

---

# El cuerpo del esclavo y la narrativa de la nación en *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre

Jossianna Arroyo, Universidad de California en Berkeley

Memory creates the chains of tradition which passes a happening on from generation to generation. . . . It is the Muse-derived element of the Epic art in a broader sense and encompasses its varieties. . . . What pronounces itself in this passages is the perpetrating remembrance, which as the Muse derived element of the novel is added to the reminiscence, the corresponding element of the story, the unity of their origin in memory. (98)

—Walter Benjamin, *Illuminations*.

For only through the body, through the pulling of flesh can the human soul be transformed. And for images, words, stories to have this transformative power, they must arise from the human body—flesh and bone—and from the Earth body, stone, sky, liquid, soil. (75)

—Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera*.

## I. Introducción

Al acceder a la lectura de proyectos históricos que formulan meta-narrativas ordenadoras de procesos fragmentados es muy difícil diferenciar entre historia y ficción.<sup>1</sup> El discurso histórico y sus subgéneros —la biografía histórica, la crónica, y el diario de viaje, entre otros— se van creando a base de juegos entre la objetividad que presupone la narrativa histórica y la subjetividad del autor. El escritor, por lo tanto, se debate en un juego de máscaras que parece problematizarse aún más cuando maneja un discurso sociológico-cientificista y uno literario.

Gilberto Freyre, antropólogo, historiador y sociólogo brasileño también fue autor de ficciones. Publicó, a mediados de los años 60, dos novelas poco conocidas por la crítica: *Dona Sinhá, Filho Padre y Outro Amor Dr. Paulo*. Sin embargo, en este ensayo, contrario al análisis de sus novelas—el cual ameritaría un estudio posterior—intento un acercamiento literario al discurso sociológico de Freyre, en particular al texto *Casa-Grande & Senzala*. Publicado por vez primera en 1933, su construcción misma se asienta sobre dos grandes metáforas: la de la casa grande versus la senzala,<sup>2</sup> dos cosmovisiones en oposición, que según Freyre, constituyen la base fundamental de la cultura brasileña. En *Casa-Grande & Senzala*, Freyre va construyendo la historia del Brasil desde el siglo XVI por medio del documento histórico, la crónica, la tradición oral y el folklore. Concentrándose en el siglo XIX y en particular en el régimen de la plantación azucarera, el autor relata la convivencia y el contacto de estas dos sociedades. El mérito literario del texto se basa, entonces, en que aparece como un relato híbrido, intertextual, que intenta construir por medio de metáforas ordenadoras un pasado histórico.

Aunque esta propuesta de lectura basa su intención en los preceptos estructuralistas y post-estructuralistas que dan importancia al discurso o relato como construcción, no basaré mi análisis en la búsqueda de rupturas en el mismo. Mi acercamiento se propondrá como un estudio de las instancias discursivas que al construir una narrativa ordenada y armónica intentan re-ordenar el caos. Este intento ordenador no sólo se realiza en la

secuencialidad creada por el acto mismo de narrar sino, también, en el modo en que el autor privilegia o rechaza órdenes subjetivos o categorías de análisis en la formulación de su narrativa.

En *Mimesis*, Erich Auerbach apunta cómo se da este proceso de narrar en la novela contemporánea:

Quien describe desde el principio hasta el final el curso de una vida humana, o una trabazón de sucesos enclavados dentro de grandes espacios de tiempo, corta y aísla a capricho . . . . Pero uno puede confiar en relatar con cierta plenitud lo que ocurre a pocas personas en el transcurso de pocos minutos, horas, o en último caso días acertando así con la ordenación e interpretación de la vida que surgen de la vida misma . . . . tratamos incesantemente de ordenar en forma comprensible nuestra vida, con su pasado, presente y su futuro y nuestro ambiente, el mundo en que vivimos, a fin de cobrar una visión de conjunto . . . . (517)

La intención de construir una narrativa armónica del pasado brasileño articula el proyecto principal de Gilberto Freyre en *Casa-Grande & Senzala*. Freyre construye un texto que, junto con *Os Sertões* de Euclides da Cunha, ha sido calificado por la crítica como la segunda épica brasileña, con la intención de entablar un diálogo con el siglo XIX brasileño y, en particular, con el intento de dilucidar la esencia de la nacionalidad y la cultura brasileña. La lectura ficcional que propongo intentará un análisis de las metáforas que utiliza Freyre para la construcción de las propuestas teóricas más importantes de su texto: la democracia racial y la descripción de la esencia de lo brasileño. Esta esencia nacional se verá como producto de la palabra escrita, que para Benedict

Anderson constituye una de las formas principales en la constitución de la nación (134). Las metáforas que construyen esta esencia nacional se hacen por medio del cuerpo del negro. El cuerpo del negro, visto desde su situación dentro del régimen de la esclavitud, es el móvil principal en la formación de la "familia brasileña." Para este fin, analizaré el capítulo final de *Casa-Grande & Senzala* titulado: "The Negro Slave in the Sexual and Family Life of the Brazilian." La intención original de este trabajo fue el análisis de las metáforas sexuales en Freyre y cómo éstas contribuían a la construcción ficcional de la nación brasileña, adjudicándole al cuerpo del esclavo un papel preponderante, idealizado y esencial. Sin embargo, el análisis de estas metáforas no puede desligarse de otras alusiones al cuerpo enfermo y en particular, al cuerpo de la nana negra al que Freyre adjudica tanta importancia. Por lo tanto, concluyo que todas ellas tienen en común el contacto entre el cuerpo del amo y el del esclavo. Por ello mi comentario se orientará más hacia estas metáforas de contacto racial dando más importancia al contacto sexual y sus consecuencias (la sífilis) y a la figura de la nana negra como vínculo primordial de estos contactos corporales particularmente, durante la crianza del niño blanco. Ambas metáforas recogen elementos totalizantes en la vida y formación de la familia brasileña: el nacimiento, la crianza, la reproducción sexual y la muerte.

En *Casa-Grande & Senzala*, la familia aparece como espacio fundador esencial de la nacionalidad. En Freyre, estas metáforas pueden leerse como elementos discursivos, creadores del imaginario de la nación. En *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Benedict Anderson sitúa la creación de lo nacional como producto de la imaginación cultural de una "intelligentsia," capaz de formular narrativas que por medio de la imprenta, se convierten en verdades nacionales. La comunidad imaginada se concibe a sí misma como

provista de lo que Anderson llama, citando a Benjamin, “‘Messianic time’ . . . a simultaneity of past and future in an instantaneous present” (24). Esta visión protohistórica sitúa al intelectual, que vive en momentos de crisis histórica, en la posición de redefinir su espacio nacional.

Una segunda intención de este estudio, será la de ubicar a Gilberto Freyre, como producto de la intelectualidad de los años 20 y 30 en Brasil y ver cómo su contribución en la creación de un manifiesto cultural de la importancia de *Casa-Grande & Senzala* creó el clima cultural necesario para la formulación y el asentamiento del Estado Nôvo brasileño en los años 30. Aunque el régimen de Vargas tuvo el respaldo de intelectuales que realizaron manifiestos políticos, como Plinio Salgado, Oliveira Viana y Azevedo Amaral entre otros, no se puede descartar la importancia de Gilberto Freyre como intérprete de la realidad brasileña (Lippi de Oliveira 432-36). Su proyecto de interpretación nacional ya estaba formándose desde los años 20, cuando al finalizar estudios en Brasil en 1917, parte para Estados Unidos en 1918 y prosigue estudios en la Universidad de Baylor en Texas. Allí se recibe de Bachiller en Artes en 1920 y publica varios ensayos de crítica literaria. De allí pasa a la Universidad de Columbia, donde prosigue estudios en ciencias políticas. Para Elide Rugai Bastos, éstos fueron años esenciales en la formación intelectual de Freyre, ya que recibe la influencia del antropólogo y sociólogo Franz Boas y en particular de Zimmern, profesor de la Universidad de Oxford, quien dictaba por esos años una cátedra sobre la esclavitud en Grecia. Sobre esta influencia Bastos afirma: “Tal estudo é muito importante para sua formação na medida que levantasse para ele o problema do escravo a partir de uma outra ótica: o escravo como civilizador” (44). Esta nueva óptica es primordial para la elaboración de la tesis de Freyre: “A vida social no Brasil em meados do Século XIX,” que más tarde al ampliarse, constituirá *Casa-Grande & Senzala*. Al regresar a Brasil en 1924, luego

de un viaje de varios años por Europa, funda el Centro Regionalista del Nordeste en Pernambuco y es uno de los ideólogos del Manifiesto Regionalista de 1926. En 1932, comienza a ampliar el proyecto de su tesis sobre el siglo XIX y en diciembre de 1933 publica *Casa-Grande & Senzala*.

La importancia de este proyecto monumental radica en que se construye a base de teorías reformuladas y repensadas con bastante anterioridad y que éstas serán recuperadas más tarde en los escritos posteriores de Freyre. *Casa-Grande & Senzala* pasa a ser el primer volumen de una serie que Freyre tituló *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil* que incluye *Sobrados e Mucambos* y *Ordem e Progresso*.<sup>3</sup> La creación de un *ethos* nacional, se propone desde la mezcla racial, que va borrando de algún modo los antagonismos de clase. Según Elide Rugai Bastos, esta utopía de la convivencia pacífica de las razas es ingrediente fundamental en la formación de lo que se concibe como “familia brasileña.” El intento de ubicar el cuerpo del negro como arquitecto dentro de un espacio social, se relaciona con la visión cultural antropológica a la que el mismo Freyre llama, “lusotropología” (Bastos 58). Esta ciencia se propone como proyecto sociológico e intenta un estudio profundo de la sociedad brasileña y de sus instituciones (políticas, culturales y económicas). Freyre afirma:

Neste caso, ciência que orienta, sem aceitar de quem quer que seja a encomenda ou a tarefa de prover ou suprir homens de ação de matéria apenas conveniente a seus propósitos em vez de esclarecedora, orientadora e até modificadora de decisões e atitudes. (Citado en Bastos 61)

Esta teoría se funda, por lo tanto, en fines educativos y orientadores, que intentan

modificar los viejos órdenes sociales y crear unos nuevos. Freyre se situaría, entonces, como intelectual orgánico, que se inserta en el debate histórico-cultural del momento.<sup>4</sup> El cambio político de la república vieja a un nuevo sistema, el crecimiento de una nueva burguesía industrial que había estado a la sombra de la oligarquía, y los grandes debates culturales de comienzos de los años 20 hacen que las décadas del 20 y del 30 produzcan acercamientos que intenten definir lo nacional, ya sea desde lo cultural o desde lo político (Lippi Oliveira 432). Para Freyre, el cuerpo de la nación necesita desvestirse de ropajes extranjeros y buscar su propia esencia:

O caminho indicado pelo bom senso para a reorganização nacional parece ser o de dar-se, antes de tudo, atenção ao corpo do Brasil, vítima desde que é nação, das estrangeirices, que lhe têm sido impostas, sem nenhum respeito pelas peculiaridades e desigualdades da sua configuração física e social. (Citado en Bastos 65)

La nación se personifica y pasa a ser un todo orgánico, donde el cuerpo del negro constituye un elemento esencial. La construcción del relato armónico de Freyre va, entonces, desde lo particular hasta lo general, y se sitúa entre los límites de la casa grande y las puertas de las “senzalas;” entre el cuerpo del amo y el cuerpo del esclavo. Es por esto, que se debe valorar su aportación y en particular, la composición de su relato. *Casa-Grande & Senzala*, constituye un documento de valor para la investigación histórica y antropológica, pero también se revela como texto híbrido. La presencia de la literatura, junto con documentación científica tales como censos y las estadísticas,

se une a memorias relacionadas con el mito, la leyenda y el folklore popular. Freyre se sitúa, entonces, en la posición privilegiada de un narrador omnisciente que intenta aprehender cada resquicio de la realidad circundante. Este acto de recrear el pasado perdido por medio de la escritura busca revelar las motivaciones y conflictos de la sociedad brasileña del siglo XIX. Al igual que *La búsqueda del tiempo perdido* de Marcel Proust, *Casa-Grande & Senzala*: “is the result of an unconstruable synthesis in which the absorption of a mystic, the art of a prose writer, the nerve of a satirist, the erudition of a scholar and the self conscious of a monomaniac combined in an autobiographical work” (Benjamin 201).

## II. Sexualidad, cuerpo y contaminación

The fact of the matter is that nationalism thinks in terms of historical destinies, while racism dreams of eternal contaminations transmitted from the origins of time through endless sequences of loathsome copulations: outside history. (149)

—Anderson, *Imagined Communities*.

“I was a lost boy: A plantation boy”. (109)

—Jose Lins do Rêgo, *Plantation Boy*.

En *Imagined Communities* Anderson propone que los tres elementos esenciales para la construcción de la nación imaginada son la lengua, la religión y la raza. Para Anderson, la palabra escrita, que se constituye como narrativa de la nación en determinado momento histórico, borra (limpia) las anomalías o diferencias que se puedan encontrar en estos tres elementos, validando y limitando esa nueva comunidad: “But printed words washed away the former almost at once, so that, if recalled at all it appeared an inconsequential anomaly” (81). En la palabra escrita existe, entonces, la noción de limpiar o modificar, intentando

ordenar o incorporar un elemento que antes se hubiese considerado anómalo. En *Purity and Danger*, Mary Douglas asocia este intento de limpieza con una vuelta al orden: la suciedad o el contacto se asocia al desorden, mientras que la limpieza o purificación se reconoce como una vuelta a la armonía (2). Esta estructuración, asociada al orden cósmico universal, se lee como metáfora del sistema social ideal, que se encuentra amenazado por los “peligros” del contacto:

Similarly the ideal order of society is guarded by danger which threaten transgressors. These dangers beliefs are as much threats which one man uses to coerce another as dangers which he himself fears to incur by his own lapses of righteousness. (3)

Estas prohibiciones o peligros van trazando, por lo tanto, las aspiraciones sociales de un orden utópico ideal, donde los componentes del cuerpo social no se expongan al contacto. Dentro de la sociedad, estos patrones de contacto se asocian mayormente a purezas o impurezas, relacionadas con el acto sexual. Estas contienen un elemento judeo-cristiano, de gran fuerza discursiva, que Douglas deconstruye en su análisis del Levítico (52-53). Hay entonces, un elemento fundamentalmente religioso y de orden moral en la formulación de este discurso. Estos patrones, según Douglas, condicionan y producen las reglas de convivencia social tanto en las sociedades primitivas como en nuestras sociedades. El cuerpo se propone, entonces, como productor de este discurso: es agente de contacto, emisor y receptor de fluidos y contaminación.

En *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre construye su estudio sobre la sociedad patriarcal esclavista del siglo XIX, a partir de estas metáforas de contacto. El cuerpo del amo y el cuerpo del esclavo conviven, se

mezclan y se reproducen sexualmente, dando lugar a un nuevo tipo racial: el brasileño. Este contacto entre el cuerpo del amo y del esclavo cambia, según Freyre, toda la articulación social del Brasil. El cuerpo del negro aparece entonces dentro de un proceso complejo de intercambio social: es el aprendiz sumiso de las enseñanzas del amo, pero al incorporarlas a su cosmovisión, se convierte en educador de esa nueva sociedad, que el contacto o la mezcla racial ha creado. Del contacto también surge el intercambio y la transmisión de la enfermedad. La enfermedad se asocia, como afirma Susan Sontag en *Illness as Metaphor* con lo negativo, con la corrupción, y con juicios morales: “the disease is viewed as the occasion to behave well” (42). En *Casa-Grande & Senzala*, la sífilis aparece como metáfora del sistema patriarcal y ataca en proporciones epidémicas tanto al cuerpo del amo como al del esclavo. Por lo tanto, el contacto se produce dentro de un sistema enfermo y desordenado, como afirma Sontag: “Epidemic diseases were a common figure of social disorder” (58). Las metáforas del cuerpo enfermo se extienden, entonces, al cuerpo social y a la creación de la ficción de la nación.

En esta sección, hablaré del cuerpo del negro y de las metáforas de contacto en el siguiente orden: (1) el cuerpo del negro como instrumento de trabajo; (2) las metáforas de contacto sexual y su rol en la constitución de la democracia racial; (3) la nana negra como contacto en la crianza y, finalmente, (4) la sífilis como metáfora que permea todo el sistema. Mi argumento intentará reorganizar las teorías de Freyre, que aparecen de forma más compleja en el texto. Pero buscará también incorporar la visión de Freyre que, como ya mencioné con anterioridad, va desde lo particular hasta lo general; del Nordeste como espacio geográfico a Brasil como nación.

El cuerpo del negro aparece dentro del sistema social de la casa grande como instrumento de trabajo. Se escoge por su

fuerza física que parece determinarlo a realizar jornadas largas y sobrevivir al clima tropical. Freyre, citando a Waldo Frank, lo llama: "the true child of the tropics" (282). Esta infantilización conduce a una idealización: "This is an adaptation that, it may be, is principally achieved through physic and physiological factors . . ." (282). La división del trabajo se realiza de acuerdo al aspecto físico del negro y esto se determina de acuerdo a la raza africana, y de donde ésta proviene:

The Congos, the Sombrenses, and the Angolas were good for labor in the field, while those from Guinea, Cape Verde and Sierra Leone were bad slaves but comely of body. Especially the women, for which reason they were preferred for domestic service, for work in the Big House. (302)

Estas divisiones raciales que va citando Freyre, crean diferenciaciones entre las razas de negros que llegaron a Brasil, pero contribuyen a sustentar su teoría de que el negro que llegó a Brasil constituía una clase o casta, superior al negro que trabajaba en las plantaciones de Estados Unidos:

It is in the anthropo-cultural and historic social aspects of African life that seem to indicate that Brazil benefited from a better type of colonist from the "dark continent" than did the other countries of America. The United States for example. (306)

Esta imagen del negro como raza superior, influenciada por el texto de Oswald Spengler, *The Decline of the West*, es importante para entender el contacto del negro con el blanco, que finalmente crea el tipo racial brasileño. El negro que entra en

contacto sexual con el blanco, es un negro superior, tanto en constitución racial como en educación. Freyre alude a las posiciones de jerarquía social y educativa a la que pertenecían algunos negros en Brasil (307). Estas posiciones son desarticuladas por el sistema esclavista, y dan paso a la creación de otro orden social. La coexistencia dentro del sistema de trabajo crea la división amo/esclavo y diferencia al negro en dos sistemas de trabajo distinto: el negro que trabaja en la plantación y el negro que trabaja en la casa grande. El negro que trabaja en la casa grande, es escogido de una forma más rigurosa:

In the advertisements for the years 1825, 1830, 1835, 1840 and 1850 we may see the well-defined preference for male and female negroes who were tall and possessed good figures—"comely of face and body and with all the teeth in front." Which shows that there was an eugenic and aesthetic selection of housemen and housemaids, the latter being the Negro women who were in closest contact with the white men of the Big Houses. (321)

Por lo tanto, el contacto sexual que lleva a constituir el mulato se realiza con los mejores especímenes negros que el amo pueda comprar. El mulato pasa a ser entonces un producto superior, dotado de inteligencia y con oportunidades de movilidad social: "many of whom were to become learned doctors, bachelors of arts and even priests of the Church" (321). Este intento de ubicar al producto de la esclavitud en un orden social positivo y "puro," va construyendo el mito de la democracia racial y situando el cuerpo del mulato en un espacio definido. Del desorden, que produce un régimen enfermo, esclavista, y que determina el contacto, se pasa a una ordenación del cuerpo social

donde el mulato es figura principal. Según Mary Douglas, esta vuelta al orden alude al peligro que representan los estados transicionales dentro del cuerpo social:

Danger lies in transitional states, simply because transition is neither one state nor the next, it is undefinable. The person who must pass from one to another is himself in danger and emanates danger to others. (96)

La ubicación del mulato en un espacio social definido, abole su estado medio. El en sí mismo constituye la manifestación racial del contacto entre las razas. El cuerpo de la nación se redefine, entonces, con el surgimiento del mulato como elemento constitutivo. Las metáforas sexuales se construyen, por lo tanto, en un intento de buscar la constitución y preponderancia de este nuevo elemento.

El contacto sexual entre el amo y el esclavo se realiza sin dejar atrás los patrones de comportamiento a que los condiciona el régimen esclavista: el amo posee el rol activo y el esclavo el rol pasivo. Para Freyre, el contacto sexual es lo que condiciona el régimen. Citando a Nabuco dice: "There is no slavery without sexual depravity" (324). Esta depravación es, según Freyre, producto del sistema mismo, no de la disposición del negro para el sexo:

Eroticism, lust, and sexual depravity have come to be looked upon as a defect in the African race; but what has been found to be the case among the Negro peoples of Africa, as among primitive peoples in general, . . . is a greater moderation of the sexual appetite than exists among Europeans. African negro sexuality is one that stands in need of constant excitation and sharp stimuli.

Aphrodisiac dances. A phallic cult. Orgies. Whereas in the case of the civilized man the sexual appetite is ordinarily excited without great provocation. (323)

Aunque atribuye al mismo sistema esclavista las teorías preconcebidas sobre la sexualidad exacerbada del negro, Freyre retoma en su argumento el mismo discurso que intenta rebatir. El negro aparece exotizado, primitivo, entregado a actividades del culto al cuerpo y a ritos dionisiacos. Esta mirada al Otro termina recuperando la noción del pensamiento occidental con respecto a lo que no pertenece a su entorno, y exalta la imagen idealizada del hombre natural. El negro es el hombre natural, que no ha caído en la decadencia del hombre Occidental, pero que cuando se asimila al sistema esclavista termina contaminándose. Es dentro de este doble argumento que Freyre presenta el contacto sexual del amo y del esclavo, que es un intercambio de fluidos, pero también de costumbres, de maneras sociales, de cultura. Los vicios de una cultura y otra comienzan a intercambiarse. Hablando de un caso de un niño que creció en la casa grande, Freyre dice:

It was rarely that he grew up without young Negro lads around him as his playmates. It was from them and from the Negro pantry girls that he learned obscenity, and it was not long before he lost his virgin purity. Purity of body, and purity of mind. (366)

The planter's sons fell into other vices; . . . they would precociously engage in sadistic and bestial forms of sexuality. The first victims were the slave lads and domestic animals, but later

come that great mire of flesh: the Negro and mulatto woman. (395)

A pesar de que la mujer esclava “peca” en su docilidad al acceder a los deseos del amo, termina teniendo un papel activo en el acto de depravación del blanco: “No one denies that the Negro and mulatto woman contributed to the precocious depravity of the white lads” (397). Aunque Freyre propone que el sistema patriarcal esclavista es el que lleva a la negra a comportarse de ese modo, es ella y los de su raza los que terminan llevando a cabo el papel activo. El negro pasa a ser, entonces, el agente civilizador, el transmisor por excelencia, tanto de los vicios como de las buenas costumbres: la mujer negra depravada por el sistema, envicia al niño blanco. También los patrones de sadismo/masoquismo, que se dan por el maltrato del amo y la sumisión del esclavo, aparecen como formadores de la sociedad. Instituciones como la educación y la Iglesia, pasan a contaminarse con estos patrones de comportamiento. Sin embargo, Freyre rescata un elemento erótico y sensual que, como ya observé antes, se encuentra en el hombre negro primitivo (antes de la esclavitud), y lo propone como parte esencial de las tradiciones verdaderas de formación de la familia brasileña. Estas son la dieta y las narraciones populares como mitos y leyendas.

La importancia que le atribuye Freyre a la narración oral, se relaciona con el elemento formativo o de aprendizaje del niño en la casa grande. Aunque la casa grande aparece en varias instancias como un centro educacional, donde tanto los hijos del amo como los mulatos bastardos acceden a educarse, la figura educadora por excelencia es la de la nana negra. Contrario a la negra esclava que vive en las senzalas, la nana negra ocupa un lugar dentro de la casa grande. La importancia de la figura de la nana negra radica en que constituye el primer contacto del niño, lo lacta, lo enseña a hablar y lo

educa. Al situar a la nana negra como figura materna, Freyre intenta crear la figura incorruptible de la madre de la nación contrario a las negras esclavas, que poseen el papel reproductor. La nana transmite su leche y produce el lenguaje. Una de las primeras virtudes que le atribuye Freyre a la nana negra es su capacidad para contar cuentos: “Portuguese tales in Brazil underwent considerable modifications in the mouths of the old negro women. They were the ones who became our great storytellers” (342). Freyre alude a que esas historias que enseñaban tradiciones africanas e indígenas, dichas en “portugués roto” (349), son las que suavizaron el lenguaje del niño de la casa grande y el portugués de todo Brasil:

And it was not merely the language of children that was softened in this fashion, but the language in general, the serious, dignified speech of adults; the idiom as a whole in Brazil, through the contact of masters with slave. . . . (343)

El lenguaje es uno de los elementos fundamentales en la fundación de la nación. Según Anderson: “Much the most important thing about language is its capacity for generating imagined communities, building in effect particular solidarities” (133). Esta particularización es la que ayuda a crear lazos de fraternidad entre los miembros de la nación; y en cierto modo, borra las distinciones de clase. Anderson propone que: “the nation is always conceived as a deep horizontal comradeship” (7). Esta hermandad, crea la ilusión armónica de la familia nacional brasileña:

We are two fraternizing halves that are mutually enriched with diverse values and experiences and when we round ourselves out in a whole, it will not be with

the sacrifice of one element or the other. (349)

El diálogo que establece Freyre con los discursos del siglo XIX, intenta crear esta imagen positiva de la figura de la nana. En el siglo XIX, los discursos científicos influenciados por el positivismo se caracterizan por la utilización de un vocabulario relacionado con la higiene y el contacto como vía de contaminación.<sup>5</sup> Freyre asume una actitud contestataria ante estos discursos, situando a la nana en un espacio privilegiado en la formación de la familia brasileña. Para la crianza de un hijo se escogían, según Freyre, las mejores esclavas; en particular las que se veían más limpias y eran más fuertes (370). Freyre, al contestar los discursos del XIX, desea romper con las teorías de que era por medio del contacto con la nana que se contagiaban gérmenes, supersticiones y enfermedades como la sífilis:

I am concerned rather with the idea that it was through his nurse that the child received the evil influences of the slave hut, absorbing with his first nourishment the germs of all the African diseases and superstitions. (372)

Aunque se apoya en un discurso mucho más científico que racial, y acepta que se pueden transmitir las enfermedades y no las supersticiones, parece argumentar que pueden transmitirse el cariño y la sensibilidad de una raza a otra. Alude a "voluptuous and contagious mysticism . . . deep going and fraternal association of values and sentiments . . . first spiritual, moral and aesthetic bonds" (372) y termina relacionando este primer contacto con una formación espiritual, moral y esencial, necesaria en la creación de valores sociales auténticos. En conclusión, la figura de la nana, aunque se pueda ver como transmisora de enfermedades, posee en el

discurso de Freyre valores positivos. Es la madre de la nación, la madre de todos, la que con su leche iguala (en educación, lengua y enfermedad) a los hijos de la nación brasileña. Por lo tanto, en la nación imaginada que construye Freyre, la mujer se privilegia en su función como madre y educadora, más que en su función sexual. Esta postura de Freyre puede explicar la importancia que tuvo en los años 20 y 30 la imagen de la mujer en profesiones como el magisterio y en el campo de la salud.

Es con la metáfora de la enfermedad que Freyre termina su análisis de la sociedad patriarcal. La sífilis, y su carácter endémico, se propone a la par con la "brazilianización." La "brazilianización," proceso que se produce en los siglos XVII y XVIII y que Freyre describe como un intento de educar al negro, para adaptarlo al sistema, se iguala con la sifilización, cuando comienza el contacto entre las razas. Sifilizar al negro es incorporarlo a un nuevo discurso social del mundo del blanco, infectando su sangre con una enfermedad que según Freyre, procede de Europa:

Syphillis invariably had its own way in patriarchal Brasil. It killed, blinded, deformed at will. It caused women to abort. It took little angels off to heaven. It was a serpent brought up in the house with no one taking any notice of its venom. The poisoned blood then burst forth in sores and the victims would proceed to scratch their ulcers or giblets . . . (326)

Esta descripción naturalista propone la sífilis como una epidemia con claras connotaciones religiosas. Es la plaga de la sociedad patriarcal, que esparce su veneno como una serpiente (imagen que se asocia también con el diablo). Susan Sontag alude a las nociones moralizantes que se relacionan con la sífilis, que aparte de ligar a la víctima con su

enfermedad, aluden a un juicio de comportamiento sobre el individuo o la sociedad que la padece: "In its role as scourge syphilis implied a moral judgment (about off limits sex, about prostitution)" (37). Pero lo más importante de este argumento es que el que recibe la enfermedad no está predispuesto psicológicamente a tenerla. Es una víctima inocente que, por contacto casual, puede adquirirla. Freyre, en su discurso sobre la sífilis, combina ambos discursos. Los excesos de la sociedad patriarcal y sus problemas sociales, como la prostitución doméstica, la poca higiene y la misma esclavitud, son los causantes de la misma (326-27). Pero es esa misma sociedad la que convierte la enfermedad en motivo de orgullo: "Their concern: to syphillize themselves as soon as possible, thereby acquiring those glorious scars in the bouts of Venus..." (404). Por lo tanto, la enfermedad se convierte en representación del poderío de la figura del padre sobre el sistema. Por otro lado, la sífilis ataca víctimas inocentes y mata generaciones futuras.

En *Menino de Engenho*, José Lins do Rêgo relata la historia de Carlos, un niño que nace y crece en la plantación. Su educación ocurre en la hacienda, por lo cual el relato se presenta con todas las características de un *Bildungsroman*. Esta categoría fracasa cuando al final de la novela Carlos, el niño protagonista, descubre que está infectado con sífilis. El *Bildungsroman* fracasado, se convierte entonces, en la propuesta pesimista de algunos novelistas de la generación de Freyre. Esta enfermedad metafórica en la novela la idea de un régimen enfermo donde nacer y crecer simboliza la muerte. El hecho de que la sífilis aparezca como enfermedad mortal que ataca a todos por igual, crea lo que Susan Sontag llama la "ilusión democratizante" de la enfermedad (59). Esta noción es importante, cuando se relaciona con la visión democrática que desea presentar Freyre en su imaginario de la nación. La sífilis ataca la sangre y la convierte en impura (mezclada). Según Sontag, ésta fue una metáfora importante

para la ideología de la Alemania Nazi en los años 1930 (81). Esta impureza de sangre se relaciona, entonces, con la mezcla racial en la sociedad brasileña y la propuesta de la teoría de la democracia racial: es por la mezcla de sangre y la transmisión de la enfermedad, que se logra una sociedad igualitaria, sin prejuicio racial. Sin embargo, la descripción de esta sociedad como una sociedad enferma recoge una doble mirada de Freyre. Es decir, que Freyre hace una crítica a la sociedad patriarcal del siglo XIX, para hacer una crítica a la sociedad de su tiempo. Del viejo orden patriarcal se han recuperado patrones negativos (enfermos), que deben desaparecer, dando lugar a un nuevo orden. Según Mary Douglas, la sociedad enferma se articula desde el caos (99). Freyre, con la metáfora de la sífilis intenta articular la crisis y remediarla por medio de su narrativa ordenadora. Los vestigios de la sociedad oligárquica de los años 1930 se encuentran amenazados por una burguesía industrial con intereses en el extranjero; la mirada interior de Freyre intenta sanar desde el orden de la escritura, la enfermedad (crisis) de la sociedad de su tiempo.

### III. Conclusión

*Casa Grande & Senzala* se constituye, por lo tanto, desde el cuerpo del negro y su contacto con el cuerpo del amo. Para Freyre, estos contactos ya tenían una predisposición natural de parte del colonizador portugués, gracias a su sangre semítica (185-277). Viéndolo de este modo, en Brasil el contacto continuó, pero desde estructuras sociales diferentes. El sistema patriarcal esclavista reproduce el contacto, pero asociado ya a una polis, la casa grande, donde intervienen todos los elementos constituyentes y formativos de la sociedad, deformados por el régimen mismo. El contacto que se genera en este régimen no genera lazos de fraternidad horizontal entre las clases como presenta Freyre, sino claras estructuras de poder y control que dividen las mismas. Emilia Viotti da Costa, en su libro, *The Brazilian Empire:*

*Myths and Histories*, afirma que las estructuras que crearon estas relaciones de poder y los mitos como el de la democracia racial, se producen dentro del Imperio (xviii). Para da Costa, el mito de la democracia racial crea la ilusión de que en Brasil no hay segregación y no existen prejuicios raciales (234). Para Freyre, la visión de la nación armónica, democrática, se da con unos roles bien definidos: el mulato aparece como figura social con más propensión al acenso social, la mujer como educadora dentro del espacio de la casa y el niño como generación futura que hay que educar y atender. Este nuevo orden utópico, aparecerá como remedio a las enfermedades de la sociedad patriarcal. El hecho de que Freyre sitúe el origen de la familia brasileña y del brasileño en esta sociedad enferma, busca el remedio del caos por medio de un orden narrativo que refleja nostalgia. Carlos Mota, en “Cristalização de uma ideologia: a cultura brasileira,” asocia esta nostalgia con las pérdidas que ha sufrido la clase social a la que pertenece Freyre y con la necesidad de crear un concepto de nacionalidad lo suficientemente fuerte para que borre los procesos conflictivos que crean en esa clase social la emergencia de una nueva sociedad de clases en un ambiente urbano (69).

La aparición de *Casa-Grande & Senzala*, y de la figura de Gilberto Freyre como ideólogo de una sociedad en crisis, crea la narrativa nacional necesaria, introspectiva y esencialista en la sociedad de su época. En la constitución de las metáforas de contacto corporal, Freyre procura construir-narrar el cuerpo de la nación que se le presenta desordenado, enfermo, en crisis. El hecho es que su narrativa creó los aportes culturales y políticos de lo que significa “ser” brasileño. Esta lectura de “lo brasileño” que la generación de intelectuales que encabezó Freyre inauguró, ha sido marco de grandes debates culturales y políticos. La crítica actual, incorporando nuevos acercamientos desde el feminismo, las diferencias de clase y las relaciones de poder entre las mismas en un contexto neo-colonialista, ha contribuido a repensar y a

deconstruir estos mitos institucionalizados.<sup>6</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Aludo al término “metanarrativa” tal como lo utiliza Hayden White en *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins U. P., 1973; donde White estudia el discurso histórico como un conjunto de tropos cuyo fin no se diferencia del de la ficción.

<sup>2</sup> Gilberto Freyre define las “senzalas” como: “The quarters where the slaves lived on a plantation” (497). Ver *The Masters and the Slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization. (Casa-Grande & Senzala)*. En adelante cito de la versión en inglés del texto de Freyre, aunque aludo a su título original en portugués a lo largo de mi ensayo.

<sup>3</sup> En la década del 30, Freyre publica: *Guia Prático histórico e Sentimental da Cidade de Recife, Nordeste, Conferências na Europa, Açucar e Olinda, Guia Prático da Cidade Brasileira*. Entre 1940 y 1945 aparecen: *Um Engenheiro Francês no Brasil, O Mundo que o Português Criou, Região e Tradição, Problemas brasileiros de Antropologia, Continente e Ilha y Perfil de Euclides e Outros Perfis*. Entre 1946 y 1955 publica: *Seis Conferências em busca de um leitor, Interpretação do Brasil, O Brasileiro entre Outros Hispanos, Tempo Morto e Outros Tempos, A Presença do açúcar no formação Brasileira*, y sus novelas *Dona Sinhá, Filho Padre y Outro Amor Dr. Paulo*. En 1983, Bastos menciona dos obras: *Cruzamento de Sins y Não num Mundo em Transição: Médicos Doentes e Contextos Sociais-Uma abordagem sociológica*. Para Bastos la obra monumental de Freyre siempre tratará temas como la cuestión nacional, la cultura y la raza.

<sup>4</sup> Hago referencia a la noción de “intelectual orgánico” que incorpora Gramsci en sus escritos, en particular, en el texto *La formación de los intelectuales*.

<sup>5</sup> El crítico Julio Ramos estudia actualmente las metáforas de la higiene y el contacto en los discursos nacionales, del siglo XIX en sociedades esclavistas como la cubana. Zita Nunes también ha estudiado la enfermedad y el cuerpo como metáforas en Freyre.

<sup>6</sup> Relacionado con la crítica brasileña, remito

a los estudios de Lucía Lippi de Oliveira, Elide Rugai Bastos y Carlos Mota, a los que hago referencia en mi ensayo. En los Estados Unidos y desde la crítica feminista me parece acertado el acercamiento de Angela Gilliam en su ensayo "Women's Equality and National Liberation" recopilado en el volumen: *Third World Women and the Politics of Feminism*. Gilliam alude a que el acercamiento de Freyre excluye a la mujer de los proyectos nacionales y le da un papel preponderante al hombre. Llama a la teoría sobre la mezcla racial de Freyre: "the Great-Sperm-Theory of National Formation." Quizás el intento de Freyre de asignar a la mujer roles determinados (como madre, educadora) es una forma de "localizarla" y excluirla del proyecto político de la nación futura.

---

### Obras citadas

---

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera (The New Mestiza)*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Bastos, Rugai Elide. "Gilberto Freyre e a Questão Nacional." *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 43-76.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969.
- Costa, Emilia Viotti da. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Chicago: University of Chicago, 1985.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis on the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1991.
- Freyre, Gilberto. "The Negro Slave in the Sexual and Family Life of the Brazilian." *Masters and Slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization (Casa-Grande & Senzala)*. Trans. Samuel Putnam. Berkeley: University of California Press, 1986. 278-403.
- Gilliam, Angela. "Women's Equality and National Liberation." *Third World Women and the Politics of Feminism*. Eds. Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres. Indiana: Indiana UP, 1991. 215-237.
- Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Barcelona: Grijalbo, 1967.
- Lippi de Oliveira, Lucia. "As Idéias Fora de Tempo." (Painel) "A Revolução de 30 os Intelectuais e as Ideologias." *Simpósio sobre a Revolução de 30*. São Paulo: ERUS, 1980. 419-464.
- Mota, Carlos. "Cristalização de uma Ideologia: a Cultura Brasileira." *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Atica, 1985. 69-70.
- Rêgo, José Lins do. *Plantation Boy (Menino de Engenho)*. New York: Knopf, 1966.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor: Aids and its Metaphors*. New York: Anchor Books, 1989.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. New York: Modern Library, 1965.
- White, Hayden. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1973.