



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



Universidad
Nacional
de Quilmes

Bastos, Élide Rugai

Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre : ponencia



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:

Bastos, É. R. (2001). *Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre: ponencia. Prismas*, 5(5), 207-233.
Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2706>

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

Ponencia

*Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre**

Élide Rugai Bastos

Universidade Estadual de Campinas

A pesar de haber sido poco señalada en la bibliografía, es innegable la influencia de los autores españoles en la construcción de la sociología de Gilberto Freyre. Lector de esos escritores desde los primeros años de sus estudios en los Estados Unidos, en los artículos periodísticos escritos en la década de 1920 se percibe el reflejo de esa aproximación. En su trilogía *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil* –compuesta por los textos *Casa-grande & Senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936) y *Ordem e progresso* (1959)– la temática desarrollada por aquellos intelectuales adquiere una lectura original a partir de la articulación con las tesis del culturalismo de Franz Boas.

Varios temas de la obra del sociólogo brasileño reflejan esa herencia: la propuesta del retorno a las tradiciones, la afirmación del encuentro de elementos orientales y occidentales en la formación nacional, las relaciones entre sociedad e historia, la búsqueda de lo intrahistórico para explicar la organicidad de la sociedad brasileña, ejemplifican el legado. En su análisis, son tres los pensadores citados y leídos que Gilberto absorbe de modo más amplio: Ganimet, Unamuno y Ortega y Gasset.

En este trabajo tomamos el tema de la intrahistoria y su raíz en Unamuno para ilustrar la presencia del pensamiento hispánico en la interpretación freyriana.¹ No cabe duda de que Gilberto leyó y admiró a Unamuno. Lo cita varias veces en su diario –*Tempo morto e outros tempos*–, se refiere a su método y pensamiento en *Sociologia*, declara su deuda con ese intelectual en *Como e porque sou e não sou sociólogo*, señala afinidades con sus ideas en *O brasileiro entre os outros hispanos*. El tema España, en ese pensador, lo atrae y se torna motivo para su reflexión sobre el Brasil; en él busca aproximaciones y alejamientos para varias indagaciones sobre la realidad nacional. La declaración del dolor por la patria –“a mí que tanto me duele España”–² lo intriga y lo fascina. Sin embargo, el punto más tangible de su reflexión en el que se percibe la influencia de ese escritor es la tesis sobre la intrahistoria.

Julián Marías recuerda que el filósofo vasco “había fundado su interpretación de las

¹ Agradezco a Jorge Myers la lectura cuidadosa y el comentario competente que hizo de este texto en ocasión de su presentación oral (véase el comentario en este mismo dossier). En la revisión del trabajo se incorporaron varias de sus sugerencias.

² Miguel de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 125. La primera edición es de 1922. La edición citada reúne textos escritos entre 1911 y 1922.

* Traducción: Ada Solari.

realidades humanas colectivas, de los pueblos, en una idea no suficientemente elaborada, que le era muy querida, a la que llamaba a veces ‘tradición eterna’, y otras, con mayor profundidad, intrahistoria”.³ Unamuno compara la historia con la superficie del mar; más visible cuando recibe la luz del sol y más perceptible por el ruido de las olas. Sin embargo, la superficie se asienta sobre el mar profundo; esas capas profundas, que actúan sin ruido, sin recibir la luz del sol, son comparadas con la intrahistoria.

Para este autor, el espiritualismo místico forma parte de la esencia de España, de modo que, para aprehender el carácter del país, el análisis debe pasar por la esfera religiosa. El pueblo, cuyas raíces se encuentran en el norte de África, constituye el cimiento de la hispanidad y comprenderlo significa percibir la naturaleza de lo social. La comprensión es posible a partir del estudio de los tres elementos que componen el carácter nacional: lo histórico, lo intrahistórico y lo eterno, que deben ser vistos como una unidad y estudiados como un conjunto. Así, al referirse a la *reconquista*,⁴ señala que, en el proceso de construcción de la Nación y en nombre de la unidad histórica del país, se sacrificaron los diferentes elementos constitutivos de la identidad del pueblo, que se caracterizaban por la diversidad. Prevalció una visión unitaria de la cultura, marcada por el catolicismo y por los elementos del orden moral contenidos en él, que sirvieron de sustentáculo al poder político centralizador. Este ordenamiento operó como justificativo para el destierro de judíos y moros, para la destrucción de sus formas de pensar y actuar características y que eran parte integrante del pueblo y de la cultura españoles. El fanatismo religio-

so que siguió a esa actitud, con nítidas raíces políticas, reprimió las ricas formas culturales que definían a la población. La vida nacional terminó siendo marcada fuertemente por el individualismo y el voluntarismo, opuestos a aquella tradición, y por la indiferencia y la insociabilidad, resultado de esa represión, que se expresan en el juego político.

Con todo, más allá de esa historia permanece la intrahistoria, esto es, los elementos cuya naturaleza intrínseca no puede ser afectada por la represión y que se constituyen en la vida subconsciente del pueblo y en las corrientes profundas de su ser. En ella reside el poder creador que podría llevar a alterar la organicidad falsa que, según el autor, regía a la sociedad española. “Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en los libros y papeles, y monumentos, y piedras.”⁵ En esa dirección se define la tarea del intelectual –traer a la superficie de la sociedad los elementos tradicionales– y se diseña el papel que su generación debería desempeñar en relación con el *porvenir de España*, título, por otra parte, de uno de sus libros fundamentales: *El porvenir de España y los españoles*.⁶

El secreto de la sociedad

De los tres elementos que Unamuno señala como referenciales para el conocimiento de

³ Julián Marías, La voz de Unamuno y el problema de España”, en Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica*, 2ª ed., Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1990, p. 40.

⁴ El autor se refiere a la derrota de los moros y a la unidad llevada a cabo por Fernando e Isabel.

⁵ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, 4ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1972. El texto se publicó por primera vez en 1895.

⁶ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, Madrid, Espasa Calpe, 1973. El autor reunió bajo ese título, en 1912, varios escritos elaborados entre 1888 y 1912, en los que figura la correspondencia con Ganivet. En la edición citada se añadieron otros escritos, con el título *España y los españoles*, del período comprendido entre 1897 y 1936.

la sociedad, son dos los que interesan en la reflexión de Gilberto: la historia y la intrahistoria, esto es, la constitución histórica del pueblo y su constitución interna. Más aún, al profundizar e ir más allá de las sugerencias de ese autor, encontrará el secreto de la explicación de la sociedad brasileña en las relaciones entre lo histórico y lo intrahistórico.

La incorporación de la tesis de lo subhistórico por parte del sociólogo brasileño se da, en primer lugar, a partir de la noción de tiempo, pues la relación pasado-presente-futuro constituye el desafío para la comprensión de la formación, de la consolidación y de los rumbos de la sociedad nacional. Esta articulación se explicita claramente al indagar “¿si no será característico del autor hispánico –perfil que, según afirma, le cabe– sobreponer a un tiempo solo histórico, otro social o psicosocial?” Tomando como ejemplo la figura de Don Quijote, continúa: “Su época de caballería, ¿no será más que histórica para confundirse con todo el predominio del ‘sentido de la honra’, que estudió magníficamente Américo de Castro en el español de varias épocas históricas?” Es decir, ¿de la intrahistoria? Y afirma que el punto central en la explicación de esa relación está en la identificación del “sentido del tiempo –tan hispánico– que Unamuno consideró lo ‘intrahistórico’ como lo ‘eternamente humano’”. Lo extrahistórico es efímero. De allí que en Don Quijote el tiempo sea principalmente el intrahistórico”.⁷ El tema, que merece ser tratado con mayor profundidad, principalmente en sus relaciones con la *vida cotidiana*, será retomado más adelante. Entre tanto, quiero señalar el recurso al autor español en el abordaje de la cuestión y los puntos comunes existentes entre ambos.

La correspondencia entre Unamuno y Ganivet, que se desarrolla entre 1896 y 1898,

poco tiempo antes de la muerte trágica del segundo,⁸ trae los elementos originales de la tesis de la intrahistoria, que aparecen con diversas denominaciones: subhistoria, historia silenciosa. El intercambio de cartas se inicia con un comentario elogioso acerca del *Idearium español* de Ganivet, ya que en el libro el granadino habría superado el lugar común de los análisis del período que, al ocuparse apenas de las instituciones políticas, olvidan la dimensión social. Los comentarios del pensador vasco se dirigen a la interpretación que aquel texto ofrece sobre la cuestión del pueblo y del futuro de España. A pesar de coincidir con el principio articulador del análisis, se opone a la versión del autor acerca de la simbología de Quijote-Sancho, punto de partida, por otra parte, de la crítica desarrollada en el libro publicado en 1905, *Vida de Don Quijote y Sancho*.⁹ Ganivet atribuye a Don Quijote la representación de la justicia nacional, espontánea, atávica, la verdadera “justicia española”; Sancho encarnaría la “justicia vulgar” de los Códigos y Tribunales. Así, mientras que en la aplicación de las penas y del perdón las acciones del primero expresan incoherencia, en la actividad del segundo imperan las reglas, de modo que hay más objetividad en su actuación. Ante esta interpretación, Unamuno objeta la atribución dual que falsearía, según su visión, las intenciones de Cervantes. El dualismo sólo sería aparente, esto es, las dos representaciones se combinan constituyendo una unidad: “Don Quijote y su escudero Sancho son en el dualismo armónico que manteniéndolos distintos los unía, símbolo eterno de la humanidad en general y

⁸ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 12. Las explicaciones sobre la correspondencia provienen del propio Don Miguel, quien recuerda haber expuesto allí algunas ideas que desarrollaría en trabajos posteriores.

⁹ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, 3ª ed. (2ª ed., EC), Madrid, Espasa Calpe, 1939.

⁷ Gilberto Freyre, *O brasileiro entre os outros hispanos*, Río de Janeiro, José Olympio, Brasília, INL, 1975, p. LI.

de nuestro pueblo español muy en especial”.¹⁰ La conciliación de las dos formas de acción estaría presente no sólo en la combinación de las dos figuras, sino que también sería intrínseca a cada una de ellas: “Así conservó Don Quijote, bajo los desatinos de su fantasía descarriada por los condenados libros, la sanidad moral de Alonso el Bueno, y esta sanidad es lo que hay que buscar en él.”¹¹ Por eso, por debajo de una aparente lógica insana que lleva al Caballero a liberar y a no castigar a los galeotes, yace un principio orientador de su humanidad que lo hace decir: “parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y la naturaleza hizo libres”. O aún: “no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres”.¹² La combinación aparece también en las dos caras del escudero: por un lado, práctico, positivo, material, guiado por la lógica del mundo concreto; por el otro, ligado por una fe inquebrantable al Caballero de la Triste Figura, cree en sus fantasías incluso frente a sus fracasos o a la argumentación de Antonia Quijana, la sobrina que quiere probar la locura del tío.

La intrahistoria de España es así la indisolubilidad de los elementos racionales y no típicamente racionales que componen el sustrato del carácter del pueblo. El excesivo apego a los libros convencionales de historia lleva al final a tener una visión distorsionada de la sociedad: “¡Esa condenada Historia que no nos deja ver lo que hay debajo de ella!”¹³ De este modo, se interroga acerca de la importancia de los llamados “hechos históricos” para la comprensión del país: “Muy poco, creo, han afectado a la base de la vida popular española las diversas irrupciones que la Historia

nos cuenta ocurridas en su superficie. ¿Cuántos eran los fenicios que llegaron, con relación a los que aquí vivían? ¿Cuántos los romanos, los godos, los árabes, y hasta qué punto penetraron en lo íntimo de la raza?”¹⁴

Sin embargo, si no alteraron fuertemente con sus instituciones y formas de gobierno el sustrato de la sociedad española, estos pueblos acabaron mezclándose con “el pueblo que calla, ora, trabaja y muere”, y constituyeron parte importante de su “subhistoria”. De este modo, atender apenas a los hechos históricos, y no a la “vida pública subhistórica”, significa perder gran parte de la comprensión de una sociedad. “La historia, a la vez que nos ha revelado gran parte de nuestro espíritu en nuestros actos, nos ha impedido ver lo más íntimo de ese espíritu. Hemos atendido más a los *sucesos* históricos, que pasan y se pierden, que a los *hechos* subhistóricos, que permanecen y van estratificándose en profundas capas. Se ha hecho caso más del relato de tal o cual hazañosa empresa de nuestro siglo de caballerías que a la constitución rural de los repartimientos de los pastos en tal o cual olvidado pueblecillo.” Continúa lamentando que las batallas, conquistas, revoluciones hayan ocupado todo el pensamiento de los estudiosos de la sociedad española, sin que se percibiese lo que pasaba por debajo de la superficie. En otros términos, se dio más valor “al eco de los cascos de los caballos de los árabes al invadir España [que] al silencioso paso de los bueyes” utilizados en el trabajo “por los conquistados”, aquellos “que se dejaron conquistar”.¹⁵

¿Qué se perdió, en términos de comprensión social, a causa del desinterés por la subhistoria? Primero, “la inteligencia del lenguaje propio del pueblo, lenguaje silencioso y elocuente”. Con ello se perdió también la posibilidad de establecer un juego político en el que el pueblo participase, puesto que, por

¹⁰ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 17.

¹¹ *Ibid.*

¹² Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, cit., p. 19.

¹³ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

un lado, le falta vocabulario para formular lo que aspira en los términos de ese juego y, por otro, las fórmulas consagradas escapan a su comprensión. Esto es, “quieren algo sin saber definirlo” políticamente en las fórmulas usuales. Así se explican el recurso a las armas y su participación en las revueltas como el único medio de expresarse. Más aún, se olvidó de que “los dos factores radicales de la vida de un pueblo, los dos polos del eje sobre que gira son la economía y la religión. Lo económico y lo religioso es lo que en el fondo de todo fenómeno social se encuentra. El régimen económico de la propiedad, sobre todo de la rural, y el sentimiento que acerca del fin último de la vida se abriga, son las dos piedras angulares de la constitución íntima del pueblo. Toda nuestra historia no significa nada como no nos ayude a comprender mejor cómo vive y cómo muere hoy el labriego español”.¹⁶

En otras palabras, para Unamuno, la intrahistoria constituye el sustrato de la sociedad y quien la encarna es el pueblo. Allí se encuentran la permanencia y la continuidad de una colectividad social. Allí se arraiga su existencia: “hay en España algo que permanece inmutable bajo las varias vicisitudes de su historia”, y eso es la subhistoria.¹⁷

El tema se despliega de forma natural en la dirección del regionalismo. El momento de la correspondencia entre Unamuno y Ganivet coincide con los estertores del imperio colonial, y la pérdida de las colonias coloca de modo agudo la cuestión de la permanencia de la unidad histórica del país frente a la presencia de varias nacionalidades. “No me cabe duda de que una vez que se derrumbe nuestro imperio colonial surgirá con ímpetu el problema de la descentralización, que alienta en los movimientos regionalistas”. En la medida en que la subhistoria es diferente para cada una de las regiones se plantea el

problema de cómo unificarlas manteniendo sus particularidades. “En vez de dejar que cada cual cante a su manera y procurar que cantando juntos acaben por formar concertado coro armónico, hay empeño en sujetarlos a todos a la misma tonada, dando así un pobrísimo canto al unísono, en que el coro no hace más que meter más ruido que cada cantante, sin enriquecer sus cantos. No cabe sino la integración sobre elementos diferenciados, y todo lo que sea favorecer la diferenciación es preparar el camino a un concierto rico y fecundo. Sea cada cual como es, desarróllese a su modo, según su especial constitución, en su línea propia, y así nos entenderemos mejor todos.”¹⁸ La cita tiene el objetivo de marcar un punto fundamental en la argumentación de Unamuno que aparece también en los análisis de Gilberto: la solución de la cuestión nacional pasa necesariamente por el respeto a los regionalismos, y éstos tienen un componente especial en la intrahistoria del pueblo, como veremos más adelante.

Lengua e intrahistoria

En su célebre discurso de despedida de la universidad de Salamanca en 1934, Unamuno recuerda la íntima relación entre lengua y vida: “cada lengua lleva implícita, o mejor, encarnada en sí, una concepción de vida universal, y con ella un sentimiento [...], un consentimiento”.¹⁹ El lenguaje de un pueblo expresa su intrahistoria y la percepción de su colorido permite captar, también, los diversos caminos de su vida íntima. “La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y son la inmen-

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹ Julián Marías, “La voz de Unamuno y el problema de España”, en Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica*, cit., pp. 36-37.

sa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva”.²⁰

Esa reflexión sigue las mismas sendas de la relación historia/subhistoria, esto es, señala las dos formas de percepción del lenguaje: “Tenemos una concepción estática de la lengua –como la tenemos de la patria y de la historia. Nos hace falta una lengua viva. Y la vida consiste en la fecundidad para crear palabras nuevas cuando necesarias”. Insiste en esa dirección al decir que se debe alzar la voz frente al purismo casticista que, en su afán de defensa de la lengua, termina por solapar todo y cualquier intento de renovación tanto de ella como de la sociedad. Desarrolla la idea de complementariedad de los lenguajes, y articula el uso castizo y el popular.²¹

Éste es también un punto fundamental en la reflexión freyriana. Es cierto que la influencia de Boas, que señalaba el carácter inconsciente de los fenómenos lingüísticos, considerados centrales en la constitución de los significados de una cultura, opera de modo decisivo en la formulación de Gilberto.²² Sin embargo, aquí me limitaré a señalar la proximidad entre el pensador español y el escritor nordestino, buscando, en la escritura de este último, los pasajes que la ilustran. Es bastante conocido el modo en que el sociólogo brasileño muestra la articulación entre lenguaje popular y relaciones sociales. En *Casa-grande & Senzala* desarrolla el tema e indica una de las formas de transmisión de los elementos de la cultura negra: a través de las amas de leche que cuentan historias a los niños, en las cuales se mezclan héroes portu-

gueses y africanos. Herederas de los *akpalô*s²³ de África, las amas llevan a cabo una fusión entre las dos tradiciones. Los cuentos lusitanos se modifican considerablemente a través de su boca. En ese cuadro, se modifica también el lenguaje infantil, alteración que alcanza a la sociedad en general: “Aún hoy, algunas palabras duras y agrias al ser pronunciadas por los portugueses, se dulcificaron en el Brasil al influjo de la boca africana. De la boca africana aliada al clima, otro corruptor de los lenguajes europeos, en el hervor por que pasaron en la América tropical y subtropical”.²⁴ En ese proceso, las palabras *pierden los huesos*, hay un *ablandamiento* del lenguaje y ese portugués se transforma en *uno de los idiomas más dulces de este mundo*. Así, el idioma portugués, serio, solemne, se modificó en el Brasil en el contacto del señor con el esclavo, lo que ejerció su influencia sobre la actividad mental de los brasileños. En ese sentido, los negros actuaron como “corruptores de la lengua” y, aliados a los niños, niñas, muchachas y *sinhas** de las casas grandes, “crearon un portugués diferente del rígido y gramatical que los jesuitas intentaron enseñar a los niños indios y semiblanos, alumnos de sus colegios [...]. Aunque haya

²³ “El *akpalô* es una institución africana que floreció en el Brasil en la persona de negras viejas que no hacían otra cosa que narrar cuentos. Negras que iban de ingenio en ingenio contando cuentos a las otras negras, amas de los niños blancos. José Lins do Rego, en su *Menino de engenho*, habla de las viejas extrañas que aparecían por los bangués de Paraíba. Narraban cuentos y luego se iban. Vivían de eso. Exactamente la función del género de vida del *akpalô*.” Freyre, Gilberto, *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 21ª ed., Río de Janeiro, José Olympio, 1981, p. 331. [*Banguê*: primitivo ingenio de azúcar, anterior a la usina.. N. de la T.] [Esta cita, así como las siguientes, pertenece a la versión en español: *Casa-grande & Senzala*, traducción de Benjamín de Garay, Buenos Aires, Emecé Editores, 1943 [t. 2, p. 207].

²⁴ *Ibid.* [t. 2, p. 208].

* *Sinhá*: tratamiento que daban los esclavos a la señora de la casa-grande. [N. de la T.]

²⁰ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 46-47.

²¹ José Luis Aranguren, “Unamuno y nosotros”, en Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 76-79.

²² Agradezco una vez más a Jorge Myers por haber llamado mi atención hacia este punto.

fracasado, el esfuerzo de los jesuitas contri-
buyó, sin embargo, para la divergencia [...] entre la lengua escrita y la hablada en el Brasil [...]. Pero la alianza del ama negra con el niño blanco, de la mucama con la niña, del niño con el muleque, acabó con esa dualidad. No era posible separar, erizando de vidrios el muro de prejuicios puristas, a fuerzas que tan frecuente e íntimamente confraternizaban”.²⁵ La lengua no puede ser vista apenas como forma vacía de contenido social: expresa la intrahistoria. Muestra cómo se desarrollaron las relaciones sociales en el Brasil, pero también cómo fueron construidas. La larga cita que sigue se justifica no sólo porque muestra los hechos subhistóricos que permanecen y se estratifican en las capas más profundas de la sociedad brasileña, o porque desnuda lo que existe debajo de la historia, en la base de la vida popular; o aun, porque permite que veamos lo íntimo de su espíritu, recordando la óptica de Unamuno, sino también porque se trata de una de las páginas más bellas de nuestra literatura. “Ocurrió, empero, que la lengua portuguesa ni se entregó del todo a la corrupción de las senzalas, en el sentido de la mayor espontaneidad de la expresión, ni se mantuvo calafateada en las aulas de las casas-grandes, bajo la mirada severa de los maestros clérigos. Nuestro idioma nacional es el resultado de la compenetración de ambas tendencias”. El ejemplo que invoca como ilustración es el de los pronombres. “Tenemos en el Brasil dos modos de colocar el pronombre, mientras que el portugués solamente admite uno, el ‘modo duro e imperativo’: *diga-me, faça-me, espere-me*. Sin desprestigiar el modo portugués, hemos creado uno nuevo, enteramente nuestro, característicamente brasileño: *me diga, me faça, me espere*, modo humilde, dulce, de pedido. Y nos servimos de los dos. Ahora

bien, esos dos modos antagónicos de expresión, conforme a las necesidades de mando o de etiqueta de una parte, y de intimidad o de súplica de la otra, nos parecen bien típicos de las relaciones psicológicas que se desarrollaron a través de nuestra formación patriarcal, entre los señores y los esclavos, entre las niñas y las mucamas, entre los blancos y los negros. *Faça-me*, es el señor, el padre, el patriarca hablando; *me dê*, es la mujer, el hijo, la mucama, el esclavo. Nos parece atinado atribuir en gran parte a los esclavos, aliados a los niños de las casas-grandes, el modo brasileño de colocar pronombres. Fue la manera filial y medio mimosa que ellos encontraron para dirigirse al *pater familias*. Por otra parte, el modo portugués adquirió en boca de los amos cierto dejo de énfasis hoy antipático: *faça-me isso, dê-me aquilo*. E, invocando a João Ribeiro, afirma que no hay ningún interés en reducir las dos fórmulas a una sola y en comprimir sentimientos diversos en una única expresión. Así, “la fuerza, o mejor, la potencialidad de la cultura brasileña nos parece que reside íntegra en la riqueza de los antagonismos equilibrados. Que nos sirva de ejemplo el caso de los pronombres. Que siguiéramos únicamente al llamado ‘uso portugués’, considerando ilegítimo al ‘uso brasileño’, sería un absurdo. Sería como si sofocáramos, o por lo menos achatáramos, la mitad de nuestra vida emotiva y de nuestras necesidades sentimentales, y hasta de inteligencia; que solamente encuentran su justa expresión en el *me dê* y en el *me diga*. Sería como si quedáramos con un lado muerto, expresando sólo la mitad de nosotros mismos. No es que en el brasileño subsistan, como en el angloamericano, dos mitades enemigas: la blanca y la negra; el ex amo y el ex esclavo. De ninguna manera. Constituimos dos mitades confraternizantes que se vienen enriqueciendo mutuamente de valores y de experiencias diversas; cuando nos completamos en un todo, no será a costa

²⁵ *Ibid.*, pp. 332-333 [t. 2, pp. 210-211].

del sacrificio de un elemento al otro”.²⁶ Quiero señalar la proximidad entre la argumentación de Gilberto y la reflexión de Unamuno, que percibe las figuras de Quijote y Sancho como complementarias, y se opone a Ganivet que, según el escritor vasco, los toma apenas como tipos.²⁷

Regionalismo e intrahistoria

Otro tema de reflexión, como ya fue señalado, es el de las relaciones entre intrahistoria y regionalismo, punto común a ambos autores. La idea del filósofo vasco de que el hombre universal emerge a partir del hombre local encuentra en Gilberto un desarrollo enriquecido desde los textos de la década de 1920 –artículos periodísticos, el *Livro do Nordeste* y el *Manifiesto regionalista*–. Es cierto que no se trata de una influencia exclusiva. Creo que es posible decir, como sugiere Jorge Myers, que la antropología culturalista de Boas actuó como un dispositivo intelectual que le permitiría a Freyre redefinir la relación entre intrahistoria y regionalismo,²⁸ cuestión que ganará un lugar central en el desarrollo de *Casa-grande & Senzala* y de *Sobrados e mucambos*.

Según Unamuno, es a partir de la percepción de las singularidades de la cultura y del modo de ser regional que comenzamos a captar la subhistoria de un pueblo. En esa direc-

ción, respetar las particularidades es un modo de no destruir lo más creativo que existe en la población de un país. Así, es necesario tratar con sabiduría la centralización y “sustituir a la unidad coercitiva y jacobina con la armónica integración de las vidas regionales”.²⁹ O, en otros términos, procurar mantener las verdaderas tradiciones populares. “La historia es para Unamuno lo que pasa y no queda [se refiere a las invasiones, los cambios de régimen], las olas que rolan sobre el mar continuo y profundo de la intrahistoria. Sólo la intrahistoria es la verdadera tradición, la tradición interna. La otra tradición, la de los ‘desenterradores’ tradicionalistas, es la ‘constitución histórica’ y no la ‘interna’.”³⁰ Para el autor, cada región representa un aspecto particular de la intrahistoria. En España, el predominio de la visión moderna de unidad nacional, frente a las diferencias regionales, condujo a la imposición de una visión *histórica* que desconoce la *intrahistoria*. Castilla, al ocupar el centro político del proceso de unificación, “paralizó los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibiéndoles la conciencia histórica en gran parte, echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo, y esta idea se desarrolló y siguió su trayectoria, castellanizándolos”.³¹

En la misma dirección, se lee en el *Manifiesto*: “las regiones están siendo olvidadas por los estadistas y legisladores brasileños; unos, preocupados con los ‘derechos de los Estados’; otros, con las ‘necesidades de unión nacional’, cuando la preocupación máxima de todos debería ser la articulación interregional. Pues el Brasil, sociológicamente, está hecho de regiones, desde sus primeros días. Regiones naturales, a las que se superpusieron re-

²⁶ *Ibid.*, pp. 334-335 [tomo 2, pp. 213-215].

²⁷ Gilberto señala a menudo su intención de analizar los actores sociales no como tipos exclusivos, sino como formas complementarias. Por ejemplo, en *Como e por que sou e não sou sociólogo*, publicado en 1968, discute la transfiguración del *tipo* en *símbolo*. Esto es, el tipo creado desde una perspectiva analítica adquiriría trazos específicos al concretarse. Así, el & que liga *Casa-grande & Senzala* significa interpenetración de tipos que de forma analítica representarían, respectivamente, dominación y sumisión, pero, en la situación específica estudiada, se acomodan, dando estabilidad a la sociedad brasileña.

²⁸ Debo la sugerencia al comentario, ya citado, que Jorge Myers hizo de este texto.

²⁹ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 86.

³⁰ José Luis Aranguren, “Unamuno y nosotros”, cit., p. 76.

³¹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, p. 51.

giones sociales”.³² Uno y otro definen las tareas de las clases dirigentes para la preservación de las riquezas sociales y culturales dentro de una orientación política que respete las características regionales, el modo de vivir de su pueblo y sus tradiciones. “El primer deber hoy en España de las clases directoras es, más que enseñarle al pueblo física, química y a hablar en anglosajón, estudiarle con amor y a fondo, sacarle su inconsciente ideal de vida, el espíritu [...], comprender sus diferencias regionales para consagrarse a integrarlas”.³³ Gilberto, al recordar en 1967 la acción del programa formulado en 1926, que habría denunciado el proceso homogeneizador de una política centralizadora, muestra que los efectos de esa denuncia se extendían hasta aquellos días. En esa dirección, afirma: “De allí derive, posiblemente, que el ‘Regionalismo’ de Recife se haya prolongado hasta hoy como fuerza, en los últimos años, ya oblicua, de actuación no sólo sobre los intelectuales y artistas, sino también sobre hombres de gobierno, hombres de acción, líderes religiosos, reorganizadores del sistema federal de educación en el Brasil. Actuación en el sentido de unir lo regional a lo universal, lo tradicional a lo moderno”.³⁴

Uno de los ejes de la argumentación de Unamuno sobre la intrahistoria reside en la asociación entre *hombre* y *naturaleza*, un punto importante en el desarrollo de la temática del regionalismo. Al reflexionar sobre la base de la subhistoria española en una carta a Gani-vet, afirma la necesidad de buscar el punto sobre el cual se apoya ésta: “Es un país, en su mayor extensión, de suelo pobre, carcomido por los ríos que se llevan la sustancia, escoriado por sequías y por lluvias torrenciales. Y es-

te país quiere seguir siendo lo que peor puede ser, país agrícola”.³⁵ Y continúa desarrollando la idea de que el pueblo se forma en una lucha por la vida frente a las dificultades que le impone la naturaleza. Al hablar sobre la uniformidad seca y despojada de variaciones de la región de Castilla, asocia el territorio y el clima con el comportamiento de los hombres. “Es un paisaje uniforme y monótono en sus contrastes de luz y sombra, en sus tintas disociadas y pobres en matices. [...] No despierta este paisaje sentimientos voluptuosos de alegría de vivir, ni sugiere sensaciones de comodidad y holgura concupiscibles”.³⁶

Gilberto toma la temática hombre/naturaleza como un punto central en su libro *Nordeste*. Con el fin de explicar el criterio que orienta su reflexión –un modo de abordaje que articula diversas disciplinas, sin preocuparse por un rigor científico que llevaría a que se perdiesen en el análisis aspectos constitutivos de la región sumamente importantes–, dice: “¿Pero qué estudio de la naturaleza, en zonas donde ésta se presenta confundida con la vida, con la cultura, con la historia humana, podrá seguir siendo enteramente ciencia física, ciencia absoluta o incluso historia natural, si se aventura el ecologista en interpretaciones, se extiende en intentos de comprensión –y no apenas de descripción– de conjuntos regionales de vida y cultura?”³⁷ Y, dentro de este enfoque analítico, estudia la relación entre tierra, agua, selva, plantación, animales y el hombre.

En su interpretación, el trópico constituye la base sobre la cual se asientan los otros dos elementos explicativos de la formación nacional: el patriarcado y la interpenetración de etnias y culturas. “Sobre esa base –base

³² Gilberto Freyre, *Manifiesto regionalista*, 4ª ed., Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1967, p. 32.

³³ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 87.

³⁴ Gilberto Freyre, *Manifiesto regionalista*, cit., p. XVII.

³⁵ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 43.

³⁶ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, p. 57.

³⁷ Gilberto Freyre, *Nordeste. Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*, 2ª ed., Río de Janeiro, José Olympio, 1951, p. 29.

como condición geológica— [se apoyan] las dos fuerzas dinámicamente étnico-culturales y socioculturales acaso más activas en la formación de la sociedad brasileña: la configuración patriarcal de convivencia [...] y la interpenetración de etnias y culturas”.³⁸ Otra vez muestra una relación de intercambio naturaleza/hombre, sociedad/naturaleza, en la que los dos elementos se complementan y se tornan mutuamente explicativos. Un ejemplo esclarecedor es el de los ríos. Su presencia es una condición indispensable del desarrollo económico; pero el propio desarrollo económico termina siendo la causa de su declinación o desaparición. “Conservando curvas y fantasías, ¿qué elemento de la naturaleza regional actuó más poderosamente en el sentido de la regulación de la vida económica y social de los colonos del Nordeste que esos ríos pequeños del extremo Nordeste y de Bahía? [...] Junto a ellos y a los riachos de las tierras de massapê* se instalaron confiados los primeros ingenios.” Pero esa “acogida” de la naturaleza no es suficiente para mantenerla intacta: “Esos triángulos pronto se hicieron clásicos: ingenio, casa-grande (con senzala) y capilla. Fueron quebrando las líneas vírgenes del paisaje, tan lleno de curvas en los márgenes de los ríos, aun cuando estuvieran poblados de aldeas de mestizos; e introduciendo, en ese paisaje desordenado, los nuevos trazos de orden y regularidad. La geometría de la colonización agraria. [...] El triángulo rural —ingenio, casa, capilla— se impone al paisaje del Nordeste de massapê, como la primera nota del orden europeo. El agua de los ríos y riachos de la región se subordinó al nuevo sistema de relaciones entre el hombre y el paisaje, aunque se

mantuvo llena de curvas y hasta de fantasías. Sin militarizarse en canales rígidos a la holandesa”.³⁹

Gilberto destaca de modo más firme esa interpenetración de influencias en el prefacio a la edición española de *Nordeste*. “La naturaleza regional tiende, no hay dudas, a hacer al hombre, al grupo, a la cultura humana a su imagen; pero, a su vez, el hombre, el grupo, la cultura humana actúan sobre la naturaleza regional, alterándola de modo a veces profundo. Hay una contemporización entre las dos tendencias”. Y, en diálogo con Ratzel acerca de la afirmación de que “cada pueblo trae en sí los rasgos de la región que habita”, agrega: “no hay región habitada que no tenga sobre el suelo, la vegetación y la vida animal, la marca especial del pueblo que la habita: no solo de su técnica de producción [...] sino también del conjunto de su cultura y de su personalidad o *ethos*”.⁴⁰ Paisaje que recuerda el comentario de Unamuno en *Andanzas*: “Es que la Naturaleza está humanizada por el hombre que la habita y la trabaja. Los árboles son ya, como los animales domésticos, algo nuestro, obra nuestra. Y son, por ello, espejo de nuestra vida y de nuestro pensar”.⁴¹

Esta unión hombre/naturaleza constituye el elemento fundamental de la intrahistoria.

Lo cotidiano y la intrahistoria

Gilberto señala varias veces el hecho de ser un pensador de tradición ibérica, que incorpora en su trabajo los trazos de ese perfil: el ajuste de la palabra a la personalidad, la intensificación de la realidad, la invención de lo real, la utilización de los mitos, un realismo que ar-

³⁸ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., pp. 145-146.

* *Massapê*: suelo arcilloso formado por la descomposición de los calcáreos cretáceos, casi siempre de color negro, y excelente para el cultivo de la caña de azúcar. [N. de la T.]

³⁹ Gilberto Freyre, *Nordeste*, cit., pp. 60-63.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁴¹ Miguel de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 173. El texto se publicó por primera vez en 1915.

ticula los hechos con la experiencia y la imaginación, una escritura asentada en las tradiciones del pueblo. Por ello, sería un escritor de campo, más que de gabinete. Esta definición lo acerca a varios autores ibéricos situados en diversos momentos de la historia: el portugués Fernão Mendes Pinto, del siglo XVI; los españoles Luis Vives, del siglo XVI, Ramón del Valle Inclán, a quien conoció en Columbia, y los ya citados Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. El método impresionista, que invoca tantas veces el autor, tiene su raíz allí. La redimensión del mundo basada en la intensificación de los hechos, en la mezcla de personas y tiempos diversos y en la búsqueda de nuevas combinaciones de relaciones reales de personas con paisajes, así como la utilización de la autobiografía en la construcción de su interpretación, aproximan al sociólogo brasileño a esa línea de pensamiento. Gilberto cita, en especial, a dos autores como portadores de ese perfil y por haber influido en su forma de ser escritor: Fernão Mendes Pinto y Unamuno. No por azar, uno portugués, otro español. Transmitir la experiencia vivida intensificando los hechos es la hazaña del autor de *Peregrinação*. Captar con realismo el presente, extraer esa realidad de las tradiciones del pueblo, buscar en la historia de la sociedad la explicación del presente, es la tarea que se propone el rector de Salamanca. En el caso del primero, el subtítulo del libro indica la cualidad de intensificación de la realidad que contiene: *Aventuras extraordinárias de um português no Oriente*. La narrativa de las andanzas por Asia demuestra que el trabajo de fantasía es, muchas veces, mayor que el de la memoria, y le otorga al texto un carácter *maravilloso*. En el segundo, la asociación obra y vida puede ilustrarse con la coincidencia de la muerte, en 1937, del autor *Del sentimiento trágico de la vida* con el momento culminante de la tragedia española, lo que condujo a Ortega a afirmar que murió del “mal de España”. Se trata

de un modo singular de combinación de elementos componentes de vida y escritura.

La misión del intelectual

Hay que recordar que una de las características de la tradición ibérica de pensamiento reside en la no separación de los valores intelectuales de los éticos; el estímulo moral preside la reflexión, de modo que los intelectuales se empeñan directamente en la acción. No es casual la aparición en esa sociedad, en tiempos diversos, de autores moralistas y educadores, que se dedican a discutir en sus obras la cuestión de la *misión* del intelectual, que en la mayoría de los casos es una misión intervencionista. Este rasgo marca de forma especial la obra de Unamuno. Por ejemplo, en la oportunidad de la publicación de la correspondencia con Ganivet, afirmó: “De esta nuestra correspondencia, que duró dos años, nació la idea de cambiar cartas abiertas y públicas en *El Defensor de Granada* en que expusiéramos los dos nuestros respectivos puntos de vista por entonces referentes al futuro de España, objeto primordial de la preocupación suya y de la mía”.⁴² En Gilberto aparece la misma cuestión. En el prefacio a la primera edición de *Casa-grande & Senzala* expresa el problema: “Creo que ningún estudiante ruso, de aquellos románticos del siglo XIX, se preocupó más intensamente de los destinos de Rusia que yo de los del Brasil, en los momentos en que conocí a Boas. Era como si todo dependiese de mí y de los de mi generación, de nuestro modo de resolver cuestiones seculares”.⁴³

⁴² Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 12.

⁴³ Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, cit., p. VII [p. LXI].

Exposición y narración

Los elementos descritos anteriormente conducen a la definición del estilo del escritor ibérico: es simultáneamente expositor y narrador. Unamuno ilustra ese rasgo; en sus textos se entrecruzan descripción y narración, y la reflexión se sitúa en una perspectiva simultáneamente espacial y temporal. De cierto modo, el autor es, en esas obras, personaje de sí mismo; o mejor, los personajes ficticios sirven para que reitere sus ideas, funcionando como su *alter ego*. Esa posición está ilustrada de modo ejemplar en los diversos trabajos sobre Don Quijote y Sancho, personajes que representan al mismo tiempo a España, al pueblo y al autor. Nada más cercano a ello que el estilo freyriano, en el que la experiencia vivida es la base para la reconstitución del pasado y la explicación del presente. Esta marca aparece no sólo en *Casa-grande & Senzala* o en *Sobrados e mucambos*, ejemplos bastante conocidos, sino también en *Dona Sinhá e o filho padre*, donde narrador y narrado se confunden, espacio y tiempo se mezclan, lo que permite la insólita solución de que el lugar –la ciudad– se vuelva poco a poco el personaje principal, el articulador de la narrativa.

Al invocar el *perspectivismo*, expresión que acuñó Ortega, pero que ya era un instrumento que utilizaban Lulio y Unamuno, Gilberto emplea como forma de percepción de lo real la “empatía que consiste en la capacidad de verse como un individuo en los otros y de ver los otros en sí mismo, con una perspectiva tanto desde dentro hacia fuera como desde fuera hacia dentro”. Consigue ese objetivo por medio de “desdoblamiento conscientes de la personalidad” que, junto al poder de creación, unen el poder “de observación exacta y de análisis en profundidad de tal o cual objeto-sujeto o sujeto-objeto con la capacidad de conocer tal o cual aspecto de una realidad social o completamente humana”. Así, el ana-

lista se sirve, para interpretar la realidad, de “personalidades hipotéticas que completan la suya, para de ese modo enriquecerse con nuevas perspectivas de la misma realidad. Procura ver esa realidad a través de otras personas o de otras personalidades reales [...] con las cuales busca identificarse para, así identificado, por empatía, percibir aspectos de la misma realidad, a los que no percibiría si se mantuviese cerrado en su exclusividad o única personalidad, o en su sexo, o en su raza, o en su cultura, o en su clase”.⁴⁴

Estudiar el pasado para entender el presente y el futuro significa intentar comprenderlo y, para eso, es necesario reconstituirlo e interpretarlo mediante la penetración en sus valores y símbolos. “Sin empatía, no es posible un estudio del pasado tan amplio e intenso, a un tiempo social y personal”.⁴⁵

Traer este modo de captar la realidad al seno de la sociología es la tarea que se propone Gilberto, lo que lo llevaría a polemizar con la manera en que la sociología se estaba institucionalizando en el Brasil.

Una sociología de lo cotidiano

Esa polémica, desarrollada en un escenario en el que la sociología aparece, por un lado, como sistema de explicación y, por otro, institucionalizada en los cursos de ciencias sociales, lo lleva a Gilberto a escribir sobre su método. No voy a encarar el tema, pues para ello debería ampliar el ámbito de la propuesta de este trabajo, pero intentaré mostrar cómo el autor utiliza a los autores españoles para fundamentar sus posiciones. Al explicar la intención de los diversos ensayos que componen *Como e porque sou e não sou sociólogo*, co-

⁴⁴ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., pp. 116-117.

⁴⁵ Gilberto Freyre, *Ordem e progresso*, Río de Janeiro, Editora José Olympio, 1959, 2 vols., p. xxxiii.

mienza afirmando: “reconozco que al lado del sociólogo hay en mí un anti-sociólogo. [...] Si destaco aquí mi condición de sociólogo –anti-sociólogo, por cierto, impuro y nada ortodoxo– es porque esa condición es, en mí, irreductible”.⁴⁶ Para argumentar en la dirección de esta coexistencia contradictoria –ser y no ser sociólogo– invoca al filósofo vasco: “Unamuno detestaba lo que consideraba ‘sociología’, y sentía por los sociólogos de su conocimiento un desdén fácil de comprender. Para Unamuno saber era, en gran medida, intuir; y el saber sociológico le parecía la negación de ese saber, en gran parte intuitivo, y tolerante, por eso mismo, incluso con las contradicciones; [...] nada *era* verdad que no estuviese *siendo* verdad. [...] Le parecía dudosa la verdad que cualquier ciencia del hombre pretendiese reducir a un esquema rígido y a la exactitud matemáticamente apolínea”. Solo es posible llegar a esa verdad en la medida en que la investigación se dirija hacia la captación de las diferentes expresiones del comportamiento social del hombre.⁴⁷ En el caso del escritor español, Gilberto señala el recurso a un instrumento analítico diferente del suyo: “por medio de un método tal vez más esencialmente poético que convencionalmente científico de interpretación de la realidad humana, vio, sintió y pensó cosas nuevas, o insospechadas sobre la misma realidad, y fue, por consiguiente, un creador; y vio, sintió y pensó, además de eso, de nueva forma, cosas antiguas; y no solamente vio, sintió y pensó tales cosas, unas nuevas, otras de modo nuevo, sino que hizo que otros las viesen, sintiesen y pensasen de modo también nuevo”.⁴⁸ En este contrapunto define la originalidad de su sociología que se asienta no sólo en el ángulo señalado arriba –buscar

cosas nuevas o insospechadas de la realidad, que constituyen la intrahistoria–, sino también en la búsqueda del instrumental específico para alcanzar ese objetivo. Aquí se encuentra una de las grandes contribuciones de Gilberto a la sociología brasileña: buscar en la sociedad brasileña “las pequeñas expresiones de vivencia y convivencia cotidianas: aquellas que solamente se sorprenden al considerar en el pasado de un grupo humano [...] la vida cotidiana doméstica, la higiene caseira, la culinaria; y en hombres, en mujeres, en niños, participantes de ese vivir cotidiano, sus juegos, sus pasatiempos, sus juguetes, sus grandes y pequeños vicios, los estilos predominantes de vestimenta y de peinado, de formas de retórica, de ritmos de danza, que concurren para caracterizar sus relaciones con cierto medio y con cierto tiempo social”.⁴⁹ A partir del análisis de lo cotidiano capta, en la sociedad, la continuidad histórica y el flujo del tiempo. Para ello desarrolla varios instrumentos que le permiten llegar a la capa íntima de la sociedad. En esa dirección, rechaza trabajar apenas con “hechos históricos” y con los documentos convencionales que los registran. Busca diarios, cartas íntimas, cantos, cuentos, relatos, autobiografías, historias de vida, y enfoca a los actores localizados en varios espacios sociales y en tiempos diversos.

Es cierto que la sociología norteamericana estaba, en el momento de su formación, fuertemente marcada por una perspectiva de esa naturaleza: el estudio del comportamiento y sus manifestaciones. El texto de Thomas y Znaniecki debatía esa propuesta metodológica.⁵⁰ Sin embargo, es importante recordar que la concepción de tradición que abraza, fuertemente deudora de la visión de Unamuno, le permite seguir ese camino de investigación. Para este escritor, el “tradicionalismo habitual

⁴⁶ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., p. 23.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁰ Me refiero al texto de W. Thomas y F. Znaniecki, *The polish peasant*.

no contempla realmente la tradición eterna y verdadera y por tanto viva y actual, sino sólo las sombras vanas y muertas del pasado. Esa tradición hay que descubrirla en el presente”.⁵¹ Es lo que entiende como “tradición eterna”, que ilumina su noción de intrahistoria.

No es la noción de lo eterno la que ilumina la reflexión freyriana. Sin embargo, su concepción del tiempo, reconocidamente influida por la visión orteguiana, conlleva elementos de la posición humanista de Unamuno. La forma en que reconstruye el proceso de transición Imperio/República, en el libro *Ordem e progresso*, ilustra esa perspectiva. Su investigación parte de la representación de personas que viven el presente pero que interpretan el pasado vivido, aplicando los cuestionarios sobre el pasaje del siglo XIX al XX a individuos que viven en la década de 1950. Explicita el método afirmando la validez de esa representación, que si se considera a los individuos puede ser contradictoria para el estudio de los cambios institucionales. Para él, pasado/presente/futuro están fuertemente articulados.

Gilberto cree que es posible hacer la articulación tiempo, espacio, actores sociales, por medio de la centralización del análisis en torno de los procesos sociales.⁵² Parte de la idea de que en los procesos sociales hay, siempre, una *interacción* al mismo tiempo *social* y *psíquica*, y rechaza el planteo de que la *competencia* pueda resumirlos a todos y de que adaptación, asimilación, imitación, diferenciación se refieran necesariamente a ella. Afirma que, aun cuando exista cierta universalidad en los procesos sociales, las sociedades se caracterizan por la forma en que unos adquieren preponderancia sobre los otros. Yendo más lejos, muestra que es erróneo considerar la *competencia* y el *conflicto* como

dos procesos diferenciados. La segmentación sólo se produce cuando el analista separa también el *orden social* –al que pertenecería la primera– del *orden político* –con el que se identificaría el segundo–, y más aún, cuando examina la competencia como un componente de la esfera del *inconsciente* individual y el conflicto como un componente de la esfera *consciente*.

Señala la raíz del error que reside en el hecho de que los sociólogos consideren *cooperación, competencia, asimilación, adaptación, imitación, diferenciación, dominación, explotación, subordinación* como mecanismos especiales separados del *proceso básico* –el contacto– y de lo *general* –la interacción–. Tanto el *contacto* como la *interacción* son procesos sociopsíquicos o psicosociales, siempre en la dirección, ya señalada antes, de la articulación historia/intrahistoria.⁵³

Así, para Gilberto, el centro de la reflexión sociológica debe ser el estudio del contacto y de la interacción, y eso sólo es posible a partir del análisis de las relaciones *cara-a-cara*. Éstas, para reforzar lo que ya se dijo, aparecen únicamente en las “pequeñas expresiones de vivencia y de convivencia cotidianas: aquellas que sólo se sorprenden al considerar en el pasado de un grupo humano [...], la vida cotidiana doméstica”.⁵⁴

Se puede afirmar por tanto que el asunto básico de la sociología freyriana es el *conocimiento del sentido común de la vida cotidiana*, la búsqueda del modo por el cual el hombre organiza sus experiencias, día-a-día, como forma de vivir y percibir lo social. A partir de la idea de que la interacción es un proceso simultáneamente social y psíquico, muestra que la sociología no puede operar con categorías explicativas universales. Al contrario, debe apropiarse de las construccio-

⁵¹ Enrique Rull, “Introducción”, en Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 1986, p. III.

⁵² Gilberto Freyre, *Sociologia*, 2ª ed., cit., pp. 358-371.

⁵³ *Ibid.*, pp. 361-362.

⁵⁴ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., p. 71.

nes del sentido común, es decir, las formas por las cuales los miembros de un grupo interpretan y vivencian el mundo y las relaciones sociales como la realidad de sus vidas diarias. En ese sentido, los instrumentos de las ciencias sociales no pueden ser sino los elaborados sobre las construcciones hechas por los actores sociales para *interpretar su mundo*. Por eso, la característica básica de la sociología es ser *comprensiva*: su materia prima, la comprensión de los significados y las motivaciones de los actores sociales.⁵⁵ Quiero señalar, a pesar de no analizar sus implicaciones, el relativismo que marca esta interpretación.

Esta configuración define como método la empatía, esto es, la posibilidad del analista de asumir el papel de los analizados, como ya se indicó. Se trata de la búsqueda de un instrumento que le permita participar de vidas simbólicas donde se encarnen de modo más típico las idealizaciones de una época o de una cultura: el *mito*. Trabajar con el mito significa, para Gilberto, sobrepasar el nivel de lo apenas racional y objetivo y alcanzar las dimensiones subjetivas del análisis. También permite exagerar ciertos rasgos que posibiliten la creación de tipos, al abrir espacios a fin de que se superpongan, en el mito, tipos aparentemente irreconciliables: casa-grande/senzala, sobrados/mucambos,* orden/progreso.

De este modo procesa la transfiguración del tipo en símbolo: la casa-grande representaría la dominación; la senzala, la subordinación, la sumisión. Sin embargo, lo que su pensamiento quiere demostrar es que el tipo creado en el análisis adopta rasgos específicos en su concreción: el & que liga *Casa-grande & Senzala* significa interpenetración de tipos; la interpenetración dominación/sumisión concurre para la estabilidad de la sociedad brasileña.

Para tomar un ejemplo menos explorado, en *Ordem e progresso* el autor se propone reconstituir el proceso de *socialización* de personajes que habían vivido la transición Imperio/República, y busca identificar “tanto valores-cosas, esto es, casas, dinero, muebles, vehículos, ropas, sombreros, objetos de uso, joyas, máquinas, como valores inmateriales: ideologías políticas y sociales, ideas de honra, ideas de patria, de raza, de familia, místicas religiosas”.⁵⁶ Es la forma que encuentra para llevar a cabo la reconstitución de una época, y ésta se define por un conjunto de elementos diversos que componen el orden social dominante. Así, el conocimiento de lo cotidiano y la recuperación de la intrahistoria de una sociedad son indisociables. Y en esa asociación Gilberto da un paso fundamental para el proceso de constitución de la sociología en el Brasil. □

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

* *Sobrado*: casa de dos o más pisos; por extensión, casa del propietario del ingenio o del hacendado. *Mucambo o mocambo*: choza o vivienda miserable. [N. de la T.]

⁵⁶ Gilberto Freyre, *Ordem e progresso*, cit., p. XXXII.

Bibliografía

- Abellan, José Luis, "El tema de España en Ortega y Unamuno", en *Revista Asomante*, vol. 17, San Juan de Puerto Rico, 1961, pp. 26-40.
- — —, "Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española", *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno*, vol. 14-15, Salamanca, pp. 11-20.
- Alejandro, José M. de, "Ensayo de interpretación filosófico-histórica de Occidente", *Miscelánea Comillas*, vol. 37, Bilbao, 1962, pp. 259-320.
- — —, "Dos actitudes ante Europa", *Arbor, Revista General de Investigación y Cultura*, tomo LVIII, No. 223-224, Madrid, julio-agosto de 1964, pp. 5-33.
- Aranguren, José Luis, "Unamuno y nosotros", en: Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica* (2ª ed.), Madrid, Taurus, 1990, pp. 59-88.
- Bastos, Élide Rugai, *Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*, Tesis de doctorado, San Pablo, PUCSP, 1986.
- Caminero, Nemésio Gonzáles, "Unamuno y Ortega. Primeros diseños de un estudio comparativo", *Miscelánea Comillas*, vol. 6, Bilbao, 1946, pp. 235-257.
- Costa, João Cruz, *Contribuição à história das idéias no Brasil. O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Río de Janeiro, José Olympio, 1956.
- Dimas, Antonio, "Um manifesto guloso-Prefácio à 7ª edição", en: Freyre, Gilberto, *Manifesto regionalista* (7ª ed.), en: Quintas, Fátima (comp.), Recife, FUNDAJ/ Massangana, 1996.
- Freyre, Gilberto, *Casa-grande & Senzala; formação da família patriarcal brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Río de Janeiro, Maia & Schmidt Editores, 1933.
- — —, *Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural no Brasil* (6ª ed.), Río de Janeiro, José Olympio, 1981.
- — —, *Nordeste; aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio, 1937.
- — —, *Nordeste* (2ª ed.), Río de Janeiro, José Olympio, 1951.
- — —, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, Brasília, UNB, 1968.
- — —, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios*, Río de Janeiro, José Olympio, 1945.
- — —, *Sociologia: introdução ao estudo de seus princípios* (2ª ed.), Río de Janeiro, José Olympio, 1957.
- — —, *Ordem e progresso*, Río de Janeiro, Editora José Olympio, 1959, 2 vols.
- — —, *Interpretação do Brasil. Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*, Río de Janeiro, José Olympio, 1947.
- — —, *Manifesto regionalista* (4ª ed.), Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1967.
- — —, *Tempos de aprendiz*, San Pablo, IBRASA/MEC/ INL, 1979.
- — —, "O período republicano" (I), en: *O Estado de São Paulo*, 30 de septiembre de 1943.
- — —, *O brasileiro entre os outros hispanos*, Río de Janeiro, José Olympio; Brasília, INL, 1975.
- — —, *O Recife sim: Recife, não*, San Pablo, Arquimedes, 1967.
- — —, *Região e tradição*, Río de Janeiro, José Olympio, 1941.
- Freyre, Gilberto et al., *Livro do Nordeste* (ed. facsimilar), Recife, Secretaria da Justiça, Arquivo Público Estadual, 1979.
- Ganivet, Ángel, *Ideário español*. Recopilación de José Gacia Mercadal. Prólogo de Cristóbal de Castro, Madrid, Biblioteca Nueva, s/f.
- — —, *Granada la Bella*. Editado por Fernando García Lara. Estudio preliminar de Ángel Isac, Granada, Diputación Provincial, Fundación Caja de Granada, 1996.
- Lain Entralgo, Pedro, *La generación del noventa y ocho* (9ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Marías, Julián, *La voz de Unamuno y el problema de España*, en Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica* (2ª ed.), Madrid, Taurus, 1990.
- — —, *Medio siglo de un libro vivo*, en Marías, Julián, *Hispanoamérica*, Madrid, Alianza, 1986.
- Marichal, Juan, *El intelectual y la política (1898-1936). Unamuno, Ortega, Azaña, Negrín*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990.
- — —, "Unamuno, Ortega y Américo Castro: tres grandes naufragos del siglo XX", *Sistema 1, Revista de Ciencias Sociales*, Madrid, enero de 1973, pp. 59-67.
- Quintas, Fátima (comp.), Gilberto Freyre, *Manifesto regionalista* (7ª ed.). Prefacio de Antonio Dimas, Recife, FUNDAJ/Massangana, 1996.
- Tuñón de Lara, Manuel, *Poder y sociedad en España. 1900-1931*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- — —, *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI de España, 1993.
- Unamuno, Miguel de, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 125. [La primera edición es de 1922.]

— — —, *En torno al casticismo* (4ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1972. (El texto fue publicado por primera vez en 1895.)

— — —, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, Alianza, 1986.

— — —, *El porvenir de España y los españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

— — —, *Vida de Don Quijote y Sancho* (3ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1939.

— — —, *De mi país* (2ª ed.), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.

— — —, *Ensayos I*, Madrid, Aguilar, 1958.

Villar, Pierre. *Historia de España* (2ª ed.), trad. de Manuel Tuñón de Lara y Jesús Suso Soria, Barcelona, 1990.