

## Las categorías de unidad-otredad en dos clásicos del pensamiento brasileño

Por Susana A. MONTERO SANCHEZ\*

ESTE ENSAYO NO PRETENDE SER más que una invitación a la relectura —desde una perspectiva teórica actual— de dos textos básicos del pensamiento brasileño: *Los sertones* (1902), de Euclides da Cunha, y *Casa grande e senzala* (1933), de Gilberto Freyre. Dichos textos analizados aquí como exponentes de ese constructo histórico de “lo nacional” que marcó en Latinoamérica el discurso político, literario, científico e intelectual en términos generales, muy especialmente en la primera mitad de este siglo, y que vino a ser una profundización/ideologización en todos los órdenes, del interés en lo autóctono fincado antes por la literatura romántica.

Mi interés al presente será, pues, poner sobre el tapete de las discusiones aquellos fundamentos ideológicos sobre los que elaboraron los citados autores sus obras, cada uno en una innegable posición de avanzada en relación con su contexto pero, al mismo tiempo, reveladores de ese *binarismo* cultural tan arraigado en el pensamiento latinoamericano hasta décadas recientes; binarismo en el que —más allá de la revalidación que vemos en Freyre, por ejemplo, de los aportes que blancos, negros e indígenas hicieron a la cultura del Brasil— nosotros, como lectores de hoy, podemos reconocer la persistente mirada de estos escritores hacia un compatriota *otro(s)*, diferenciado del sujeto enunciante del texto y, con respecto a éste, considerado de manera más o menos explícita como inferior.

En este sentido, el presente ensayo se inscribe en el área de los estudios sobre construcción de la identidad nacional, desde una perspectiva —más que latinoamericana— latinoamericanista, entendiéndolo por ello, primero, que se parte de un propósito contrario a todo supuesto ideológico eurocéntrico y, segundo, que se suscribe con esta lectura la defensa de nuestra heterogeneidad (económica, étnica, cosmológica, cultural, en fin), por encima del constructo de la *unidad nacional* que no ha perdido aún en Latinoamérica su carácter de utopía política elaborada a partir de las ideas de las élites.

\* A más de un año de su muerte, *Cuadernos Americanos* publica este texto de la investigadora del Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba.

Para llevar a cabo el objetivo enunciado, se tendrá en cuenta el sistema de oposiciones con el que operaron ambos autores, ya sea de carácter espacial con implicaciones sociopolíticas y económicas más o menos relevantes (norte/sur, costa/interior, campo/ciudad, colonia/metrópoli) ya de tipo étnico-cultural (blancos/negros-indios, civilizados/bárbaros, católicos/no católicos). Y con respecto a ello se analizará la ubicación del sujeto enunciante, es decir, se determinará desde dónde se califica al *otro* en cada texto, poniendo de relieve los juicios de valor inherentes a dicho sistema de opuestos.

Asimismo, se señalarán de manera sucinta y allí donde sea oportuno, algunas de las tendencias ideológicas que incidieron en el pensamiento de ambos escritores, ya que esto podría contribuir a una comprensión contextualizada de sus respectivos constructos de lo nacional brasileño.

Por otra parte, se tratarán de definir en el análisis los objetivos con que los autores concibieron sus textos, el alcance de sus conceptos de patria o nación, las fuentes informativas que acreditaron en tales páginas, así como, principalmente, las hipótesis desde las que intentaron explicar la sociedad brasileña, por ser todo ello, en mi criterio, revelador de sus respectivos posicionamientos ideológicos.

### *Los sertones*

SEGÚN expresó Fábio Lucas en su estudio *Temas literarios e juízos críticos* (1963),<sup>1</sup> la obra capital de Euclides da Cunha tuvo su origen en el propósito del autor de escribir un alegato político de base documental en contra de la campaña militar llevada a cabo por el ejército en el sertón de Canudos; campaña sobre la cual el propio escritor tuvo una información de primera mano, en su condición de cronista observador. Pero, habida cuenta de la demora con que fue finalmente publicado el texto, dicho objetivo inicial se convirtió en uno más —aunque relevante— de los varios propósitos presentes en *Los sertones*, pues esta obra resultó ser un verdadero compendio de difícil deslinde genérico acerca de dicha región sertanera, sobre todo en lo relativo a sus caracteres geográficos, climáticos y a algunos de los aspectos principales de la forma de vida y de la psicología de su población.

En lo que a nuestro interés atañe, esta ampliación del propósito original resultó básica, por cuanto indujo al autor a darse/darnos una

<sup>1</sup> Cf. referencia en Velia Márquez, "Prólogo", en Euclides da Cunha, *Los sertones*, México, Dirección General de Publicaciones, UNAM, 1977, 2 tomos, tomo I, p. 3

explicación de las profundas diferencias culturales que él encontró entre los aislados habitantes del sertón —de un lado— y —del otro— los militares adversarios, representantes más o menos genuinos de la cultura urbana brasileña de inicios de siglo, de la cual el propio Da Cunha era fiel exponente. Diferencias que él interpretó esencialmente —de acuerdo con el pensamiento ilustrado de su tiempo— más bien en términos de oposiciones y de jerarquías que de complementaciones o de alternativas culturales *equiparables*.

No podemos olvidar cuán extendido estaba entonces y desde fines del siglo XIX, el llamado “conflicto de civilización contra barbarie”, o sea, la idea de una civilización latinoamericana urbana, criolla, predominantemente blanca, formada en los presupuestos de la racionalidad occidental y opuesta como modelo supremo a esa “barbarie” representada por una población fundamentalmente rural, de diverso origen étnico aunque con marcado predominio indígena, y formada (o mejor dicho *deformada*, según el criterio de la época) en hábitos de vida y creencias que reproducían el orden “irracional” de la naturaleza.

Respecto a ese conflicto —en verdad representativo de los valores e intereses de las minorías hegemónicas nacionales— habían surgido en Latinoamérica, antes de la aparición de *Los sertones*, dos posturas ideológicas antitéticas: la de Domingo Faustino Sarmiento (un ejemplo entre otros), apasionado defensor de los sectores blancos “civilizados” en contra de los “bárbaros” habitantes del interior, considerados retardatarios del progreso nacional; y la postura excepcional de José Martí, alineado decididamente junto a las sufridas mayorías latinoamericanas, quien señaló la *falsedad* de los términos planteados redefiniéndolos como el conflicto entre *la falsa erudición y la naturaleza*, es decir, entre una cultura postiza, importada, desarraigada de su contexto histórico-geográfico, y los saberes autóctonos de diversa magnitud desarrollados en conjunción armónica con el *locus* espacio-temporal americano.

Da Cunha, en evidente diálogo con los intelectuales de su época, aportaría en *Los sertones* una tercera posición con respecto a dicho conflicto, situándose a medio camino entre las dos anteriores, en tanto no redistribuyó en tiempo-espacio-etnia, como lo hiciera Martí, el binomio racionalidad/irracionalidad; pero tampoco lo tomó como oposición de categorías fijas en su correspondencia socio-étnica, sino como comportamientos *contingentes* de cada sujeto en estrecho vínculo con su escenario geográfico, y rastreables tanto en los miembros del ejército, como en los seguidores de Antonio Conselheiro, abocados per-

manentemente a la barbarie —según el autor— por la franca hostilidad de su entorno.

Da Cunha trataría de demostrar esta hipótesis mediante sus detallados relatos sobre el genocidio cometido contra los sertaneros, sus referencias concretas acerca del fanatismo de la soldadesca y, por otra parte, su reiterado reconocimiento de ciertos hábitos propios de los pobladores del sertón, en calidad de únicas formas posibles de vida, de acuerdo con las posibilidades geográficas de esa región. Sirvan de ejemplo de ambos casos los fragmentos respectivos siguientes:

Aquello no era una campaña, era una carnicería. No era la acción severa de las leyes, era la venganza [ ] La salvajería sin piedad se amparaba en la piedad por los compañeros muertos [ ]<sup>2</sup>

La animalidad primitiva, lentamente erradicada por la civilización, resurgió intacta. Se desvendaba al final. Encontró en las manos, en lugar del hacha de dionita y del harpón de hueso, la espada y la carabina.<sup>3</sup>

[..] Teníamos poca ventaja sobre los compatriotas retardatarios. Éstos, por lo menos, eran lógicos.<sup>4</sup>

Todos los que se batían a la entrada de Canudos, tenían, sin exceptuar uno solo, la efigie del mariscal Floriano Peixoto y, al morir, saludaban su memoria [ ..] con la misma aberración fanática con que los jagunços gritaban por el Buen Jesús misericordioso y milagroso.<sup>5</sup>

Por todo ello, como juez de su propia obra, advirtió en nota a la segunda edición de su texto:

[Esta obra] no tiene el propósito de defender a los sertaneros porque [...] no es un libro de defensa, es, desgraciadamente, de ataque. Ataque franco y, debo decirlo, involuntario. En ese golpear, aparentemente desafiante, a los singularísimos civilizados que en los sertones, ante semibárbaros, asumieron una actitud tan lastimosamente salvaje, obedecí al rigor incoercible de la verdad.<sup>6</sup>

Sin embargo, hay en cada una de estas citas el señalamiento más o menos implícito de una invariante que vino a ser, en el discurso del autor, la condición *sine qua non* para que se diese esa circunstancial irracionalidad de los más diversos sectores: el condicionamiento de un medio geográfico rural aislado, factor entendido como *determinante*

<sup>2</sup> *Ibid.*, tomo II, pp. 287-288

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 288-289

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, tomo I, p. xxiii

—con todo el fatalismo que este término comporta— para la aparición de esas conductas culturales evaluadas como inferiores si no como negativas; de manera que por encima del carácter contingente de lo racional y lo irracional que el autor trató de demostrar en estas páginas, resultó una implícita jerarquización de los espacios regionales (sertón/ciudad) representados por cada bando adversario, y, por ende, de los propios grupos implicados en el conflicto sin que la influencia romántica que dejara traslucir el escritor en su trazado heroico de los sertaneros, fuese suficiente para opacar el trasunto rousseauniano que observamos en esos “buenos salvajes” víctimas de su entorno, esos “compatriotas retardatarios”<sup>7</sup> que, de este modo, resultaron minimizados por la mirada y la palabra “civilizadas” del enunciante.

Es decir, que la postura de Da Cunha frente a las culturas periféricas fue, sin duda, más progresista que la de los numerosos acólitos de Sarmiento y, en su contexto nacional, sobre todo, constituyó un marcado hito ideológico al atraer la atención de las élites de poder hacia los sertones; razón por la cual se ha dicho que él “consolidó definitivamente la conquista del espíritu nacionalizante”.<sup>8</sup>

Pero aún así no podrá negarse, primero, que el referente normativo del autor, eso que podríamos llamar su *horizonte de expectativas culturales*, estaba centrado en el patrón civilizatorio hegemónico; y segundo, que ese sujeto enunciado en su obra como el “otro” brasileño y que corresponde al sertanero, se descubre en este texto como un ente cultural inferior en relación con el enunciante, aunque se le concediese la posibilidad y el derecho de progreso en afirmaciones como ésta:

Aislado de este modo en el país, que no conoce, en lucha abierta con el medio [...] el sertanero, por decirlo así, todavía no tiene una capacidad orgánica para habituarse a una situación más alta.<sup>9</sup>

[Pero] despojado al final de la existencia salvaje, puede alcanzar la vida civilizada por lo mismo que no la obtuvo de improviso.<sup>10</sup>

Este dato nos lleva a la delimitación del constructo de lo nacional presente en *Los sertones*, donde aparecen dos conceptos de ello: la idea precapitalista de patria/nación de Antonio Conselheiro, caracterizada por connotaciones religiosas básicas y por su estricto acotamiento al ámbito de los sertaneros. Y la noción moderna de lo brasileño cons-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 119

<sup>8</sup> Afrânio Coutinho *et al.*, *Enciclopédia de literatura brasileira*, Río de Janeiro, Ministério da Educação, 1990, 2 vols., tomo I, p. 497

<sup>9</sup> Da Cunha, *Los sertones* [n. 1], tomo I, p. 140.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 118.

truida por el sujeto enunciante; concepto de amplio alcance en cuanto daba cabida a los diversos grupos raciales y culturales asentados en el territorio del Brasil.

Sin embargo, a pesar de —quizás sería mejor decir debido a— la modernidad de este último concepto, lo que deseo resaltar ahora en él es su estructura socio-étnica jerárquica por cuanto fue concebido sobre la idea de una pirámide racial ordenada por “grados de civilización”, en la que los negros vendrían a ocupar el nivel más bajo de la escala en tanto los blancos, representativos de la cultura europea, ocuparían el nivel superior; idea que se revela en la siguiente opinión del narrador:

Si no hay esfuerzos que consigan que el africano, entregado a las enseñanzas de los mejores maestros, se aproxime siquiera al nivel intelectual medio de los indoeuropeos [...] ¿cómo puede comprenderse la normalidad del tipo antropológico [mestizo] que aparece, de pronto, manteniendo tendencias tan opuestas?<sup>11</sup>

A ello le sumamos que Da Cunha negó la viabilidad de la integración racial por considerarla fallida como solución para el desarrollo brasileño, según se observa en esta cita suya:

La mezcla de razas muy diversas, en la mayoría de los casos, resulta perjudicial [...] El indoeuropeo, el negro, el brasilio-guaraní o el tapuia expresan etapas evolutivas que se enfrentan, y el cruzamiento [...] es un estímulo a la permanencia de los atributos primitivos de los últimos. De manera que el mestizo [...] es casi siempre un desequilibrado.<sup>12</sup>

Por otra parte, tenemos en cuenta que él fue un convencido de la infabilidad e inevitabilidad del progreso *guiado por los avances científico-técnicos de Occidente* —léase *dirigido por la élite ilustrada*—, idea expresada desde su prólogo: “La civilización avanzará en los sertones impelida por esa fuerza motriz de la historia [...] en la opresión inevitable de las razas débiles por las razas fuertes”.<sup>13</sup>

Con todos estos datos no nos será difícil entonces ubicar el espacio asignado al “otro” en *Los sertones*: locus de subordinación enajenado y/o al servicio de los grupos de poder; todo ello fundamentado sobre presupuestos racialistas (quizás demasiado tangentes con el ra-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 2.

cismo) pretendidamente “científicos”, de acuerdo con el contexto de su época que el autor no alcanzó a rebasar en este aspecto.

No obstante, estaríamos falseando la importancia de la propuesta ideológica de este texto si a la vez no señaláramos la presencia en el mismo de una válida estrategia sociopolítica sintetizada en la cita que el autor hizo de Taine: “es necesario sentir en bárbaro, entre los bárbaros, y entre los antiguos [sentir] en antiguo”.<sup>14</sup> Estrategia pensada, sí, para esos grupos de poder, pero organizada sobre la base de la consideración de las diferencias culturales de los diversos sectores y con vistas a alcanzar (en ritmos paralelos mas no necesariamente parejos) el desarrollo general de la nación; criterio que dejó expresado en este fragmento:

[Canudos] era, antes de todo, una enseñanza y podría haber despertado una gran curiosidad. La misma curiosidad del arqueólogo al encontrar los palafitos de una aldea lacustre junto a una ciudad industrial de Suiza [Era un] afloramiento original del pasado [que evidenciaba] todas las fallas de nuestra evolución.<sup>15</sup>

Esa estrategia suya, junto al rescate que él llevara a cabo de ciertos aspectos (en su opinión) “lógicos” de la cultura sertanera, así como su crítica velada a la institución militar en tanto fuerza represiva y su condena —esta sí— tajante del homicidio cometido por el ejército gubernamental en Canudos, formaron parte también —al igual que su desjerarquización de los “otros” (sertaneros, negros, marginados en fin)— del culto que Da Cunha rindió a la racionalidad occidental; ambos constituyeron, a la vez, manifestaciones básicas de su preocupación por el desarrollo general del país, situado el autor en una postura nacionalista de vanguardia. De ahí que el análisis de las categorías de unidad/otredad presentes en *Los sertones* venga a servirnos como una suerte de hilo de Ariadna para desentrañar los diversos propósitos, sentidos y niveles que alcanzó el discurso eurocéntrico a inicios del siglo xx en Brasil, visto en este caso a través de las páginas de uno de sus más importantes y originales exponentes.

### *Casa grande e senzala*

Como señalara Ricardo Sáenz en 1942, la obra citada de Gilberto Freyre marcó en su contexto nacional una nueva directriz del pensa-

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, tomo II, p. 79

miento sociológico y cultural brasileño, por cuanto, frente a la idea de “la superioridad del blanco sobre el indio y el negro y del indio sobre el negro [que] había alcanzado el carácter de postulado científico”<sup>16</sup> por ese entonces. Freyre influido entre otras cosas por su conocimiento de la esclavitud patriarcal sureña en Estados Unidos— se propondría revalidar los sustanciales aportes que los dos últimos sectores (pero sobre todo el de los negros) hicieron a la cultura y al desarrollo socio-económico del Brasil, lo que llevó a cabo mediante una minuciosa descripción de la vida doméstica en la llamada “casa grande” de la época colonial, es decir, que centró su estudio fundamentalmente en el ámbito de lo privado y en la función que amos y esclavos(as) desempeñaron en el mismo sin dejar de lado, no obstante, los datos relativos al proceso productivo, al aspecto educativo-religioso, e incluso, al problema bélico; cuestiones éstas en las que mucho tuvo que ver también —y así lo destacó Freyre— la población indígena nativa. No por gusto el texto que nos ocupa fue premiado en su momento en Estados Unidos como “la mejor obra sobre relaciones interraciales”.<sup>17</sup>

in embargo, pienso que, por un lado, la ubicación espacial de su objeto de estudio — más en la casa grande que en la senzala y más en lo doméstico que en el campo de producción— y, por el otro, su propio proceso de socialización como descendiente de una familia esclavócrata, así como la subestimación absoluta hacia el negro y el indio que precedió esta obra, no permitieron al autor rebasar el binarismo cultural al que hice antes referencia; de manera que como permanente sustrato ideológico de su revalidación de ambos sectores marginados, se advierte la jerarquización socio-étnica del grupo hegemónico e incluso ocasionalmente (pero sólo muy ocasionalmente) podemos advertir también una jerarquización moral de dicho grupo.

El sujeto enunciante de *Casa grande* sin duda habla desde ese grupo dueño del poder. Así se observa en ese plural de participación —“la verdad es que fuimos nosotros los sadistas”—<sup>18</sup> que da inicio a su reconocimiento de un *agente blanco* negativo para el desarrollo de la vida familiar, en tanto determinante del sistema esclavista; enfrentado a una población esclava que, en su decir, constituyó el elemento *paciente* (o *pasivo*) de la corrupción social.

<sup>16</sup> Ricardo Sáenz Hayes, “Gilberto Freyre y la formación social brasileña”, en Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala*, Buenos Aires, Biblioteca de autores brasileños traducidos al castellano, 1942, 2 vols., pp. 15-51.

<sup>17</sup> Coutinho et al., *Enciclopédia de literatura brasileira* [n. 8], tomo I, p. 627.

<sup>18</sup> Freyre, *Casa grande y senzala* [n. 16], tomo II, p. 302.



Pero ni este indicativo de contricción —sin duda honesto—, ni (mucho menos) su comprensión paternalista de las razones que tuvieron esclavos y esclavas para su “comportamiento inmoral”,<sup>19</sup> habida cuenta de su desarraigo y de la frecuente hostilidad del entorno, resultan suficientes —en mi opinión— para subvertir el significado del sistema de opuestos con el que operó básicamente Freyre: el de blanco/negro-indio, expresado sobre todo en el binomio amo/esclavo(a), y en el que los segundos miembros de cada par encarnan indefectiblemente al *otro*, diferenciado, sometido, inferiorizado en relación con el sujeto enunciante.

Que el autor se haya esforzado en explicar tal inferioridad sobre la base de presupuestos socioculturales, minimizando el condicionamiento de raza —a diferencia de los múltiples seguidores de Gobineau y de Lapouge que había por ese entonces en Brasil— fue sin duda un significativo avance ideológico; razón por la que considero que la mayor trascendencia de esta obra no radica en su prolija relación de aportes culturales heterogéneos, sino en la hipótesis que formuló el autor al afirmar que “la influencia del medio social es superior al medio biológico [...] la cultura crea al medio social y al modificarlo y superarlo, condiciona la superación de la raza”.<sup>20</sup> Con esto no negó el peso del factor étnico en la degeneración biológica advenida en la sociedad brasileña con el mestizaje, pero sí lo desjerarquizó al considerarlo una causa más de ello, entre otras asimismo importantes, tales como los cambios bruscos de régimen nutricional, de vestuario, de aseo, de hábitos de vida, en fin; así como remarcó la incidencia en ese proceso degenerativo de la introducción de nuevas patologías en pueblos no condicionados por su historia biológica para resistirlas.

Por otra parte, el escritor puso especial énfasis —quizás más del que podía esperarse de un descendiente directo de la “casa grande”— en apuntar la profunda influencia de la estructura socioeconómica esclavócrata y latifundista sobre la mala “fisonomía moral” de la sociedad brasileña, como puede observarse en esta cita:

Manifestóse en esas relaciones el espíritu del sistema económico, que nos dividió, como un dios poderoso, en amos y esclavos. Deriva de él toda la exagerada tendencia al sadismo que es característica del brasileño, nacido y criado en casa grande, principalmente en ingenio, y a la que insistentemente hemos aludido en este ensayo.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>20</sup> *Ibid.*, tomo I, p. 35.

<sup>21</sup> *Ibid.*, tomo II, p. 303.

Influencia cuyo perjuicio —en su decir— persistió más allá de los límites cronológicos del propio fenómeno de la esclavitud, latente además en el complejo de inferioridad social de negros y mestizos, en cierta frecuente laxitud ante las cuestiones de la moral sexual, y sobre todo

habida cuenta de su trascendencia económica— en ese rechazo al trabajo manual (“mentalidad de casa grande” lo llamó Freyre) que durante el siglo XIX tanto hizo proliferar las llamadas profesiones liberales y el burocratismo administrativo entre los sectores blancos, en detrimento de un verdadero desarrollo material del país.

No obstante la formulación de todas estas ideas, la imagen que concibió Freyre de los sectores negro e indígena, no rebasó los límites de un *status* de otredad, es decir, que éstos fueron —alternativamente— considerados por el enunciante como sujetos u objetos de corrupción, como víctimas a la fuerza o como masoquistas “naturales”, como palanca o como freno de la economía; pero siempre y en cualquier caso como *diferentes* por su raza y cultura, y como subordinados en relación con ese enunciante que a lo largo de la obra se mantuvo identificado con el sector blanco hegemónico.

Asimismo, importa señalar, por las connotaciones étnicas y sociopolíticas que ello implica, que ese signo de otredad delimitado en el discurso de Freyre, no aparece como privativo de las culturas periféricas mencionadas. Como sujetos *otros* fueron considerados también por el enunciante los colonizadores portugueses, los representantes coloniales de la metrópoli, y los *bandeirantes*. Pero la exclusión de todos éstos del yo enunciante se determinó implícitamente en el texto por la ausencia de los mismos dentro de eso que Freyre llamara la “unidad colonizadora”<sup>22</sup> del Brasil, o sea, la población interracial nucleada en torno a la casa grande a la cual él le asignó todo el protagonismo de la construcción nacional. No tuvo que ver en tal exclusión —como ocurrió en el caso de negros e indígenas— esa profunda y distintiva “conciencia de especie”<sup>23</sup> señalada por el autor, la que —a mi juicio— no fue otra cosa, en esencia, que un nuevo guiño de alienación sociocultural y racial, develado en ciertos fragmentos a ejemplo de éste:

Dejémosnos de lirismos con relación al indio, oponiéndolo al portugués como de igual a igual [...] El indio, precisamente por su inferioridad de condiciones de cultura [...] es quien falló en el trabajo sedentario [...] Tenemos la honestidad de reconocer que sólo la colonización latifundista y esclavista habría sido capaz de resistir a los obstáculos enormes que se

<sup>22</sup> *Ibid*, tomo I, p. 63

<sup>23</sup> *Ibid*, tomo II, p. 17

opusieron a la civilización del Brasil por el europeo. Solamente la casa grande y la senzala. El rico "señor de ingenio" y el negro capaz del esfuerzo agrícola.<sup>24</sup>

Si fuésemos a delimitar el constructo de "lo brasileño" sustentado por Freyre, habría que incluir en ello, como señalé antes, a los blancos, negros e indígenas que estuvieron inmersos en la estructura esclavócrata y latifundista colonial: muy especialmente a los dos primeros sectores, a quienes el escritor reconoció como agentes decisivos del desarrollo socioeconómico del país, pero cuya interrelación estuvo permanentemente marcada por su antagonismo de clase y de raza, lo cual fue advertido —aunque no siempre comprendido— por el autor, quien no pasó por alto en su texto las referencias a las torturas cometidas por los amos(as) contra la masa esclavizada, ni los frecuentes suicidios de ésta ni esa promiscuidad sexual entre unos y otras(os) que hizo de las negras y de las indígenas —pero también de los esclavos adolescentes— un objeto de uso en el más exacto sentido del término.

Remarco esto de su incompreensión al respecto porque considero que en sus páginas —tan sugerentes por los muchos juicios y datos contradictorios que contienen— el autor tendió mayoritariamente a cierta idealización del poder patriarcal esclavócrata. En su análisis particular del significado de la casa grande, por ejemplo, Freyre la interpretó como expresión de *hospitalidad* y de *paternalismo bondadoso*, habida cuenta de la organización espacial y de las dimensiones de la misma (cocina y comedor enormes, habitaciones centrales para las jóvenes blancas solteras, capilla adjunta para el oficio de la misa en familia); caracteres que desde nuestra perspectiva actual son, en cambio, reveladores de un descomunal control sobre "vidas y haciendas", ejercido sobre todas las instancias de poder: el sexo, la moral, la ideología, la socialización, la economía e, incluso, la relación de cada individuo con la naturaleza (hábitos de nutrición, de higiene, de vestuario, de horario y tipo de producción agrícola).

De modo semejante, la insistencia de Freyre en señalar las relaciones sexuales amo/esclava o blanco/negra-mulata como expresión de un proceso democratizador de la sociedad contrario al proceso aristocratizante impuesto por el sistema esclavista y el monocultivo, parece sugerirnos la idea de dos directrices del desarrollo nacional *quasi* parejas en su magnitud y sus consecuencias: cuando en verdad, la realidad brasileña poscolonial, así como el devenir histórico en términos generales, ha demostrado que las relaciones sexuales asimétricas

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 105-107

no constituyen por sí mismas una subversión del orden de jerarquías, sino que —como resultó en el caso que nos ocupa— pueden comportar, incluso, un reforzamiento de dicho orden.

Un tercer y último ejemplo de esa ocasional incomprensión del autor con respecto al profundo antagonismo de clase y raza presente en el contexto colonial, se da en su análisis de lo que él enmarcó como la formación de la “familia brasileña”. El hecho, reiterado en sus páginas, de que tantas negras e indígenas hayan sido incorporadas al espacio doméstico de la casa grande, y que muchas —fundamentalmente mulatas y negras— hayan llegado a ser concubinas de señores blancos e incluso (en número puntomenos que excepcional) alguna haya alcanzado el *status* de esposa legítima; todo esto, en mi opinión, no altera en esencia ni en trascendencia el carácter excluyente que distingue este concepto absoluto y central de *familia* que esgrimió Freyre.

Afirmo esto porque dentro de eso que él consideró como la *única* unidad colonizadora constituida a partir del monocultivo azucarero, no incluyó la acción de los *bandeirantes* y de sus familias, promotoras también de una cultura colonial mestiza; ni incluyó tampoco aquellas otras actividades económicas que tuvieron una innegable presencia en el desarrollo nacional, aunque de diversa magnitud según las regiones y el momento histórico. Y, por otra parte, al enaltecer la importancia de esa familia interracial que abolutizó sobre las restantes, Freyre no tuvo en cuenta (y los posibles motivos de ello ya los comenté) que dicha unidad familiar se erigió sobre la destrucción absoluta de la familia indígena nativa y de la familia africana a las que se les enajenó de todo derecho sobre sus cuerpos, sus espacios y aún sobre su prole.

El sujeto enunciante de *Casa grande* llega a reconocer el trauma que significó para la cultura indígena su encuentro, en posición subordinada, con una cultura “más desarrollada”, en tanto aquella perdió su “potencial creador”,<sup>25</sup> su ritmo. Pero a la hora de registrar hábitos y débitos de la evolución social y cultural en cuestión, el enunciante concluye:

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 valores 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.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, tomo I, p. 204

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 201. Las cursivas son mías.

Pienso que esa insistencia suya en caracterizar el devenir socio-cultural brasileño como un proceso *limite* —según se refleja en el párrafo anterior en el triple empleo del superlativo— es uno de los signos más elocuentes que encontramos a nivel textual, de la mirada eurocéntrica del autor, de su concepción subordinante y ancilar de ese *otro*, puesto absolutamente en función de la unidad hegemónica de la cual Freyre se sabía parte; aunque en su momento, por el avance ideológico que marcó con su obra, haya merecido sobradamente el reconocimiento de la intelectualidad americana de vanguardia.

### *A modo de conclusión*

No se podría arribar a un juicio objetivo acerca de la significación de los textos aquí comentados y de la postura ideológica de sus autores si —como advierte la sabiduría popular— se le piden “peras al olmo”, lo que en este caso vendría a ser lo mismo que señalarles a aquéllos carencias y fallas al juzgarlos desde la perspectiva teórico-política de hoy; favorecidos nosotros(as) por una visión latinoamericanista más centrada en nuestro devenir y en nuestros caracteres propios.

Tanto Euclides da Cunha como Gilberto Freyre, sin duda, contribuyeron con su mirada particular sobre el *otro* a la ampliación sucesiva del concepto de “lo brasileño” que en nuestros días, y en los círculos de pensamiento más avanzado, aparece ya (¿casi?) totalmente despojado de toda estructura ideológica de exclusión.

Lo que se hace necesario ahora es el estudio desprejuiciado de las fuentes más diversas: tanto el análisis de los relatos de viajeros europeos que Freyre acreditó como “la fuente de información más segura para el conocimiento de la historia social del Brasil”;<sup>27</sup> como de los partes militares de los que tanto se sirvió Da Cunha; o de los registros de la trata de esclavos, o los informes enviados a las autoridades de la metrópoli, o los escritos de los jesuitas asentados en el territorio, o los datos demográficos, o la correspondencia personal, o... Todo ello, o en su conjunto, será lo que nos permita continuar recomponiendo el paisaje sociocultural y económico del país a lo largo de su desarrollo histórico. Por lo pronto, considero que la lectura de los clásicos del pensamiento brasileño a la luz de las categorías de unidad-otredad, puede contribuir a ahondar en el conocimiento de ello, por la profunda y permanente incidencia que han tenido las mismas en ese difícil proceso de aprendizaje que ha sido pensarse/pensarnos como nación.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 83

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Candido, Antonio, *A formação da literatura brasileira, momentos decisivos*, 5ª ed., São Paulo, Belo Horizonte/Universidade de São Paulo, 1975, 2 vols.
- Coutinho, Afrânio et al., *Enciclopédia de literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1990, 2 vols.
- Coutinho, Carlos Nelson, *Literatura e ideología en Brasil, tres ensayos de crítica marxista*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, 117 págs.
- Cuesta, Jorge, "La literatura y el nacionalismo", en Luis Mario Schneider, ed., *Poemas y ensayos*, México, UNAM, 1964, tomo II, pp. 96-101.
- Da Cunha, Euclides, *Los sertones*, México, Dirección General de Publicaciones, UNAM, 1977, 2 vols.
- Freyre, Gilberto, *Casa grande y senzala*, Buenos Aires, Biblioteca de autores brasileños traducidos al castellano, 1942, 2 vols.
- Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Márquez, Velia, "Prólogo", en Euclides da Cunha, *Los sertones*, Buenos Aires, Biblioteca de autores brasileños traducidos al castellano, 1942, 2 vols., pp. ii xxiii.
- Sáenz Hayes, Ricardo, "Gilberto Freyre y la formación social brasileña", en Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala*, Buenos Aires, Biblioteca de autores brasileños traducidos al castellano, 1942, 2 vols., pp. 15-51.