

Es este sentido, su imagen de lo indígena no hace más que aparecer como una escena secundaria en la representación global del pasado colonial en donde todos los caminos parecieran conducir a un mismo destino: la hibridez racial y cultural.

Si en el caso europeo, las experiencias modernistas se articularon a partir de una franca oposición con la tradición, que acompañaba la defensa de una nuevo tipo de práctica intelectual con una crítica del orden social y cultural, depositando todas sus aspiraciones en la construcción de un futuro, no parece que Freyre pueda inscribirse en esta tradición. De hecho, en su libro *Sobrados y Mucambos* (1936), obra continuadora de la problemática presente en CG y S, el autor expone con nostalgia la ruptura del *equilibrio de los antagonismos* en que se basaba la sociedad patriarcal, ruptura que trajo consigo la incorporación de Brasil a la modernidad.⁴²

Sin embargo, hay innovaciones importantes en la obra de Freyre que nos permiten deducir que al menos parecieran estar cercanas a algunas formas de modernismo. En efecto, la construcción de un relato histórico-antropológico de tipo confesional, la opción conciente por la forma del ensayo y una narración más afín a la literatura que a la ciencia social del momento – más allá de que en su tratamiento de lo indígena esta última característica parece menos evidente –, nos hablan de la respuesta práctica a ciertas incitaciones modernistas que ponían énfasis en la creatividad y en la ruptura con modelos tradicionales de práctica cultural. En este sentido, la combinación en Freyre de hipótesis novedosas, relatos experimentales y modelos sociales pasados, nos lleva a concluir que el todo argumental de CG y S, se encuentra más cercano al *moder-*

nismo periférico definido por Beatriz Sarlo, con su coctel de elementos tradicionales y novedosos, que a alguna experiencia modernista más paradigmática y del todo excéntrica. Es decir, nos lleva a inscribir la obra de un intelectual sumamente creativo en una tradición que nos permite pensar los límites y la fecundidad de su novedad.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BASTIDE, Roger y Florestan FERNANDES, *Relações raciais entre pretos e brancos em São Paulo*, São Paulo, 1955.
- BENZANQUEN DE ARAÚJO, Ricardo, *Guerra e Paz. Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1.ed., 1994.
- BERMAN, Marshal, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI de España Editores, 1989.
- BERNARDI, Rosse Marye, "Programação modernista: 1922-1928. Modernismo ou modernidade?", *Revista Letras*, n.25, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, jul. 1976.
- BÜRGER, Peter, *Theory of the Avantgarde*, Miniapolis y Manchester, 1984 (1ra.ed. en inglés 1974).
- CALINESCU, Matei, *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*, Madrid, Tecnos, 1991. (1ra.ed. en inglés 1987).
- DA CUNHA, Euclides, *Los Sertones*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1942 (1ra.ed. brasileña 1908).
- FREYRE, Gilberto, *Casa-Grande & Senzala. Formación de la familia brasileña sobre el régimen de economía patriarcal*, Buenos Aires, Biblioteca de Autores Brasileños, t.I, 1942.
- MORSE, Richard, "Ciudades 'periféricas' como arenas culturales (Rusia, Austria, América Latina)", en Richard Morse y Jorge E. Hardoy (comp.), *Cultura Urbana Latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, 1985.
- RIBEIRO, Darcy, Prólogo a Gilberto Freyre, *Casa-Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña sobre el régimen de economía patriarcal*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- SAID, Edward W., "Crítica secular" (separata), *Punto de Vista*, n.31, Bs. As., nov-dic 1987.
- SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- SKIDMORE, Thomas, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1976.
- WILLIAMS, Raymond, "La política de la vanguardia", en *Debats*, n.26, Valencia, 1988.

NOTAS

1. Me refiero a Ricardo Benzanquen de Araújo, *Guerra e Paz. Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1a. ed., 1994.
2. Digo inicialmente historiográficas sin desconocer que por su ductilidad disciplinaria, la obra de Freyre ha sido asociada tanto a la sociología como a la antropología. Thomas Skidmore y Peter Burke se han referido a nuestro autor calificándolo como un historiador social.
3. Alcanza con recordar los elogios de Braudel, y la publicación de *CG y S* en Argentina en 1942, en una colección dirigida por Ricardo Levene, un historiador filiado en la tradición erudita que si bien ocupaba un lugar institucional de prestigio, lejos estaba de favorecer un fecundo *pendant* historiográfico entre la obra de Freyre y la tradición de la Nueva Escuela Histórica argentina, tan fiel al *Lehrbuch der historischen Methode* de Bernheim.
4. Darcy Ribeiro, Prólogo a Gilberto Freyre, *Casa-Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña sobre el régimen de economía patriarcal*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978, *passim*.
5. Thomas Skidmore, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1976, pp.209-212.
6. Benzanquen de Araújo, op. cit., p.75.
7. *Ibid.*, p.21. Para Rosse Marye Bernardi, en cambio, más que hegemonía de una vertiente sobre otra, el modernismo brasileño se caracteriza por una tensión constante entre *modernismo* y *modernidad*, entendido el primer término como adhesión a lo nuevo como ideología de moda, y el segundo, como procesos más o menos avanzados de crítica y autocrítica. Rosse Marye Bernardi, "Programação modernista: 1922-1928. Modernismo ou modernidade?", *Revista Letras*, n.25, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, jul. 1976, pp.301-303.
8. Benzanquen, op. cit.
9. Para Skidmore, el núcleo modernista de Recife – al que pertenecía Freyre – "*tinha raízes próprias e foi o que menos deveu ao eixo São Paulo-Rio*". Op. cit., p.198.
10. *Ibid.*, p.23.
11. Raymond Williams, "La política de la vanguardia", en *Debats*, n.26, Valencia, 1988, pp.8-9.
12. *Ibid.*, p.8.
13. Peter Bürger, *Theory of the Avantgarde*, Miniapolis y Manchester, 1984 (1ra. ed. en inglés 1974). Para un planteo en igual sentido, cfr. Matei Calinescu, *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*, Madrid, Tecnos, 1991. (1ra. ed. en inglés, 1987).
14. Una respuesta académica a la imagen idílica de la relación entre blancos y negros en Brasil puede verse en Roger Bastide y Florestan Fernandes, *Relações raciais entre pretos e brancos em São Paulo*, São Paulo, 1955, *passim*.

15. Richard Morse, "Ciudades 'periféricas' como arenas culturales (Rusia, Austria, América Latina)", en Richard Morse y Jorge E. Hardoy (comp.), *Cultura Urbana Latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, 1985, p.42.
16. Ibid.
17. Marshal Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI de España Editores, 1989, pp.174-300.
18. Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p.28.
19. La idea de "comunidad interpretativa" como ámbito de legitimación de la producción del conocimiento es tomada de Edward W. Said, "Crítica secular" (separata), *Punto de Vista*, n.31, nov-dic 1987. En términos teóricos, el concepto se acerca al de "campo intelectual" propuesto por Pierre Bourdieu, sin embargo, en el caso de Said alude a ciertos códigos y nociones que se convierten en nombre de lo científico, en un compuesto ideológico limitante del conocimiento mismo.
20. Cfr. Euclides da Cunha, *Los Sertones*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1942 (1ra. ed. brasileña 1908).
21. Darcy Ribeiro, op. cit., p.XII.
22. "[...] la cuestión que se plantea es saber cómo pudo el niño hidalgo de los Freyre, el muchachito anglófilo de Recife, el mozo elitista que viaja a los Estados Unidos queriendo convertirse en protestante para ser más norteamericano, el oficial de gabinete de un gobernador reaccionario, cómo pudo, aparentemente tan poco apto para esta hazaña, engendrar la visión amplia y bella de la vida colonial brasileña que es CG y S.
Para empezar debemos darnos cuenta de que la postura aristocrática y derechista no corresponde necesariamente una inteligencia corta de las cosas, una sensibilidad embotada de las vivencias. La inteligencia y la ilustración, al igual que la finesse, son otros tantos atributos de la riqueza y de la hidalguía, como la belleza de las damas y los buenos modos de los damos". Ibid., p.XI.
23. Ribeiro, op. cit., p.XXI.
24. Gilberto Freyre, *Casa-Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña sobre el régimen de economía patriarcal*, Buenos Aires, Biblioteca de Autores Brasileños, t.I, 1942, p.198.
25. Ibid.
26. Ibid., p.199.
27. Ibid., p.214.
28. Ibid., p.197.
29. Ibid., p.198.
30. Ibid., p.206.
31. Ribeiro, op. cit., p.XXX.
32. Freyre, op. cit., p.206.
33. Ibid., pp.202 y 220.
34. Ibid., pp.207-208.

35. Escribe Freyre: *"los estudios y las observaciones dejadas por viajeros y misioneros nos autorizan la generalización de haber sido la cultura indígena [...] inferior a la de la mayor parte de las áreas de cultura africana de donde más tarde se importarían negros puros o ya mestizos para las plantaciones coloniales de azúcar"*. Ibid., p.209-210.
36. Ribeiro, op. cit., p.XXXII.
37. Freyre, op. cit., p.243-244.
38. Ibid., pp.294-295.
39. Ibid., pp.276.
40. *"Híbrida desde sus comienzos, la sociedad brasileña es, de todas las de América, la que se constituyó más armoniosamente en cuanto a las relaciones de raza. Dentro de un ambiente de casi reciprocidad cultural, del que resultó el máximo aprovechamiento de los calores y experiencia de los pueblos atrasados por el adelantado, el máximo de contemporización de la cultura advenediza con la nativa, de la del conquistador con la del conquistado, organizóse una sociedad cristiana en la superestructura, a veces con la mujer indígena, recién bautizada, por esposa y madre de familia, y sirviéndose en su economía y vida doméstica de muchas tradiciones, experiencias y utensillo de la gente autóctona"*. Ibid., p.201.
41. Ibid., p.336.
42. Benzanquen, op. cit., pp.109-110.