



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Terán, Oscar

Gilberto Freyre : la relación amo-esclavo y el modernismo aristocrático. Comentario a la ponencia de Ricardo Benzaquen de Araújo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Terán, O. (2001). *Gilberto Freyre : la relación amo-esclavo y el modernismo aristocrático. Comentario a la ponencia de Ricardo Benzaquen de Araújo. Prismas*, 5(5), 201-205. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2705>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Comentario a la ponencia de Ricardo Benzaquen de Araújo
*Gilberto Freyre: la relación
amo-esclavo y el modernismo
aristocrático*

Oscar Terán

UBA / UNQ / CONICET

Este comentario se basa tanto en la ponencia de Ricardo Benzaquen cuanto en su libro *Guerra e paz*, que me han ofrecido estimulantes claves de lectura para volver a asomarme a uno de los libros más fascinantes de la tradición iberoamericana.

Aquellas claves pretenden conceptualizar las matrices desde las cuales Gilberto Freyre construye esa “casa-grande en miniatura” que constituye su relato sobre la brasileñidad. Y son ellas las que me han inducido a releer *Casa-grande & Senzala* con la mirada puesta en el carácter de la relación amo-esclavo, para desde allí dejar abierta la interrogante respecto de una eventual “modernidad alternativa”.

Como es sabido, *Casa-grande & Senzala* consiste en (cito)

[...] el estudio integrado del complejo socio-cultural que se construyó en la zona forestal húmeda del litoral nordestino del Brasil, sobre la base del monocultivo latifundista de la caña de azúcar, de la fuerza de trabajo esclava, casi exclusivamente negra, de la religiosidad católica impregnada de creencias indígenas y de prácticas africanas; del dominio patriarcal del señor de ingenio, recluido en la casa-grande con su esposa y sus hijos, pero cruzándose, polígamo, con las negras y las mestizas”.¹

Sabemos asimismo que, desmarcándose del darwinismo mediante la apelación a Lamarck y en los tiempos del relativismo antropológico de Boas, el autor de *Casa-grande...* puede separar *raza* de *cultura*, para solicitar a esta última la llave de la formación de la identidad brasileña, tramitada en ese microcosmos privilegiado configurado por la interrelación entre la casa del señor de ingenio y la senzala de los esclavos y, sobre todo, de *las* esclavas.

Por ese camino se abre paso la revaloración del mestizaje, y la tematización de este concepto comunica de hecho la problemática gilbertiana con otros emprendimientos intelectuales, recurrentes en el ámbito iberoamericano, destinados a definir los componentes, procesos, resultados y valoraciones de ese proceso de hibridación. La propuesta original de Freyre que Benzaquen explora con agudeza residiría en sostener una mezcla en la cual los diversos componentes mantendrían sus diferencias sin disolverse en una totalidad más amplia, pero al mismo tiempo sin resultar tan excesivamente diversos como para hacerla estallar. Puede así combinarse –subraya Benzaquen– ese “lujo de antagonismos” con el mantenimiento del equilibrio. (Dicho sea de paso, es interesante notar que existe al menos un pasaje del libro de Freyre donde, por el contrario, un *exceso de semejanzas* separa: “fueron las semejanzas –leemos–, y no las di-

¹ Todas las citas de *Casa-grande & Senzala* remiten a la edición de Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

ferencias económicas, las que separaron a Portugal de España. El exceso de semejanzas y no el de diferencias”).

A partir de aquí, es legítimo interrogar al texto de Freyre por las *condiciones de posibilidad* de esa hibridación inestable pero al fin de cuentas positiva. Se sabe que, al respecto, *Casa-grande & Senzala* construye una genealogía que arranca de la conquista portuguesa. También, que para su estrategia argumentativa resulta imprescindible que el hombre portugués que llega a América ya esté en estado de hibridación. Porque el concepto de mezcla sobre el cual trabaja contiene una cualidad aparentemente débil pero decisiva: su carácter “ablandador”, “limador” de asperezas; en definitiva, “deshuesador”. La hibridación con árabes, con judíos, ha tornado “porosos” a los portugueses, y por eso mismo capaces de amoldarse plásticamente a las más diversas experiencias culturales. Igual función deshuesadora cumplió “el aire de África [...], ablandando las durezas germánicas [...]; sacándole los huesos al cristianismo, al feudalismo, a la arquitectura gótica”.

Papel análogo al posterior del ama negra ejemplificado en frase multicitada en su relación con las palabras y las comidas, a las cuales “las machucó, les sacó las espinas, los huesos, las durezas, dejando sólo para la boca del niño blanco las sílabas muelles, blandas”, deshuesadas. (Es notable, dicho sea de paso, que hay un caso de ablandamiento negativo: es el practicado según Freyre por los jesuitas sobre la cultura indígena brasileña, a la que le extrajeron “hueso por hueso” “para disolver lo poco que había, de duro y de viril en esa cultura, capaz de resistir”).

Creo entonces entender que, en esta versión, el Brasil se habría beneficiado no de los puntos fuertes, no de las “*plenitudes*” del conquistador, sino de sus debilidades, de sus “*fallas*”. Una raza, entonces, de *señores fallados* resultó más positiva que la de unos señores plenos, parmenídeos, “andróginos” (en

alguno de los significados de la androginia del *Banquete* platónico), amos estos últimos del tipo de la conquista española y sobre todo de la inglesa, que habrían implantado un modelo de colonización tal vez más eficaz, tal vez más “moderno”, pero también más ofuscante y despótico. El portugués fue así (cito) “un español sin la llama guerrera ni la ortodoxia dramática del conquistador de México o del Perú” o “un inglés sin las duras líneas puritanas”.

A este carácter de la hibridación o la mezcla se lo filia en la tradición de Nietzsche. En este sentido, el argumento es convincente, puesto que parecería que en *Casa-grande...* no hay dialéctica, como no la hay en Nietzsche, si por ello se entiende el conflicto entre dos términos que se resuelve en una síntesis superadora. En esa dirección, Benzaquen nos dice que así se configura una hibridación más sincrética que sintética. Y una hibridación de la cual algunos pasajes de *Casa-grande...* muestran una resolución idílica que prácticamente restaura la figura del andrógino en la versión popularizada de las dos “medias naranjas”, como cuando leemos que no subsisten en el brasileño “dos mitades enemigas, el señor y el esclavo. Somos dos mitades confraternizantes, que se van enriqueciendo mutuamente de valores y experiencias diversas”. Ante este remedo de “paraíso tropical”, Benzaquen remarca que la hibridación compone en *Casa-grande...* una “totalidad extremadamente precaria”, y que allí en rigor el infierno convive con el paraíso, recordándose que también Freyre reconoce que no todo fue alegría en ese encuentro, habida cuenta de que entre los esclavos no faltaron por ejemplo “los que se suicidaron comiendo tierra”...

Sea como fuere, esa mestización con características inclusivistas se ha tornado posible porque –a diferencia de la ética de los señores antiguos– el mundo de los amos portugueses está gobernado por el imperio de las

pasiones. Así, la proximidad entre la casa-grande y la senzala no se debe –subraya Benzaquen– a la ausencia de despotismo ni al evangelismo cristiano, sino a la idea de “trópico”, identificada con exceso y con *hybris*, una de cuyas modalidades fundamentales es el exceso sexual. O sea, que es preciso explorar ese punto de partida que Freyre ofrece en pasajes de un innegable regocijo, como aquel en el cual esa hipersexualidad lleva a los conquistadores incluso más allá del bestialismo, puesto que hacen objeto de su sexualidad no sólo a vacas, cabras, ovejas, gallinas, sino también a plantas o frutas como el *mandacaré*...

En vez de caridad y rigor cristianos, tenemos pues el predominio del furor típico de la lógica de las pasiones. Y agregaría: de la lógica de las pasiones y *no* de la moral del productor. Puesto que aquí puede ser útil introducir una rápida y obvia referencia a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, para seguir preguntando por el tipo de relación amo-esclavo en *Casa-grande & Senzala*. Como se recordará, en aquella hegeliana lucha a muerte por el puro prestigio, por el reconocimiento, triunfa quien se constituye como amo, quien va a ser reconocido sin reconocer, en la medida en que el *otro* oficia de espejo sometido. Y sin embargo, también sabemos que allí el triunfo del amo ha sido en parte pírrico, porque la dialéctica (y será la enseñanza recogida por el joven Marx) seguirá avanzando por el lado “bajo”, por el lado oscuro, esto es, por el del esclavo, que mantiene el contacto con la naturaleza a través de una praxis laboriosa fundada en una ética del productor. El amo no llega por eso a la complejidad humana, porque no experimenta la resistencia del mundo. “A la vida del amo –dice Hegel– le falta la seriedad del dolor.”

Si con esta inquietud volvemos al texto de Freyre, hallamos pasajes donde el espacio de la producción no surge como una instancia capaz de motorizar el lazo social, y esto por la simple razón de que dicho espacio es descrip-

to dentro de una línea de creciente parasitismo. Creciente parasitismo tanto en Portugal, donde se generó una “gran indolencia a costa de los esclavos”, como en las casas-grandes de ingenio, que si en un momento fueron foco de actividad industrial, más tarde “el parasitismo invadió hasta a los conventos”. Además, a partir de su instalación en posición de señorío en la casa-grande, el parasitismo y la ociosidad no hicieron sino proseguir a escalas extremas. Como consecuencia, muchos señores de ingenio pasan “la vida con una mano sobre la otra [...]”. Hay algunos que en el día entero no dan un solo paso”, llevando lo que Freyre llama “una *existencia de hamaca*”. Y en líneas que evocan el degeneracionismo positivista, nos relata que, por esa inactividad posibilitada y asistida por el esclavo, “en el amo blanco el cuerpo se tornó exclusivamente casi en el *membrum virile*. Manos de mujer, pies de niño. Sólo el sexo arrogantemente viril”. En el otro polo, esa figura del señor de ingenio contrasta con la de “los negros, muchos de ellos enormes, agigantados, pero con genitales de criatura”...

Ausente la moral del productor como garante del proceso, el *pathos* sexual será –dice Benzaquen– “el principal responsable de la constitución de aquellas ‘zonas de confraternización’ que contrabalanceaban, hasta cierto punto, el despotismo típico de la esclavitud”. Pero no ignora que en esa misma afirmación está planteada la pregunta. Puesto que si estamos ante una relación asimétrica, de dominación, de despotismo, si –como leemos en *Casa-grande*...– “no hay esclavitud sin depravación sexual”, ¿cómo es posible que en ese mismo espacio funcione esa “zona de confraternización” entre el amo y las esclavas? ¿Cómo es posible que aquí se produzca una hibridación más virtuosa que viciosa; virtuosa *porque* viciosa, podría decirse, con lo cual en Freyre también la historia avanzaría por su lado desviado, es decir, *perverso*.

Y es que, como expresa Luiz Costa Lima en el prólogo al libro de Benzaquen, ese lujo de antagonismos crispado por excesos climáticos no llega a una confrontación disolvente porque existe un elemento componedor que es el *catolicismo*, pero un “catolicismo vitalista” y dionisiaco que permite engendrar aquel equilibrio de tensiones. Es entonces el catolicismo antiintelectualista de San Francisco lo que permite filiar a Freyre –según Benzaquen– en la constelación de intelectuales que –Nietzsche otra vez entre los más conspicuos– reaccionaban contra los excesos de intelectualismo que habían conducido a una vía muerta a la entera cultura occidental. En las antípodas negativas de los franciscanos, los jesuitas encarnaron ese catolicismo ético, pedagógico y riguroso, que sustituyó los cantos nativos por otros “secos y mecánicos” que los acercan a la tradición protestante en la cual Freyre ve la semilla de una mala colonización, de una mala relación amo-esclavo, porque no permite justamente estructurar “zonas de confraternización”. En cambio, el señor de ingenio aparece animado de un “vivo sentimiento cristiano de ternura por los bastardos y por las negras”, que se expresaría en testamentos y manumisiones. Este papel del catolicismo se ejerce asimismo desde el esclavo, ya que al impregnar a los africanos, éste “se aproximó a la cultura del señor y a sus moldes de moralidad”. La religión fue así “el punto de contacto entre las dos culturas: del amo y del esclavo”.

Pero en definitiva, ¿todo ello no está subsumido en ese modelo en miniatura que refleja lo que para Freyre sería un buen orden social? ¿Y ese buen orden no sería aquel de una esclavitud sin despotismo, controlado por el patriarcalismo y generando una familia extensa, híbrida, poligámica, con inclusión de los bastardos procreados con las esclavas; en definitiva, un régimen que poseería cláusulas de inclusión del otro diferente, pero cláusulas

de inclusión que al mismo tiempo funcionarían como cláusulas de sumisión y de deferencia?

Y sin duda, luce realmente atinado el señalamiento de Benzaquen al remitir muchos de estos problemas del texto a la *ambigüedad* que lo atraviesa en el tratamiento de la relación despotismo-confraternidad. Ambigüedad que penetra incluso en la misma categoría de *hibris tropical*, ya que así como esa desmesura potencia el encuentro entre los diferentes, causa asimismo en *Casa-grande & Senzala* la putrefacción de “semillas, fruta, madera, papel, carne, músculos linfáticos, intestinos, el blanco de los ojos, los dedos de los pies”, al modo como el exceso sexual también condujo a la sifilización del Brasil. Ambigüedad de Freyre al referirse a la esclavitud, a la cual designa como esa “institución que tanto nos repugna”, pero de quien en la página siguiente apela a la honestidad del lector para reconocer que “sólo la colonización latifundista y esclavista habría sido capaz de resistir a los obstáculos enormes que se opusieron a la civilización del Brasil por el europeo. Solamente la casa-grande y la senzala. El rudo ‘señor de ingenio’ y el negro capaz del esfuerzo agrícola y obligado a él por el régimen de trabajo esclavo”.

Sobre la base de estas descripciones y prescripciones, ¿cómo podemos caracterizar a esa aristocracia de ingenio? Para Benzaquen, no se trata de un mundo de ciudadanos sino de “soberanos” que desconocían cualquier regla y cualquier autoridad superior a la suya, sintiéndose desmedidamente libres tanto para imponer despóticamente su voluntad, cuanto para aceptar las más incompatibles influencias, de acuerdo con sus conveniencias. Se parecen –dice– a la aristocracia bárbara de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. En este punto, me interesa matizar esta filiación. Primero, porque existen pasajes de *Casa-grande*... donde se describe algo análogo a los “rubios animales de presa” nietzscheanos,

sólo que con desagrado. Se trata de la visión de unos marineros ingleses y franceses, “hambrientos de mujer”. Entonces, “toda esa superexcitación de los gigantes rubios, bestiales, se descargaba sobre las mulequitas”, y con ella “la lúes, las ‘enfermedades del mundo’ [...], las podredumbres internacionales de la sangre”.

Y luego, en términos teóricos, me parece que el tipo de aristocracia que Freyre diseña no es ni hegeliano, ni clásico, ni nietzscheano. No es hegeliano por motivos ya apuntados. No es clásico –como indica Benzaquen– porque no practica el control de sus pasiones según el modelo socrático-estoico y luego cristiano. Y no es nietzscheano –creo– porque en Nietzsche *no hay otro* con quien entrar en una relación dialógica, sino sólo un escenario donde los señores no quieren ni negar ni reconocer al otro, sino sólo afirmar y expandir su propia voluntad de potencia, su propia naturaleza, su propia diferencia. En cambio, me parece, en *Casa-grande...* existe otro, exista *otra*, con quien el amo ingresa en una compleja relación, hasta el punto de que hay un espacio para los aportes que circulan “de abajo hacia arriba”, esto es, en el mismo sentido al de la circulación de la deferencia, pero con un contenido que *mejora al superior*. Así, la cocina fue un medio de “infiltra-

ción de cultura negra en la economía y la vida doméstica del brasileño”; así, la alegría africana apagó la “vil tristeza” y la melancolía portuguesa; así, el niño de la casa-grande recibió del ama negra “la revelación de una bondad mayor que la de los blancos, y una ternura como no la conocen igual los europeos”; así, el blanco fue contagiado “de un cálido misticismo voluptuoso”...

Creo que estas cuestiones tienen que ver por último con una pregunta fundamental que Benzaquen nos plantea, y que me gustaría dejar como un interrogante abierto. Me refiero a la afirmación de que la posición de Freyre no es antimoderna (puesto que valora positivamente los efectos estéticos del modernismo o los avances de la medicina o la ingeniería), sino que trataría de diseñar una modernidad *diferente* de la paulista, una modernidad no centrada en el progreso y la razón, sino en la hibridación de las culturas. Entonces, si esto fuere así, ¿sería posible determinar tanto la posibilidad como el contenido de esa otra modernidad? ¿Cuál podría ser el modernismo de alguien que lamenta la sustitución de los esclavos por el “paria de fábrica” y del señor de ingenio por el “capitalista ausente”? En suma, ¿cómo caracterizar eso que en principio aparece como un *modernismo aristocrático*? □