



Esclavitud y cuerpos: del medio al lugar. Resistencias y politicidades para pensar el cuerpo como lugar desde “Casa Grande & Senzala”¹

**Esclavidão e corpos: do ambiente ao lugar.
Resistências e políticas para pensar o corpo como lugar a partir da
“Casa Grande & Senzala”**

**Slavery and bodies: from the environment to the place.
Resistance and politicities to think about the body as a place from
“Casa Grande & Senzala”**

 <https://doi.org/10.48162/rev.48.081>

Pedro Porta Fernández

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Tres de Febrero
Argentina

 <https://orcid.org/0000-0001-7789-7918>
pedroportafernandez@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es pensar la esclavitud y sus modalidades de resistencia a partir de la experiencia brasilera. La propuesta es recuperar una serie de dinámicas, prácticas y dispositivos que generaron esclavas negras en el Brasil del siglo XVIII-XIX para dar cuenta de formas de resistencia y de producir politicidades en el cotidiano donde el cuerpo se vuelve el campo de las disputas. Analizaremos algunos aspectos de la vida cotidiana como las

¹ Este artículo está basado en las discusiones e intercambios generados en las IX Jornadas de Sociología de la UNLP a partir de la ponencia denominada: “Todo el poder a los cuerpos. Procesos de subjetivación y empoderamiento a partir del cuerpo como “lugar” en “Casa Grande & Senzala” de Gilberto Freyre”

comidas, los carnavales, la religión, las crianzas, el lenguaje, las comidas o el sexo donde el cuerpo ocupa un rol central. Para llevarlo adelante recuperaremos el trabajo realizado por Gilberto Freyre, principalmente su obra "Casa Grande & Senzala". Para este objetivo proponemos tres apartados. En el primero, una introducción a la obra de Gilberto Freyre y sus categorías principales. En segundo lugar, sumergirnos, a partir del trabajo del autor, en las dinámicas cotidianas de la esclavitud brasilera. Para un tercer apartado que permite una relectura de estas dinámicas en clave de resistencia y politicidades del sentido de las prácticas teniendo en cuenta el cuerpo como el lugar donde se gestan estos procesos.

Palabras Clave: resistencias, cuerpo, esclavitud, religión, carnaval, comidas

Resumo

O objetivo deste trabalho é pensar a escravidão e suas modalidades de resistência a partir da experiência brasileira. A proposta é recuperar uma série de dinâmicas, práticas e dispositivos que geraram escravos negros no Brasil do século XIX para dar conta de formas de resistência e produzir politicidades na vida cotidiana onde o corpo se torna campo de disputas. Analisaremos alguns aspectos da vida cotidiana como refeições, carnavais, religião, educação, linguagem, alimentação ou sexo onde o corpo ocupa um papel central. Para levar adiante recuperaremos o trabalho realizado por Gilberto Freyre, principalmente sua obra "Casa Grande & Senzala". Para este objetivo propomos três seções. Na primeira, uma introdução à obra de Gilberto Freyre e suas principais categorias. Em segundo lugar, mergulhamos, a partir da obra do autor, na dinâmica cotidiana da escravidão brasileira. Para uma terceira seção que permite uma releitura dessas dinâmicas em termos de resistência e politicidades do sentido das práticas, levando em conta o corpo como lugar onde esses processos acontecem.

Palavras Chave: resistores, corpo, escravidão, religião, carnaval, comida

Abstract

The objective of this work is to think about slavery and its modalities of resistance based on the Brazilian experience. The proposal is to recover a series of dynamics, practices and devices that generated black slaves in 19th century Brazil to account for forms of resistance and to produce politicities in everyday life where the body becomes the field of disputes. We will analyze some aspects of daily life such as meals, carnivals, religion, upbringings, language, meals or sex where the body occupies a central role. To take it forward we will recover the work done by Gilberto Freyre, mainly his work "Casa Grande & Senzala". For this objective we propose three sections. In the first, an introduction to the work of Gilberto Freyre and its main categories. Secondly, we immerse ourselves, based on the author's work, in the daily dynamics of Brazilian slavery. For a third section that allows a rereading of these dynamics in terms of resistance and politicities of the meaning of practices, taking into account the body as the place where these processes take place.

Keywords: resistors, Body, Slavery, Religion, Carnival, Food

Introducción

En este trabajo, enmarcado en el dossier "Esclavitud: abordajes multidisciplinares sobre formas pasadas y presentes", se busca complejizar los análisis sobre la

esclavitud en clave histórica para repensarla en la actualidad. La misma suele ser abordada por dos perspectivas distintas, casi opuestas. Por un lado, una serie de trabajos vinculados a la denuncia de la esclavitud en pos de su abolición pero que suelen quitar agencia a quienes la sufren. Por otro lado, aquellos que la toman como un "mal necesario" para los desarrollos económicos y la emergencia-consolidación del capitalismo como sistema económico y para la producción de los estados modernos como parte de la historia contemporánea. Aquí proponemos buscar un abordaje que salga de estos polos y pueda reconocer las prácticas de resistencias y politicidades de la esclavitud, especialmente de las negras esclavas, sin justificar los regímenes esclavócratas. Para este objetivo proponemos retomar la obra de Gilberto Freyre, especialmente Casa Grande & Senzala, donde el autor trabaja de forma detallada y etnográfica la vida en las haciendas brasileras de los siglos XVIII-XIX. Si bien el sociólogo brasileño utiliza estos elementos para justificar el modelo económico que se sustentaba en la esclavitud y la identidad brasilera desde un mestizaje "positivo" bajo la categoría antagonismos en equilibrio, buscamos partir de su trabajo para dar cuenta de las prácticas de resistencia o politicidad que llevaron adelante las esclavas negras. De esta forma, metodológicamente trabajaremos con los textos de Freyre como fuente primaria para trazar nuevas lecturas y análisis sobre las prácticas de las esclavas negras en el Brasil de la Casa Grande y la Senzala. Para lograrlo, se propone un camino con tres momentos. En el primero, se abordará el pensamiento de Freyre y la producción de Casa Grande & Senzala (1978). Allí se recuperarán las influencias del sociólogo y algunas de sus categorías centrales. En segundo lugar, se retomarán los seis ejes destacados de las prácticas cotidianas de la Casa Grande & Senzala: el carnaval, la religión, la sexualidad, las crianzas, el lenguaje y la cocina. En tercer lugar, se pensarán estos seis elementos en su clave política y su fuerza analítica para pensar las prácticas cotidianas de resistencia de la esclavitud.

Casa grande & Senzala: De la esclavitud al mestizaje.

"Los mimos de esclava negra...de una bondad tal vez mayor que la de los blancos.... de una ternura que los europeos no conocen igual. De ella es de donde nos vino este misticismo cálido y voluptuoso con el cual se ha enriquecido la sensibilidad, la imaginación, la religiosidad de los brasileños" (Freyre, 1978:269).

En función del dossier propuesto “Esclavitud: abordajes multidisciplinares sobre formas pasadas y presentes” quisiéramos hacer una relectura de las resistencias y disputas culturales por parte de esclavos/as² del Brasil de los siglos XVIII-XIX, teniendo en cuenta que este tipo de enfoques permiten recuperar parte de la historia, las resistencias y las politicidades invisibilizadas. Así mismo, como sostienen Martig y Saillant (2022), este tipo de miradas brindan elementos para comprender las modalidades contemporáneas de esclavitud. En esta línea, podemos retomar a los autores para pensar el doble objetivo en este trabajo. Por un lado, contribuir al campo de los estudios sobre la esclavitud contemporánea y por otro, corrernos de visiones maniqueas sobre la esclavitud y la negritud histórica que invisibilizan las diversas resistencias y puntos de fuga existentes. Es decir, produciendo relecturas que recuperen las prácticas cotidianas y las politicidades de las esclavitudes históricas es posible repensar la esclavitud desde nuestro presente en un contexto post-abolicionista y post-colonial dominado por una economía moral y una política neoliberal globalizada (Martig y Saillant, 2022).

Como aborda Pineda (2017) la esclavitud tiene siglos de existencia. Según la autora, el primer régimen esclavista caracterizado como tal nació en Mesopotamia, pero se consolidó y perfeccionó en el imperio egipcio, el cual se trasladó posteriormente a India y China, y en occidente tuvo lugar en Grecia y posteriormente en Roma donde alcanzó su máximo desarrollo. Del mismo modo, la autora sostiene que estas prácticas se mantienen a lo largo de los siglos con diversas modalidades durante la Edad Media, pero es necesario trazar nexos con los sistemas esclavistas anteriores para comprender los procesos de invasión y esclavitud en América. El sistema esclavista feudal, sobre todo en España, Italia y el Mediterráneo oriental, fundó las dinámicas económicas desde donde se erigieron los imperios epocales (Pineda, 2017). Esto se suma a los procesos bélicos entre potencias europeas a lo largo de la Edad Media, por las disputas territoriales e intereses expansionistas, las cuales motorizaron la conquista y ocupación violenta del continente americano y el genocidio a los pueblos originarios –como respuesta a la resistencia ejercida por estos– y el posterior traslado de esclavos africanos –continente previamente

² En sintonía con los avances en materia de identidades de género de la última década, nos hacemos eco de la argumentación de Fabbri (2013) o (Faur, 2017) quienes reconocen en la escritura otro de los mecanismos del patriarcado. Teniendo en cuenta esto, pero para facilitar la lectura damos cuenta de los sentidos políticos del lenguaje, pero usaremos de genérico la “o” o la “a” de acuerdo con las tareas principales o de la prosa den cada contexto. En este primer caso usamos os/as para visibilizar esta temática.

colonizado y ocupado con la misma violencia– como mano de obra para la extracción de recursos naturales, que funcionaron de sostén de los imperios europeos. Aquí se da la fusión de esclavitud con la identidad negra como aborda Eric Williams (2011), la cual inicia en el Caribe y rápidamente se expande por todo el continente. De esta forma, la esclavitud no nació del racismo, como muchas veces se interpreta, sino que el racismo fue consecuencia de la esclavitud, donde las diferencias raciales funcionaron como justificativos y permitieron “racionalizar” –es decir justificar– la esclavitud negra (Williams, 2011).

En torno a los estudios de los problemas de la población negra una referencia ineludible es W. E. B. Du Bois (1868-1963), sociólogo afroamericano pionero en estos temas y muchas veces invisibilizado en las tradiciones canónicas sociológicas³. Du Bois (1898) sostiene que durante los siglos XVII y XVIII América tuvo una demanda fuertísima de mano de obra para el trabajo y posteriormente se llevaron adelante discusiones sobre el estatus legal y moral de los esclavos, pero tales estatutos buscaron resolver los problemas del trabajo y no del racismo o de la marginación. En Estado Unidos, esto se profundizó ya que la cuestión de la raza y el color adquirieron aún más relevancia cuando se ubicó en la base de la matriz de producción de algunas de las mayores industrias del mundo (Du Bois, 1945). Si bien este enfoque tiene cuestiones específicas por la historia socio-política de Estados Unidos, es posible recuperar su propuesta de abordaje para el sistema esclavista en América Latina y más especialmente en Brasil. Es decir, la perspectiva duboisiana dialoga, a pesar de sus años de diferencias, con los propuesto por Martig y Saillant (2022), quienes sostienen que una de las particularidades del racismo esclavista en América Latina fue su reproducción al naturalizar el entramado socio-cultural y al incorporar distintos espacios de sociabilidad híbridos.

Este proceso alude a la colonización latinoamericana donde Martínez Toro (2008) marca la excepcionalidad del colonizador portugués frente al resto de contingentes europeos ya que estos últimos asumen esta expansión imperialista en su carácter netamente económico. Pero el portugués tuvo dos elementos que fueron moldeando una inserción distinta en sus colonias americanas. Por un lado, al calor de los procesos independentistas, el imperio portugués trasladó su corona a Brasil a diferencia de España que en sus colonias se dieron las múltiples revoluciones

³ En 1896 fue el primer afroamericano en graduarse de Doctor en Sociología en Harvard con la tesis “The suppression of the African Slave Trade”. También tuvo militancia social y política como la creación del Movimiento del Niágara y el NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) y la organización de eventos como el congreso Panafricano de París en 1919.

latinoamericanas a principios del siglo XIX. Por otro lado, la confraternización fue posibilitada por la hibridez del catolicismo brasileiro (Ossagô de Carvalho, 2014). En esta línea, es posible recuperar dos elementos históricos que permiten dar cuenta del fenómeno religioso. Por un lado, Freyre (1979) aborda el impacto que tuvo la invasión holandesa -siglo XVII- en el nordeste brasileiro donde habilitó el calvinismo holandés que antes estaba prohibido, lo cual generó una tolerancia a las diferencias religiosas. Por otro lado, los portugueses hicieron una entrada en Brasil sin una activa participación institucional del estado ni de la iglesia. El portugués no traía consigo un cristianismo guerrero -propio del colonizador español- ni el puritano -propio de protestantismo inglés-. Estos dos elementos históricos configuran el marco donde se construyó el catolicismo brasileiro, con dos características centrales, la tolerancia religiosa y la poca inserción institucional, que marcan los rasgos específicos de la colonización portuguesa que permiten adentrarnos en el rol de la esclavitud negra en esta experiencia. De este modo, el libro Casagrande & Senzala⁴ permite sumergirnos en las prácticas cotidianas del sistema esclavista brasileiro de los siglos XVIII y XIX. El mismo está estructurado territorialmente en dos sectores: por un lado, estaba la Casa Grande, la hacienda de los señores –principalmente vinculados a los ingenios azucareros– y, por otro lado, la Senzala, la casa de las esclavas negras de origen africano. Aquí radica un punto central, ya que para Freyre (1978) esta cercanía cotidiana es la que permitió la confraternización como él mismo sostiene: “Híbrida desde sus comienzos, la sociedad brasileña es, de todas las de América, la que se constituyó más armoniosamente en cuanto a sus relaciones de raza” (Freyre, 1978: 107). Cabe destacar que otro de los elementos que Freyre incorpora para sostener la positividad de este mestizaje portugués-negro, es que Brasil fue el último país de América en abolir la esclavitud. Aconteció el 13 de mayo de 1888 bajo la ley Aurea firmada por la princesa Isabel, hija del emperador Pedro II.

Influencias en la perspectiva de Gilberto Freyre

Para comprender la potencia –y las limitaciones– de la obra de Gilberto Freyre, es necesario trazar un breve mapa de las influencias que tuvo, las cuales es posible

⁴ Fue publicada en 1933, en un contexto de grandes cambios a nivel mundial atravesado por discusiones como el problema de “las masas”, la caída del positivismo como hegemónico en las ciencias sociales, el surgimiento del psicoanálisis, la democracia de masas, el Estado Moderno, el antiimperialismo en América Latina, la revolución rusa y la mexicana, la reforma Universitaria, el surgimiento de los regímenes nazi-fascistas, entre los más destacados. Esto permite dar cuenta de este libro como una expresión de los procesos de hibridación socioculturales a partir de la vida cotidiana brasileira en el sistema esclavista.

ordenarlas en tres grupos. En primer lugar, la sociología norteamericana. El brasilero estudió en la Universidad de Columbia en Estados Unidos, donde tuvo como maestro y referente a Franz Boas de quien toma su impronta antropológica, la ruptura con la noción de raza y el pasaje al concepto de cultura, entre otros elementos. A su vez, en esa época de la sociología norteamericana, la perspectiva Parsoniana se volvía hegemónica mientras que distintos autores vinculados a la "micro sociología", "sociología comprensivista" o la escuela de Chicago como Goffman o Schultz, potenciaron la marca antropológica de Boaz. Así mismo, el pensamiento de la "Generación del 98"⁵ español marcó a Freyre en distintos puntos, en particular por la categoría de "intrahistoria" y su perspectiva dualista, donde se reconocen las múltiples racionalidades que conviven simultáneamente. En un segundo grupo, hay una serie de intelectuales -Arthur Ramos, Bernardo Canal Feijoo, Fernando Ortiz, Ezequiel Martínez Estrada, José Ingenieros, José Vasconcelos, Manuel Gamio, entre los más destacados- que comienzan a escribir sobre la alteridad social y la cultura negra en América Latina desde una perspectiva centralmente antropológica, desde posiciones muy diversas.

Por último, Gilberto Freyre también discute con otros pensadores brasileiros, principalmente Nina Rodrigues, Joaquim Nabuco y Euclides da Cunha. La formación superior brasilera de la época estaba orientada a carreras clásicas como ingeniería, medicina o abogacía y la sociología era incipiente y permeada por estas tradiciones y por el positivismo comteano que favorecía puentes entre ambas ciencias. En este contexto, Euclides da Cunha escribe *Los Sertones*, donde desarrolla categorías y explicaciones evolucionistas para comprender la cultura de Brasil, lo cual es puesto en discusión por Freyre a partir de su enfoque antropológico. Joaquim Nabuco critica el legado portugués, en particular por el régimen esclavista, el cual se encarga de denunciar (Novau, 2012). Así mismo, retomando los análisis de Novau (2012), Nina Rodrigues piensa que el mestizaje es negativo por la inferioridad del negro y su "sugestibilidad". Es pertinente el señalamiento que realiza Mailhe (2012) en relación con lo que considera "el gesto democrático" de Nina Rodrigues, al colocar a los afrobrasileños en esta línea volviéndolos "sugestibles" –la cual recupera de tradiciones como las de Gustave Le Bon– e igualándolos a las personas -antes no se los leía en estos términos porque

⁵ Grupo de escritores, ensayistas y poetas españoles que se nuclearon a finales del siglo XIX, principalmente por la crisis moral política y social de la época. Tienen como principales exponentes a Miguel de Unamuno, Ángel Gaxiola y José Ortega y Gasset.

eran considerados animales-. Gilberto Freyre rompe con Nabuco al valorizar la conquista portuguesa y a su vez con Nina Rodrigues al reconocer el valor del negro en la constitución del Brasil. En este sentido, Freyre busca romper con dos concepciones: la maldita colonización portuguesa y el determinismo geográfico; lo cual desmitifica los enfoques que daban al negro como inferior (Ossagô de Carvalho, 2014).

Categorías centrales del pensamiento freyriano

Gilberto Freyre fue un sociólogo heterodoxo que hibridó diversas tradiciones y conceptualizaciones. De allí, es posible pensar su andamiaje analítico en un doble anclaje. Por un lado, desde su perspectiva teórica, hay tres categorías que estructuran el pensamiento freyriano: antagonismos en equilibrio, trópico e intra-historia. Por otro lado, el enfoque metodológico organizado en torno a estrategias y perspectivas que combinaban etnografía, historias de vida y comprensivismo. Esta triada es utilizada como base para el desarrollo de las categorías analíticas de carácter macro-social. Es decir, utiliza el trabajo de campo antropológico y el enfoque comprensivista para dar cuenta de su explicación estructural.

La categoría antagonismos en equilibrio es central en su pensamiento. En la misma se observa la influencia del sociólogo Talcott Parsons y su concepto de sistema estructural-funcionalista, en la cual se lee en el corrimiento de la pregunta por el conflicto –propia de una sociología marxiana– hacia una centralidad del orden como eje vertebrador. Esto permite explicar cómo pueden mantenerse los polos antagónicos con un equilibrio estructural, es decir, teorías que centran su análisis en la conservación del orden y no en el cambio. Souza (2000) sostiene que la marca parsoniana en Freyre emerge en su similitud al plantear un horizonte normativo. Como sostiene Freyre:

Antagonismo en equilibrio. No es que en el brasileño subsistan, como en el anglo-americano, dos mitades enemigas: la blanca y la negra; el ex-amor 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 del sacrificio de un elemento al otro. (1978:312).

En este sentido, para Freyre antagonismo significa conflicto, pero un conflicto que puede permanecer equilibrado, armónico, por la especificidad del mestizaje brasileiro que se da por la intimidad generada en el día a día en la Casa Grande. Los elementos que componen la vida cotidiana, donde se mestizan no sólo los negros

y los blancos sino el amor y el poder, la esclavitud y la intimidad, dan lugar a estos antagonismos en equilibrio freyrianos.

A su vez, Gilberto Freyre (re)introduce la categoría de "trópico", la cual había sido utilizada por otros autores brasileiros, como Euclides da Cunha. para argumentar el determinismo climático. Freyre rompe con esto y la resignifica al cargarla de la impronta cultural. Mailhe (2012), entre otras aborda este tema e introducen la categoría de "luso tropicalismo" para dar cuenta del corrimiento teórico realizado por Freyre cuando sostiene que: "(...) el sistema económico de la monocultura y del trabajo esclavo [estaba] en secreta alianza con el clima. El sistema económico, sin embargo, y sus efectos sociales, preponderaron francamente sobre la acción del clima." (Freyre, 1978, p.344). Es decir, sin dudas el clima fue un elemento determinante para la configuración de estos sistemas, pero tuvo más peso el sistema económico.

En tercer lugar, Rugai Bastos (2001) establece una relación entre Unamuno y Freyre, donde el brasileiro recupera el concepto de "intrahistoria" del español. Unamuno señala que la historia es comparable con la superficie del mar y la intrahistoria con las capas más profundas. Detrás de esto, emerge la necesidad de estos etnógrafos de principios de siglo, de dar racionalidad a la "irracionalidad de lo popular", buscando generar un efecto desacralizador de lo popular, que al ser "irracionalidad" no podía ser comprendido y generaba temor. Freyre entiende que la "intrahistoria" emerge en las prácticas cotidianas y permite comprender los sentidos de las mismas. Estos tres elementos conforman la pata a nivel macro del andamiaje analítico freyriano, pero como hemos mencionado es imposible escindirla del anclaje micro.

El eje micro está vinculado a la marca antropológica freyriana y a la perspectiva metodológica. Esto significó el uso de aspectos considerados triviales para la teoría social dominante como costumbres, recetas de cocina, etiquetas, prácticas corporales, formas de alimentación y otros elementos de distinción social, para explicar los fenómenos macro sociales, lo cual rompió con las formas más clásicas de hacer sociología. El trabajo empírico freyriano estuvo vinculado a las historias de vida, el análisis de la vida cotidiana y la etnografía.

En primer lugar, como argumenta Ossagô de Carvalho (2014), Freyre se centra en la reconstrucción de la historia íntima y cotidiana y en la utilización de biografías como uno de los focos privilegiados para tener acceso al universo familiar y la

construcción de la interpretación de la misma. En esta línea, estudiar el pasado para comprender el presente significa reconstituirlo e interpretarlo mediante la penetración en los valores, sentidos y símbolos otorgados a las prácticas (Ventura de Marais y Ratton Jr., 2005). En segundo lugar, a partir del análisis de lo cotidiano, su materia prima, pasa a lo propio de su sociología, la comprensión de significados y las motivaciones de los actores sociales (Rugai Bastos, 2001). Por último, desde la hibridación propia de Freyre, quien tiene parte de sociólogo y parte de etnógrafo, lo cual da lugar a un elemento central, la relación entre lo micro social y lo macro social. Este es uno de los puntos neurálgicos en la obra freyriana, donde su perspectiva logra recuperar lo cotidiano para explicar lo estructural, y las formas en que lo estructural configuran las prácticas cotidianas.

Esta hibridación es un concepto central en la obra freyriana ya que allí radica parte de su hipótesis central: el sistema esclavista generó un mestizaje “positivo” a partir del antagonismo en equilibrio que permitió un orden social entre amos y esclavas, blancos y negras que no ocurrió en ningún otro país. La hibridación tiene como rasgo central las fronteras porosas como las caracteriza Martínez Toro (2008). De esta forma, el sentido común de la vida cotidiana funciona de conocimiento de primer grado para que la sociología construya el conocimiento de segundo grado. Para Freyre, la sociología no solo es comprender los hechos, sino darle una explicación estructural.

Las prácticas cotidianas, ¿reproducción o resistencia?

“La influencia africana que hierve bajo la europea y que comunica un acre ardor a la vida sexual, a la alimentación, a la religión; la sangre mora o negra que corre por una gran población semi-blanca, si es que no mantiene su predominio en regiones aún hoy de gente oscura; el aire de África, un aire cálido, oleoso, que suaviza en las instituciones y en las formas de cultura las durezas germánicas; que corrompe la rigidez doctrinaria y moral de la iglesia medieval; que arranca su armazón ósea al cristianismo, al feudalismo, a la arquitectura gótica, a la disciplina canónica, al derecho visigótico, al latín, al propio carácter del pueblo. Europa, reinando sin gobernar: gobernando más bien el África.” (Freyre, 1978: 34).

Para trabajar el abordaje empírico que realiza Freyre en torno al cuerpo en la obra Casa Grande & Senzala, lo sintetizamos en seis elementos: el carnaval, la religión, el sexo, la crianza, el lenguaje-oralidad y las comidas. Es decir, se dividirá analíticamente en estas dimensiones, que, si bien no funcionan como compartimentos estancos, permiten recuperar la especificidad de cada elemento.

2.1 Carnavales ¿disruptivos?

“La falda de la comisa sucia de la mujer entra en la composición de muchos embrujos de amor, igual que muchas otras cosas nauseabundas. Pelos de axilas, o de las partes genitales. Sudor, lágrimas, saliva, sangre. Uñas, esperma. Todo era parte de la magia sexual y hechicería proveniente de África.” (Freyre, 1978, p. 304)

Da Matta (2002) define al carnaval como un acontecimiento informal, porque se basa en la idea de espontaneidad, en la despersonalización o descentralización y el bloqueo de jerarquía, mostrando la ambigüedad del orden social. El mismo enfatiza en la disolución del sistema de papeles y posiciones sociales, los cuales se invierten y luego vuelven a la normalidad. El carnaval es la fiesta popular por excelencia del Brasil que describe Gilberto Freyre. Pero no solo es una cuestión festiva, sino que siguiendo a Da Matta (2002), es un lugar donde el orden social pierde esa naturalidad e inmovilidad para pasar a ser un “no orden”, donde lo que prima, es lo colectivo, lo corporal. En el mismo, se pone el acento en los márgenes, los límites e intersticios de la sociedad; y las posiciones sociales que se ocupan en lo cotidiano se invierten, los rituales populares objetivizan el encuentro, donde el foco del rito son los sentimientos, la práctica y los valores que se inhiben cotidianamente por ser problemáticos, ya que muestran la contingencia del orden establecido. El énfasis está puesto en el encuentro y en la esencia de la sociedad en su vertiente creativa, que siempre se representa mediante lo que se llama popular (DaMatta, 2002). Las fantasías carnavalescas crean un campo social de mediación y polisemia social, donde se desarman las asimetrías por un momento y las personas pueden jugar -“brincar”- a ser quienes quieran ser. Todos están ahí para brincar, es decir, unirse, suspender las fronteras que individualizan y compartimentan. Los vestidos carnavalescos ayudan a crear un mundo de mediación y encuentro y engendran un campo social polisémico, abierto y situado por fuera de la jerarquía. Los personajes del carnaval no se relacionan entre sí por jerarquía sino por simpatía

y un entendimiento que proviene de la tregua que suspende las reglas sociales del mundo (DaMatta, 2002). Este proceso se puede leer desde la perspectiva de Jaques Ranciere, quien define a lo político como:

Una actividad bien determinada y antagónica a la policía. La que rompe la configuración de lo sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado cambia el destino del lugar. Hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar hace escuchar un discurso que antes era escuchado como ruido. Es decir, muestra lo contingente del orden social establecido. (1996:45).

En este sentido, lo político emerge en el carnaval al mostrar lo contingente del orden establecido. De esta forma, el carnaval adquiere centralidad para pensar el cuerpo y lo político. El cuerpo es el territorio que se carnavaaliza, y, por ende, se politiza en sentido ranceriano. Ellos son los reyes del carnaval, quienes hegemonizan la escena, quienes marcan el ritmo, y este nuevo orden que se genera, por lo que dura el carnaval, abre una puerta, una posibilidad de pensar la realidad como diferente. Al volver contingente el orden establecido, deja de ser la única posibilidad, y permite pensar, a los cuerpos, como lugar de resistencia y creación de una nueva realidad.

El catolicismo de los cuerpos y los pecados.

“Se estableció entre nosotros una profunda confraternización de valores y sentimientos. Predominantemente colectivistas los llegados de las senzalas, tendiendo al individualismo y al privatismo los de la casas-grandes- Confraternización que difícilmente habría realizado si otro tipo de cristianismo hubiese dominado en la formación social del Brasil: un tipo más clerical, más ascético, más ortodoxo; calvinista o rígidamente católico, diferente de la religión dulce, domestica, de relaciones casi de familia entre los santos y los hombres.” (Freyre, 1978:328)

Otro de los ejes vertebradores para recuperar la conceptualización que realiza Freyre del cuerpo como lugar de disputas y construcciones, es la religión. El cuerpo

es central en el catolicismo brasileiro. Para abordar lo específico del catolicismo brasileiro, se recupera la caracterización realizada por Roca (2013) que lo define como dionisíaco, intrínsecamente franciscano y de carácter popular.

Freyre nos presenta un catolicismo en el que priman las emociones y los sentimientos por sobre lo excelso, la razón y la medida, un catolicismo que se recuesta sobre la sensibilidad humana. Es justamente en la comunión con ese dios humano, con ese cristo doliente, con el cristo que es capaz de sufrir y de amar como un hombre, que se estructura el catolicismo brasileiro. Freyre lo argumenta explícitamente cuando sostiene que:

El misionero ideal para un pueblo comunistas en sus tendencias y rebelde en la enseñanza intelectual como lo es el indígena de América sería el franciscano. Por lo menos, el franciscano en teoría, enemigo del intelectualismo, enemigo del mercantilismo, lírico en su simplicidad, amigo de las artes manuales y casi animista y totemista en su relación con la naturaleza con el animal y vegetal. (1978: 154)

Así Freyre se inclina por la forma que asume el franciscano de encarnar el catolicismo, frente a la forma de vivir el catolicismo del jesuita. En el jesuita primó una búsqueda de lo sublime, lo trascendente y lo celeste que toma más bien un aspecto intelectual y disciplinado, que parece desdeñar lo mundano. Mientras que en el franciscano se trata de un espíritu práctico, una visión en la que ubica a la persona en el centro de la creación y no por encima de ella, y sobre todo una forma de entender la vida espiritual que se recuesta sobre el terreno de las pasiones, de lo corporal y los sentidos (Roca, 2013). El carisma franciscano es una reivindicación de las pasiones en el terreno espiritual, ligada a una devoción por el cristo sufriente en la pasión por el cristo que es capaz de sentir de padecer y de amar (Roca, 2013). El jesuita nunca se mestizó con Brasil. La trasgresión y el pecado en el mundo cristiano pierde todo carácter divino y se convierte en sinónimo de pureza. En este sentido, lo sagrado adquiere un carácter netamente apolíneo y delimitado por el imperio de las prohibiciones. Sexo y comida, la cama y la cocina, eran todos ámbitos de convergencia cultural por excelencia, de donde tampoco participaba el jesuita. En el catolicismo franciscano, se invertía la valoración del desenfreno sexual de los religiosos jesuitas ya que los curas y frailes se maceraban con el gran número de indias y negras. Esto profundiza la oposición entre jesuitas y franciscanos gestando un catolicismo herético y muy poco ortodoxo. Lo cual va generando esta rehabilitación del cuerpo como espacio sensorial abierto a la

experiencia trascendente y de la pasión como atributo humano que nos acerca a cristo. El carisma jesuítico consideraba accesorias expresiones más tangibles como las místicas y festivas del culto católico, propias de las formas franciscanas y opuestas al intelectualismo jesuita (Roca, 2013). El catolicismo dionisiaco es parte central de las zonas de confraternización, dominadas por excesos y pasiones, las cuales conducen a una atenuación de los antagonismos propios del sistema esclavista, condición vedada a la sociedad puritana norteamericana y que define el carácter distintivo del mundo patriarcal brasileiro.

De esta forma, lo religioso también forma parte del carnaval, ya que las fiestas religiosas permiten una perspectiva de lo local y lo universal, conciliando el estado y el pueblo en nombre de dios, lo cual propicia el encuentro y la convivencia de diversos elementos. De esta forma, fue el catolicismo, en su particular acepción brasileira, la que ofreció una fe que reconocía a la esclava como una persona y no ya como una bestia. El cristianismo dionisiaco dio lugar a la zona de confraternización privilegiada que hace posible esta mixtura de esa resolución no cromática del conflicto (Roca, 2013). Esta resolución del conflicto podría ser entendida como el modo de asegurar la preservación del orden social establecido. Lo cual explicita la decisión de Gilberto Freyre de no ver que subsiste la desigualdad inherente al sistema, una desigualdad que es insalvable y que se cristaliza en un equilibrio que solo garantiza la estabilidad del propio sistema esclavista.

La particularidad de la religiosidad brasileña es la de incluir el pecado como parte integrante y fundamental de la experiencia cristiana (Benzaquem de Araujo, 2001). Pero no como la incorporación negativa de un vicio, sino a través de algunos pecados como la lujuria, con un significado eminentemente positivo convirtiéndose prácticamente en una virtud y tornándose entonces parte constitutiva y legítima del credo de la casa grande (Roca, 2013). La humildad franciscana tiende a la atenuación de oposición entre lo terrenal y lo celeste, lo mundano y lo sublime. En este catolicismo que parece combinar lo sagrado y lo profano, la virtud y el pecado por partes iguales, el pecado funciona como un mecanismo popular y dionisiaco de acceso al universo de lo sagrado (Roca, 2013).

Sexualidades y erotismo

“El Niño blanco recibió -de las esclavas amas de leche- muchas veces los gérmenes de enfermedades, y en otras, los trasmitió, pero recibió también en los mimos de la mucama la revelación de una bondad mayor que la de los blancos, y una ternura como no la conocen igual los europeos; el contagio de un cálido misticismo voluptuoso de que se ha enriquecido, la sensibilidad, la imaginación, la religiosidad de los brasileños” (Freyre, 1978:328)

El tercer punto del anclaje propuesto en el análisis de lo corporal, es el espacio que Freyre les asigna a las mujeres negras esclavas. Es necesario pensar a las mismas en el mundo freyriano en dos sentidos: por un lado, la mujer como objeto sexual del blanco; por otro, la mujer como “ama de leche”⁶, central en la crianza de los hijos del dueño del ingenio y en las tareas domésticas. El enfoque freyriano, tiene como punto neurálgico el antagonismo en equilibrio, donde los opuestos conviven en una “zona de confraternización”, creada por la intimidad de las relaciones de amo-esclava, principalmente las de índole sexuales y eróticas. Esto llevó a Benzaquem de Araujo (2001) a preguntarse ¿Cómo es posible que el erotismo patriarcal creara las zonas de confraternización?

Para trazar alguna posible respuesta a la pregunta de Benzaquem de Araujo, es necesario dar cuenta de la importancia que Freyre le asigna al papel que juegan las pasiones, sobre todo sexuales, en la creación de una atmósfera de intimidad y calor, a su vez asociadas a la idea de “trópico”, o más bien lusotropicalismo, uno de los conceptos que recorren la obra del nordestino, que permite la convivencia de antagonismos. Este clima de “intimidad y calor” configura la especificidad de la esclavitud brasilera, donde amos y esclavas convivían en el mismo espacio. Esto da cuenta de los vínculos sexuales entre dominantes y dominadas, los cuales son instancias claves en la interacción social, con un papel protagónico de las esclavas negras en la cohesión social con los señores blancos, ya que, son las instancias sexuales y culturales las que engendran mestizaje. Así se construye la perspectiva freyriana, intrínsecamente ambigua e híbrida, como un juego irresoluble del distanciamiento coercitivo de la esclavitud a la intimidad cohesionante de la

⁶ Las “ama de leche” en la vida pernambucana relatada por Freyre, eran las mujeres negras-esclavas que se ocupaban de la crianza de los niños blancos, enseñarles a hablar, a comer, contarles cuentos, jugar con ellos. Así como también se ocupaban de todas las tareas hogareñas, desde limpiar hasta cocinar.

intimidad sexual. (Mailhe, 2007). En términos de Thebaldi (2011), esta intimidad sexual cohesionante y la esclavitud coercitiva, conforma el sadismo político, central en la construcción del orden patriarcal esclavócrata, y en la configuración del antagonismo en equilibrio. Por otro lado, Benzaquen (2001) pone el acento en la exuberante obsesión del amor físico por parte del conquistador –ya que las víctimas “no siempre gozaban de la confraternización”– consolidando el sadismo político. En este sentido, si bien quien ejercía el poder sexual era el varón blanco, las “responsables y culpables” eran las mujeres negras, acusadas de usar magia y hechicería para cautivar a los hombres blancos con sus embrujos (Thebaldi, 2011). De esta forma, el sadismo sexual formaba un pilar fundamental del sistema esclavócrata. A su vez, el tiempo libre tiene un rol central como argumenta Freyre: “(...) un régimen como el de la monocultura, con una mayoría que trabaja y una minoría que solamente anda, en esta última, por el relativo ocio, se desarrollará necesariamente más que en aquella la preocupación, manía o el refinamiento erótico.” (1978: 300). Así mismo el autor remarca la centralidad del sistema esclavócrata por sobre la condición étnica, colocando por encima la condición de ser esclava por el ser negra:

Generalmente se dice que la negra corrompió la vida sexual de la sociedad brasilera, [y que] inician precozmente en el amor físico a los hijos de la familia. Esa corrupción, mientras tanto, no fue por medio de la negra como se realizó, sino por [la condición de ser] la esclava. (Freyre, 1978: 295)

Pero este orden patriarcal, si bien era producido por el sadismo político de los patrones –hombres, adultos blancos, europeos, ricos– era reproducido en las prácticas de sus hijos. (Thebaldi, 2011) Por un lado, la negra-esclava era usada para desvirgar a los hijos varones blancos, como afirma Freyre:

(...) la infancia de los hijos del “señor de ingenio”, en los cuales, algo por efecto del clima y mucho a consecuencia de las condiciones de vida originadas por el sistema esclavócrata, se anticipa siempre la actividad sexual a partir de prácticas sadistas o bestiales. Las primeras víctimas eran los muleques y animales domésticos, más tarde lo que venía era el gran atracón de carne: la negra o la mulata. (1978: 342).

Por otro lado, la inserción de las hijas del señor del ingenio al mundo adulto, era precoz, alrededor de los doce, trece, donde eran ofrecidas disponibles al matrimonio (Thebaldi, 2011).

En este sentido, Benzaquen de Araujo (2001) agrega un elemento que resulta relevante, el pasaje del sexo al cuerpo, y de este, a los excrementos y secreciones. El humor y la vida cotidiana del Brasil patriarcal, estaba íntimamente atravesado por lo corporal y sus múltiples expresiones. Lo cual también ahonda en la intimidad cohesionante, ya que refuerza la idea de que estamos hechos del mismo barro todos los sujetos, los mismos constreñimientos y mismas necesidades. Remite simultáneamente a lo vulgar y a lo sublime, a la muerte y a la resurrección, esta ambigüedad desacralizadora, vuelve a consolidar la categoría de antagonismos en equilibrio, que reconoce ambos, pero manteniendo su estabilidad, es decir el orden jerárquico y patriarcal del amo. De esta forma sostiene que "siempre que consideramos la influencia del negro sobre la vida íntima del brasileiro, es la acción del esclavo y no la del negro por sí mismo lo que contemplamos" (Freyre, 1978:294) y por lo tanto: "es absurdo responsabilizar al negro de aquello que no fue obra suya, ni del indio, sino del sistema social y económico en que, pasiva y mecánicamente, ejercieron su actividad." (Freyre, 1978:294). Así Freyre da cuenta de la centralidad del sistema social, y su responsabilidad en los excesos, principalmente en el sentido de que "No hay esclavitud, sin depravación sexual. Es la esencia del régimen." (Freyre, 1978: 296). Es de esta manera que el componente estructural de la esclavitud no es escindible de su costado sádico-sexual. Y aquí es donde lo sexual cobra un rol central, ya que no es un elemento más, sino que es esencial en el sistema de dominación.

Amas de leche y crianzas

"Amas y mucamas, aliadas a los niños, a las niñas, a las jóvenes blancas 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; del portugués regnícola que los padres tuvieron el sueño vano de conservar en el Brasil." (Freyre, 1978:309).

Este mestizaje e intimidad cohesionante de los fluidos, no es solo por los fluidos sexuales, sino también de la crianza, donde emerge la otra figura central: la mujer como "ama de leche" cumplía un rol central en la vida cotidiana de la Casa Grande. Pero quien cumplía estas tareas era únicamente la mujer negra-esclava, ya que existía una fuerte creencia de que la mujer negra era más resistente a los trópicos y mejor apta para tareas de cuidar crianzas (Thebaldi, 2011). De esta forma, se

escinde a la maternidad de la crianza, donde la blanca daba a luz, pero luego se desentendía de la misma, abocándose a sus tareas como señora del dueño del ingenio. Además, la forma que tenía el patrón de seleccionar sus hijos legítimos –por ende, capaces de heredar su fortuna– era a partir del reconocimiento de hijos con su señora blanca y era ella quien hacía de maestra de ceremonias. Pero no solo se trataba de una elección política, sino que como: “se casaban todas antes de tiempo, algunas físicamente incapaces aún de ser madres en toda plenitud. Casadas se sucedían en ellas los partos. Uno tras otro.” (Freyre, 1978:332). De esta forma se puede dar cuenta de “la importancia de la esclava ama de leche en nuestra organización doméstica, la esclava subida de la Senzala a la Casa Grande para ayudar a frágiles madres de quince años a criar a sus hijos.” (Freyre, 1978:332). Estos elementos permiten dar cuenta de las prácticas cotidianas de estas mujeres blancas, que ocupaban un rol jerárquico, pero a su vez pasivo, como sostiene Freyre: “(...) las mujeres [blancas], todavía jóvenes, perdían los dientes y por su costumbre de estar siempre sentadas en medio de las mucamas negras que les hacían las menores cosas andaban `como si tuvieran grilletes en las piernas´.” (1978:332). Esto reafirma la concepción de las mujeres como seres “para otros” y los hombres considerados seres “para sí mismos” (Thebaldi, 2011).

Las tareas del “ama de leche” eran todas las vinculadas a la crianza de las niñas. Allí se jugaban una serie de prácticas cotidianas que configuraban y consolidaron la intimidad cohesionante del antagonismo en equilibrio. Al ser las mujeres negras quienes criaban a los hijos de los señores de ingenio, poniendo en juego todo su cuerpo en la crianza, los niños produjeron su habitus -estructuras estructuradas estructurantes- con esta impronta, y cuando crecían, arrastraban toda esta relación construida, profundizando esta intimidad y no solo se creaba con las mujeres negras jóvenes con las cuales tenían sus encuentros sexuales, sino también con las más maduras por el vínculo creado en su crianza, por lo cual se les hacía difícil verlas unívocamente como sus servidoras, sino que conservaban un aprecio hacia ellas.

Lenguaje y oralidad

“Aún la lengua hablada conservóse por algún tiempo dividida en dos, una de la Casa Grande y otra de la Senzala. 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” (Freyre, 1978:310).

Un eje central en el rol del cuerpo en la producción de resistencias y antagonismos en equilibrio es el lenguaje, principalmente en su vía oral. Es decir, en una época donde la oralidad representaba un porcentaje alto del lenguaje; el aprendizaje del habla se volvía un punto neurálgico. Allí, las “amas de leche”, esclavas negras, fueron “ablandando” el idioma portugués que enseñaban a los hijos del amo. Este “ablandamiento” constaba de suavizarlo, dulcificarlo, dejando las sílabas más fáciles y amenas para el niño blanco. Como sostiene Ventura de Marais y Ratton Jr. (2005), este proceso es similar al realizado en la comida, donde las esclavas les quitaban las espinas y durezas a las comidas, de igual modo con el lenguaje oral. Según Thebaldi (2011), esta enseñanza/aprendizaje del lenguaje como proceso de socialización, es parte central de la configuración de la identidad brasilera. Así mismo, estas dinámicas funcionaron como herramientas de resistencias, cuando los niños blancos crecían y se convertían en amo, las esclavas negras que fueron sus “amas de leche” sabían que palabras y que comidas “ablandaban” las posibles violencias ejercidas por los hombres blancos.

Esto permite reconocer, como trabaja Rugai Bastos (2001), el lenguaje como intrahistoria, es decir, el lenguaje como confluencia de las distintas capas históricas que yacen en el inconsciente popular. Las acciones dependen de su contexto y el sentido otorgado y asumido, ya que las mismas prácticas pueden ser una producción del orden establecido y su reproducción, o puntos de fuga y resistencia de los sectores explotados. De este modo, permite entender las especificidades del modelo esclavista brasilero, donde el lenguaje tiene un rol de resistencia o hibridación más que el ejercicio del poder para su conservación y consolidación. Pero frente a esto es posible contraponer los mecanismos que recupera Freyre donde el lenguaje no es únicamente productor y reproductor del sistema racista-

esclavista, sino que también permite puntos de fuga y resistencias en sus politicidades rancerianas.

Comida-cocina

“En la tapioca de coco, llamada mojada, extendida en hoja de bananero africano, espolvoreada de canela, temperada con sal, se advierte la amalgama verdaderamente brasileña de tradiciones culinarias: la mandioca indígena, el coco asiático, la sal europea, confraternizando en un solo y delicioso manjar sobre la misma cama africana de hoja de banano” (Freyre, 1978:136).

El complejo y multifacético abordaje freyriano de la alimentación incluye una variedad de aspectos: relación culinaria entre clases sociales, análisis del significado de los cubiertos, recipientes, utensilios de comidas, hábitos de alimentar y de cocinar. Todo esto conforma una antología de la alimentación, en términos de Da Silva (2014), y es una herramienta hermenéutica para comprender de forma integral la obra freyriana. Existe una íntima conexión entre la identidad nacional basada en el mestizaje y la cocina híbrida –una mezcla heterodoxa entre lo europeo, lo africano y lo americano–, como relata Da Matta: “(...) tal como somos ligados a una idea de ser un país de tres razas. Un país mestizo y mulato donde todo lo que afuera es contrario acá es combinado, nuestra comida revela esa misma lógica.” (2002:63). De esta forma, Freyre da cuenta de que la cocina brasileña refleja la democratización de la sociedad, en su mestizaje de ingredientes, y de esta forma define a la gastronomía como parte del mismo proceso de la identidad brasileña (Da Silva, 2014).

Pero desde otro ángulo, es posible leer el trabajo de Freyre en torno a la comida como “Sociología de la alimentación” en sintonía con “La Fisonomía del gusto” (1825), libro de Anthelme Brillant-Savarin, donde el gusto es condicionado por la cultura, y a su vez condiciona la misma, conformando una relación dialéctica entre cultura y gusto (Da Silva, 2014). Así mismo, el autor enfatiza en los aspectos sociológicos de la alimentación y rescata la historicidad de las preferencias alimentarias. Su obra señala que las preferencias del paladar dependen esencialmente de los factores culturales, geográficas, políticos, territoriales, económicos y de las relaciones de dominación entre países, de la voluntad de exhibir del status social. Esta sociología de la alimentación es parte de la crítica a

la modernidad, donde Gilberto Freyre asocia la modernidad con una alimentación más mecánica, que pierde la creatividad y el ritual de la cocina, donde se generaba una serie de intimidades y relaciones, que se fueron dejando atrás con la emergencia de las ciudades multitudinarias y la alimentación como una tarea relegada a un segundo plano. Freyre ahonda en la importancia de la alimentación en la conformación identitaria y de armonía, lo cual contrapone el conflicto de clases de la modernidad, reforzando la idea de la alimentación como espacio de sociabilización, Freyre termina afirmando que "el destino de los pueblos, dependen de la manera en que ellos se alimentan." (1978:367).

En esta línea Patiño sostiene que "los dulces aquellos los harán las esclavas negras, que son las verdaderas dueñas de la cocina en las sociedades donde la relación amo-esclavo es el sustento del sistema económico." (2005:83). Esta característica principal, puede leerse en la clave de Freyre en términos de hibridación como dice Patiño: "Igual sucedía en otros lares de la esclavitud americana, donde las afrodescendientes creaban una cocina criolla, tomando préstamos de todas partes y aportando lo suyo" (2005:86). De esta forma, Patiño coincide con Martínez Toro y Freyre, y le otorgan a la cocina un lugar central en la hibridación y mestizaje cultural. De esta forma es posible recuperar la frase de Orwell: "*I think it could be plausibly argued that changes of diet are more important than changes of dynasty or even religion*"⁷. Tanto para Orwell (1937) como para Freyre, la alimentación es central en el proceso de mestizaje e hibridación que conforman la identidad brasileña.

Del cuerpo como medio al cuerpo como lugar a partir de Bourdieu y Freire

"¿Cómo responsabilizar a la negra de senzala de la depravación precoz del niño en los tiempos patriarcales? Lo que hizo la negra de senzala fue nada más que facilitar la depravación con su docilidad de esclava, prestándose al primer deseo del señorito. Deseo, no; Orden." (Freyre, 1978:343)

Como hemos recorrido, la esclavitud ocupó un rol central en la economía brasilera de los siglos XVIII y XIX, así como en la conformación de la identidad brasilera, lo cual responde a un análisis de índole más estructural en sintonía con autores como Williams (2011), Martig y Saillant (2022) o Pineda (2017). Al abordar este tema

⁷ Traducción propia: "Yo creo que es posible argumentar que los cambios en la dieta son más importantes que los cambios de dinastía o de religión".

desde la perspectiva de Gilberto Freyre, es posible recuperar lo complejo, híbrido y rizomático del rol de la esclavitud en el Brasil moderno. El sociólogo brasileño utiliza la etnografía, las historias de vida y el comprensivismo para recuperar las prácticas cotidianas en la Casa Grande & Senzala y desde allí sostener la categoría de antagonismos en equilibrio para justificar el orden esclavócrata y hablar de sus virtudes. En pos de este objetivo, le otorga un rol central a los cuerpos y a las negras esclavas, que eran invisibilizadas o consideradas como objetos o animales en otros abordajes. Por esto, cabe destacar el gesto que realizó Freyre al otorgarle agencia a las negras esclavas y centralidad al cuerpo y a la vida cotidiana. Las prácticas de las esclavas negras, las formas de crianza, la cocina, la intimidad, el sadismo político, la violencia sexual, son todas mediadas con el cuerpo -una obviedad, ya que no pueden ser de otra manera-. Pero esta obviedad, es reconocida de manera innovadora por Freyre, quien le da entidad. Este reconocimiento al cuerpo, y principalmente al cuerpo de las mujeres negras y esclavas, como medio de mestizaje, de “ablandamiento” del portugués en la crianza -idioma, comidas- pero también en la dominación. Donde la religión brasileña, tiene su especificidad en la centralidad que le otorga al cuerpo. La diferencia entre franciscanos y jesuitas, en el marco de la Casa Grande y las prácticas que allí se gestaban, dio lugar a este catolicismo dionisíaco, donde el cuerpo era, nuevamente, el medio para llegar a Dios. Mientras que el carnaval es la expresión popular por excelencia, donde el cuerpo es el centro de la escena, pero un cuerpo nuevamente utilizado como medio para comunicar, para festejar, para “brincar”.

Así Freyre reconoce los cuerpos, las negras esclavas y sus prácticas en la constitución del Brasil, dejando a un lado la continua invisibilización que la historia -contada por pocos- había realizado. Este gesto es democratizador por subjetivarlas y al correrse del paradigma racionalista, médico-hegemónico y evolucionista, este reconocimiento es de la propia práctica cotidiana. Este gesto es central en la obra freyriana. Es un giro integral que realiza, ya que rompe con una linealidad y pensamiento racional único, al reconocer otras “racionalidades”; las cuales dejan de ser irracionales y pasan a ser otras distintas, se desplazan de la negatividad al reconocimiento de la pluralidad y la diversidad de la otredad. Y esta “otra racionalidad” es el lenguaje del cuerpo. Pero luego, el sentido que le da a las prácticas cotidianas abordadas, es un horizonte conservador, donde funcionan de amalgama para las contradicciones, las opresiones, injusticias y violencias estructurales (Silva, 2013). Freyre las comprende -para explicarlas en la lógica

weberiana– como prácticas que generan la identidad brasilera a partir de la categoría de “antagonismos en equilibrio”. Es decir, el reconocimiento permite dar cuenta de las tensiones en las modalidades de producción y reproducción del régimen esclavocrata y del rol central del cuerpo y de las esclavas negras, pero Freyre lo utiliza para justificar y valorizar este tipo de mestizaje que lo considera positivo en la identidad brasilera.

Pero aquí proponemos partir del trabajo etnográfico freyriano pero en vez de continuar el camino que realiza el autor en su salto analítico; pensarlo en clave de resistencias y politicidades. Este par categorial alude a los sentidos que le otorgaban las negras esclavas a estos ámbitos que recupera Freyre. Es decir, estos fenómenos se daban estructuralmente en la sociedad brasilera, o en la Casa Grande, con una serie de prácticas que permitían a Freyre explicar este mestizaje –cocina, crianza, sexo, lenguaje, carnaval, religión– donde el medio para esta armonía, era el cuerpo. Desde esta perspectiva, el cuerpo es un simple medio para explicar cómo lo cotidiano configura el orden estructural, pero se le niega el ser un lugar donde se dan estas disputas y se construyen estos sentidos. Pero si retomamos el trabajo etnográfico freyrianos pero lo damos vuelta, colocando el cuerpo como lugar, permite pensar las disputas en juego y las resistencia y politicidades, junto a la producción de sentidos, donde el orden patriarcal brasilero toma forma, donde se configura el sentido común que naturaliza las relaciones de dominación, permitiendo su reproducción, pero a su vez es allí mismo, por ser el lugar de producción, donde pueden gestarse otro tipo de sentidos y prácticas.

Si repasamos los seis ejes destacados –carnaval, religión, erotismo, crianzas, lenguaje y comida– es posible dar cuenta de este mecanismo. En los dos primeros, el carnaval y el catolicismo brasilero, para Freyre son un lugar donde se expresaban los antagonismos en equilibrio “brincando” o festejando juntos de manera armónica donde el cuerpo es el medio para eso. Mientras que, si se lo analiza desde el cuerpo como lugar, ya no es un esparcimiento, sino que es un punto de fuga que da cuenta de lo contingente del orden establecido, y lo politiza en términos ranceriano. Asimismo, las tareas llevadas adelante por las negras esclavas, la crianza, la enseñanza del lenguaje, la cocina y el sadismo sexual practicado por los varones blancos con ellas, para Freyre son ejemplos de cómo funciona armoniosamente este mestizaje para dar lugar al antagonismo en equilibrio. De esta forma, el cuerpo de las mujeres negras esclavas eran el medio para esta armonía y para la producción de la identidad brasilera nacida al calor del régimen esclavocrata. En

este sentido, tanto la mujer desde su dimensión sexual como el ama de leche, son engranajes fundamentales para conformar la intimidad cohesionante que funciona de amalgama al sistema esclavócrata coercitivo. Así el sadismo político y las tareas de la “ama de leche”, principalmente el ablandamiento ejercido sobre el lenguaje y la alimentación, son centrales para construir este equilibrio, y se convierten en puntos neurálgicos a la hora de pensar la centralidad del cuerpo, y sus fluidos y prácticas, en el mestizaje e hibridación del Brasil. Pero en estas prácticas las negras esclavas, si las leemos en clave del cuerpo como lugar, producían sus propias politicidades y sus resistencias. Un ejemplo es el uso de palabras o comidas en las crianzas de niños blancos como mecanismos de defensa cuando los mismos se convertían en amos y usaban la violencia física contra ellas o contra esclavos negros que trabajaban en la casa Grande. Así mismo, desde esos lugares de producción cultural, la crianza la comida, el lenguaje, iban introduciendo su mirada del mundo. Pero a su vez, es fundamental dar cuenta de la triple opresión sufrida por la esclava-negra; ser mujer, ser esclava y ser negra, es decir, opresión de género, económica y étnica.

Esto se vincula con lo que Freyre trabaja en *Sobrados y Macumbos* (1936)⁸ donde esas relaciones sádicas se convierten en poder político y pasan a la esfera pública. Las relaciones de poder que se construían y producían al interior del seno de la familia en el ámbito privado, pasan a lo público por medio de los procesos de institucionalización de la política y la conformación de los Estados-Nación (Souza, 2000). De esta forma permite pensar lo privado de la Casa Grande como prefigurativo de lo político, en la esfera pública. Lo cual coincide, desde otros recorridos y argumentos, con lo sostenido por los feminismos al señalar que lo personal es político. Esto da lugar a una serie de interpretaciones y reinterpretaciones de los procesos de conformación del poder masculino y la dominación capitalista y patriarcal, la cual es una continuación de los procesos generados en las esferas privadas de la vida cotidiana.

En esta línea es posible recuperar lo que plantea Martínez Toro quien sostiene que:

La cocina, el sexo, el lenguaje, la música, la genética, la religión y las creencias ancestrales, el vestido, las técnicas constructivas, las herramientas, fueron las variables sobre las que tal transacción se dio y que, tras esto, cambiaron, se

⁸ Obra de Gilberto Freyre publicada posteriormente a *Casa Grande & Senzala*, donde aborda la vida política del Brasil moderno.

adaptaron y conformaron identidad a partir de la mezcla nunca planificada, proporcionada, equitativa o justa; una sociedad híbrida. (2008:228)

Aun así, es necesario no perder de vista que existe un sistema estructural detrás de esto, el patriarcado. Este sistema opera fuertemente en distintas dimensiones abordadas, pero con cierta especificidad en cada una. Es por eso que es necesario reconocer, como el trabajo realizado por las "amas de leche" es parte de la fuerza de trabajo esclava que sirvió como base para la constitución del sistema capitalista (Federici, 2004). A esto, se agrega otra de las formas en que opera el patriarcado, la de presentar la historia desde un punto masculino como si este fuera general, callando la voz de la mujer en las reconstrucciones históricas.

Para abordar el cuerpo como lugar - no como medio- es central recuperar la categoría Bourdiana de habitus. Esta categoría hace alusión a la incorporación por parte de los agentes, de las experiencias y estructuras colectivas, interconectando lo social a lo individual por la práctica corpórea, lo que constituye un dispositivo de socialización y formador de corporalidades (Bourdieu, 1998). El habitus del cuerpo interpretado por la formación histórica ayuda a develar la singularidad de la formación social brasileña incorporado a nuestras prácticas y nuestros cuerpos (Paiva, 2013). La comprensión práctica- comprensión corporificada- es fundamental para dar cuenta como ciertos aspectos de la desigualdad son interiorizados y reproducidos cotidianamente (Silva, 2013). De esta forma se configuran cuerpos normativos, y la insatisfacción con el propio cuerpo, por medio de la dominación masculina, estructura que impone sus presiones sobre los terrenos de relaciones de dominación (Goldenberg, 2011).

En este sentido, poner al cuerpo en el centro de las disputas, es reconocer la serie de estructuras que se encuentran inscriptas allí, y posterior al momento "carnavalesco" político -donde se muestra la contingencia del orden- es necesario sujetos capaces -o que se crean capaces- de construir un nuevo orden. Sino el momento político ranceriano del carnaval, es lo que viene siendo, un momento, luego todo vuelve a la normalidad.

Conclusión

A lo largo del texto se abordaron los procesos de resistencias y producción de politicidades en términos de Ranciere, a partir de reconocer el cuerpo como lugar de disputas y producción de sentidos en la obra de Gilberto Freyre. En función de esto se plantearon tres apartados. En el primero se realizó una breve introducción

del tema de la esclavitud negra en América Latina, particularmente en Brasil, y las principales influencias y categorías del pensamiento de Gilberto Freyre. En el segundo apartado se abordaron expresiones de la vida cotidiana del Brasil del siglo XVIII-XIX ordenadas en seis prácticas donde se da lo que Freyre define como antagonismos en equilibrio, mestizaje “positivo” e hibridación: carnaval, religión, sexo, amas de leche, lenguaje y comida. En tercer lugar, recuperamos el gesto empoderante de Freyre de reconocer la fuerza de estas prácticas del pueblo brasilero pero les cambiamos la clave de lectura. Si en Freyre son pensadas como un medio para llegar a los antagonismos en equilibrio, aquí proponemos leerlas como un lugar de disputas y producciones de resistencias y politicidades.

En síntesis, el trabajo y la recuperación del primer gesto freyriano es el primer punto para trabajar los procesos de producción de resistencias y politicidades, en una perspectiva que articule lo micro y lo macro. La incorporación del abordaje micro, muchas veces considerado intrascendente, permite dar cuenta de la construcción de sentidos y de disputas que ocurre en lo cotidiano, anclado en el desplazamiento del cuerpo como medio al cuerpo como lugar -lugar de disputas y de producción de sentidos-. El cuerpo como lugar, desde una perspectiva bourdiana, reconoce los límites y potencialidades de lo personal como territorio de lo político. Con este trabajo no se busca negar la intervención de las estructuras opresoras -principalmente patriarcado, capitalismo e imperialismo- sino abordar lo micro, lo cotidiano, lo personal como instancias necesarias a la hora de pensar los procesos de transformación y emancipación de nuestros pueblos. Esto obliga a pensar personas nuevas que, a partir de un parto doloroso, den lugar a estructuras nuevas, es un proceso dialéctico y recíproco, micro y macro (Freire, 1970). Siguiendo el argumento, también es necesario romper con las lógicas racionalistas que obturan la necesidad de dar cuenta del cuerpo como un lugar político, un territorio necesario de problematizar, habitar y politizar. De esta forma, este trabajo busca reivindicar lo micro lo como una instancia necesaria y central dentro de lo político, de los procesos de subjetivación, de empoderamiento y de construcción de poder popular, que será clave para la liberación de los pueblos.

Bibliografía

- Bezaquem de Araujo, R. (2001). Rayos y truenos. Ambigüedad y exceso en la obra de Gilberto Freyre. *Prismas*, N°5.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Da Silva, N. C. (2014). Culinária e alimentação em gilberto freyre: raça, identidade e modernidade. *Latin American Research Review*, 49(3), 3-22.
- DaMatta, R. (2002). *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una sociología del dilema brasileiro*. Fondo de Cultura Económica.
- Du Bois, W. E. B. (1898). The Study of the Negro Problems. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. XI.
- Du Bois, W. E. B. (1945). *Color and democracy: Colonies and peace*. Harcourt, Brace and Co
- Federici, S. (2004). *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Freyre, G. (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal*. Ayacucho.
- Freyre, G. (1936) *Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Ayacucho.
- Freyre, G. (1968). Como e porque sou e nao sou sociólogo. *Editora da Universidad de Brasília*.
- Freyre, G. (1979). Nassau numa perspectiva brasileira: seu imperialismo confrontado o da Companhia das Indias. *Ciencia & Trópico*, Recife, N°2.
- Freyre, G. (1974). Tipos sócioantropológicos no romance brasileiro: nota prévia a um libro em preparo. *Ciencia & Trópico*, Recife, N°1.
- Goldenberg, M. (2011). Genero, "O Corpo" e "Imitação Prestigiosa" na Cultura Brasileira". *Saúde e Sociedade*, N°3
- Mailhe, A. (2011). *Avatares de la conceptualización de la cultura negra en la obra de Fernando Ortiz, 1900-1940*. *Orbis Tertius*, N° 17.
- Mailhe, A. (2012) La hermenéutica del descenso: El "viaje arqueológico" hacia el pasado, el inconsciente y la alteridad social en las obras de Bernardo Canal Feijóo y Arthur Ramos. *VIII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*.
- Martínez Toro, P. (2008). Casa Grande y Senzala y el mundo nuevo híbrido y mestizo. *Poligramas* N° 29.
- Martig, A. y Saillant, F. (2022). La esclavitud moderna: ¿una cuestión antropológica? *Andamios* Vol 19 N°48.
- Novau, J. (2012). Cautivantes y cautivos: Figuras de la otredad afrobrasileña en Raymundo Nina Rodríguez y Joaquín Nabuco. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*.
- Ossagô de Carvalho, R. (2014). A Construção da identidade brasileira a partir de Gilberto Freyre. *I Encontro de Pesquisas Historicas*.
- Pineda G, E. (2017). Esclavitud, colonialismo y racismo discursivo en América Latina. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, II (5), 237-254.
- Paiva, C. E. (2013). O habitus do corpo: Futebol e negritude no Brasil. *Cuadernos de Campo*, N17.
- Patiño, G. (2005) Las Cocinas de María. *Poligramas* N° 23.
- Porta Fernandez, P. (2016). Todo el poder a los cuerpos. Procesos de subjetivación y empoderamiento a partir del cuerpo como "lugar" en "Casa Grande & Senzala" de Gilberto Freyre. *IX Jornadas de Sociología*.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Roca, F. (2013). El catolicismo dionisiaco en la "Casa Grande" de Gilberto Freyre. *Trabajos y Comunicaciones*.
- Rugai Bastos, É. (2001). Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre. *Primas*, N°5.

- Silva, J. B. de L. (2013). Perspectivas sociológicas sobre as desigualdades brasileiras: dos preconceitos aos pressupostos. *Argumentum*, 5(1), 216-234. <https://doi.org/10.18315/argumentum.v5i1.4109>
- Souza, J. (2000). Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Tempo Social*, N°36.
- Thebaldi, M. (2011). Considerações sobre o genero femenino na obra Casa Grande e Senzala. *Colatina*, N° 16.
- Ventura de Marais, J. y Ratton Jr, J. L. (2005). Gilberto Freyre e a articulação dos níveis micro e macro na sociología. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*,. N° 58.
- Weber, M. (1918). *El político y el Científico*. Alianza.
- Williams, E. (2011) *Capitalismo y esclavitud*. Traficante de sueños.