

Janos bifrontes: Paradojas en la percepción del mundo negro en el ensayismo brasileño, 1930–1950

Alejandra Mailhe

Abstract

Este artículo parte de considerar la gravitación problemática de la cultura negra en la obra de Gilberto Freyre, para analizar luego comparativamente una serie de ensayos producidos sobre el tema, entre las décadas de 1930 y 1960, por diversos intelectuales (Arthur Ramos, Roger Bastide y Edison Carneiro). Estos autores están vinculados a la consolidación de los estudios afro-brasileños en el campo de la incipiente antropología nacional. El objetivo del trabajo es darle densidad al debate ideológico en torno al valor de la cultura negra en la formación de la identidad nacional. Para ello, pone en evidencia algunas dificultades y contradicciones presentes en la obra de estos ensayistas, que pretenden romper con los preconceptos heredados del positivismo, para así despatologizar el mundo negro.

Palabras clave: Brasil – cultura popular – estudios afro-brasileños

Abstract

This article considers the problematic significance of the black culture in the works of Gilberto Freyre, and then analyses, in a comparative way, a series of essays written about the subject between 1930 and 1960, by some intellectuals (Arthur Ramos, Roger Bastide and Edison Carneiro). These authors are connected to the consolidation of the Afro-Brazilian studies in the field of the rising national anthropology. The aim of this work is to give density to the ideological debate about the value of the black culture in the formation of the national identity. Then it shows some difficulties and contradictions present in the work of these essay writers, who pretend to break with the pre-concepts inherited from the positivism and in this way revalue the black world.

Key words: Brazil – popular culture – Afro-Brazilian studies

Este trabajo explora las concepciones paradójicas proyectadas sobre la cultura negra por varios ensayistas que, a partir de la publicación en 1933 de *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre, reactivan los estudios afro-brasileños desde el culturalismo, cancelando el paradigma racialista heredado de entresiglos. Los autores aquí considerados (Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide y Edison Carneiro) forman una constelación intelectual que formula definiciones recíprocamente polémicas tanto sobre el folklore negro como sobre la cultura popular en general. Nuestra lectura focaliza puntos de contacto y tensiones formales e ideológicas entre algunos ensayos producidos por estos autores entre las décadas del treinta y del cincuenta. Al mismo tiempo, atiende al modo en que piensan nuevas definiciones de las identidades nacional y continental, creando una red transnacional de reflexión sobre el legado de las culturas negras en América Latina.

¿Qué transformaciones ideológicas sufre la teoría de Freyre sobre el mestizaje entre los años treinta y los cincuenta? ¿En qué medida termina inclinándose en favor del peso central de la cultura lusa y apagando la autonomía y la resistencia de las culturas dominadas? ¿Cómo se articula esa concepción del mestizaje con la nueva definición identitaria que el propio Freyre forja para el área luso-tropical?

En el pasaje de *Casa-grande...* a los textos del cuarenta, Freyre extiende el equilibrio de antagonismos para pensar no sólo las relaciones de dominación entre señores y esclavos, o el vínculo entre lo regional y lo nacional, sino también los lazos entre Brasil y América Latina, entre Brasil y el área luso-tropical, y entre estas áreas y el resto de Occidente. Partiendo de las sugerencias presentes en *Casa-grande...*, *O mundo que o português criou* (1940) sistematiza por primera vez la especificidad de la colonización lusa definiendo una unidad transnacional “de sentimiento e de cultura” integrada por Portugal, Brasil, el África portuguesa, la India portuguesa, Madeira, Azores y Cabo Verde, y subraya el papel de Brasil como potencial líder del área.¹ Allí la colonización portuguesa –a diferencia de otras experiencias europeas– habría creado una civilización de base occidental pero abierta al mestizaje, gracias incluso al contacto intercultural previo de Portugal con África y Asia. Esa proximidad miscigenante habría permitido que no surgiera un antagonismo absoluto entre señores y esclavos, sino una “democracia social”² que devino un *ethos* común unificador del área supranacional. Así, las hipótesis presentadas en *Casa-grande...* se radi-

¹. Este texto reúne una serie de conferencias preparadas para ser leídas en Inglaterra y Portugal, en una misión solicitada por Getúlio Vargas, que inaugura un vínculo prolífico de Freyre con el colonialismo luso. Estas ideas se extienden, como veremos, en otros textos de los años cincuenta tales como *Aventura e rotina*, *Novo mundo nos trópicos* y *Arte, ciência e trópico*.

². Freyre, Gilberto, *O mundo que o português criou*, Río de Janeiro, José Olympio, 1940, p. 50.

calizan y simplifican, ampliándose a toda el área luso-tropical, al tiempo que se diluye el fondo transgresivo que, en los treinta, implicaba la acentuación del papel colonizador de la cultura negra y la puesta en escena de la sexualidad como instancia privilegiada de cohesión entre los polos sociales.

Cuando en el contexto de la segunda guerra mundial se reactiva la sensación general de crisis y crece el peligro de los racialismos, Freyre afirma la integración racial brasileña y embandera la tolerancia de las diferencias étnicas contraponiéndola al *apartheid* norteamericano y comparándola insistentemente con el modelo soviético (desde allí profundiza, al menos hasta fines de los cuarenta, la orientalización de Brasil).³ Convertida en un modelo ideal, alternativo a nivel mundial, esa integración supuestamente democrática conduce a situar a Brasil por fuera de la decadencia de Occidente.⁴ Así, el *saudosismo* del mundo oligárquico perdido, presente en los ensayos del treinta, es ahora más abiertamente compensado por una afirmación utópica acerca de las posibilidades futuras del modelo brasileño de cohesión social.

Dialogando abiertamente con los pensadores españoles de la generación del 98, principalmente con Ortega y Gasset y Ganivet,⁵ Freyre afirma la

3. Impactando por el contraste con respecto a la segregación racial en EE.UU. y el ascenso del nazi-fascismo, la teoría freyreana sobre la supuesta “democracia racial” luso-brasileña, arraigada en una larga genealogía de discursos previos centrados en la exaltación del mestizaje armónico, se disemina aun entre los africanistas nacionales como Arthur Ramos y Roger Bastide. Ramos asume una mirada positiva frente a un mestizaje intelectual, afectivo y religioso que sobrepasa al meramente racial, y rescata la positiva tradición lusitana de convivencia interétnica armónica. También la obra de Bastide, tensionada entre el énfasis en la herencia africana y la visión de Brasil como un país marcado por la confraternización de antagonismos, retoma explícitamente el enfoque freyreano sobre la existencia de un constructo identitario transnacional y modélico. Así, por ejemplo, en Brasil, terra de contrastes, además de seguir a Freyre en la concepción de la dinámica social a partir de antagonismos en equilibrio, adhiere claramente a la tesis lusotropical freyreana: en el final del ensayo señala que Brasil constituye una civilización latina peculiarmente superior por su capacidad de amalgamar lo tradicional y lo moderno, encontrándose preparada para ejercer en el futuro una mediación privilegiada entre América, África y Europa.

El proyecto de la Unesco, que en la década del cincuenta financia investigaciones sobre relaciones de raza en Brasil (y en el que intervienen Florestan Fernandes, Roger Bastide y René Ribeiro entre otros), confirma que el caso brasileño se presenta por entonces como un modelo privilegiado en el contexto mundial posterior al Holocausto, probando la extensión de la tesis sobre la democracia racial. Sin embargo, los resultados de la investigación pondrán en evidencia la contradicción entre el mito y la discriminación real. Al respecto ver Chor Maio, Marcos, “Quando o Brasil foi considerado diferente: 50 anos do projeto UNESCO de relações raciais”, en Castro Rocha, João Cezar (comp.), *Nenhum Brasil existe*, Río de Janeiro, UERJ-Topbooks, 2003.

4. Estas transformaciones pueden percibirse claramente al comparar *Casa-grande... com Interpretação do Brasil*, un ensayo destinado inicialmente al público norteamericano. Editado en Nueva York y México en 1945, es traducido al portugués y editado en Brasil en 1947, y luego reeditado en inglés, con la inclusión de cuatro nuevos capítulos y bajo el título *New World in the Tropics* en 1959.

5. Así, por ejemplo, opone el anhelo de europeización unamuniano al reclamo de Ganivet de asumir los aspectos “africanos” que forman el *ethos* de España. Ver Freyre, Gilberto, *Interpretação do Brasil*, San Pablo, Companhia das Letras, 2001, p. 58. Sobre el diálogo de Freyre con la generación del 98, ver Rugai Bastos, Elide, *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, San Pablo, Edusc, 2003.

identidad de la península ibérica y de América Latina advirtiéndolo que en ambos territorios (de frontera entre Europa y África, y entre Oriente y Occidente), el mestizaje racial y el sensualismo antiintelectualista crean un desvío legítimo frente a la racionalidad burguesa.⁶ Los elementos ibéricos, “amaciados” por la convivencia con los sustratos indígena, oriental y africano, generan un *ethos* luso/hispano-tropical⁷ sesgado por una amalgama particular de antagonismos (raciales, sociales y culturales) que conviven en un equilibrio no dialéctico capaz de preservar las contradicciones.⁸

Freyre afirma los valores de esa unidad cultural dislocada respecto de Occidente, “superior” precisamente por su capacidad de superar tensiones aparentemente inconciliables,⁹ apelando a recrear en los sesenta el binarismo clásico del espiritualismo arielista de entresiglos. En *Arte, ciência e trópico*¹⁰ confía en el desarrollo de una “hegemonia da criatividade” en la cual el utilitarismo sea al fin desplazado por el predominio no sólo del arte, sino también del pensamiento y de la ciencia.¹¹ En este gesto convergen múltiples legitimaciones: de la propia obra (obsesivamente situada en el entrelugar que integran la sociología, la antropología y la literatura), del nordeste, vuelto cuna originaria de valores estéticos y espirituales tradicionales (frente a la hegemonía económica y política de San Pablo),¹² de la identidad luso-tropical como alternativa dislocada –y por ende, superior– respecto del Occidente en crisis (incluso por el avance de los latinoamericanismos de izquierda),¹³ y

⁶. Ver Rugai Bastos, Elide, op. cit.

⁷. Aunque en la obra de Freyre predomina la construcción de una identidad lusa (que desplaza la integración de Brasil en el seno de América Latina), las ambivalencias a este respecto pueden observarse, por ejemplo, en su ensayo “Americanidade e latinidade da América Latina”, en Fonseca, E. Nery, (comp.), *Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins*, San Pablo, UnB, 2003.

⁸. Sobre la noción clave de “antagonismos en equilibrio” ver Benzaquen de Araújo, Ricardo, *Guerra e paz. Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Río de Janeiro, Editora 34, 1994.

⁹. Esto ocurriría gracias a la colaboración de las herencias africana e indígena, que se suman a las bases lusa o hispánica populares. Otras líneas de análisis prolongan en el fondo la misma dirección: por ejemplo, la insistencia con que *Interpretação...*, siguiendo *Casa-grande...*, concibe a los franciscanos en la colonia como generadores de una apertura plástica y sensual en contacto con el trópico y con las alteridades –asiáticas, africanas e indígenas– en oposición al intelectualismo aristotélico de los conquistadores de tierras frías. Esa plasticidad franciscana actuaría subrepticamente en el *ethos* nacional desde el pasado remoto (permitiendo explicar, por ejemplo, la mayor apertura de las vanguardias estéticas nacionales, en el presente, para incorporar materiales africanos).

¹⁰. Freyre, Gilberto, *Arte, ciência e trópico*, San Pablo, Martins, 1962. Este libro reúne conferencias sobre arte dadas en Brasil entre 1958 y 1959.

¹¹. Pues “estamos diante de um futuro em que o lazer significará tédio, angústia, suicídio, crime, se não o sobermos encher com substâncias ricas de novos significados para a existência e de novos motivos para a ação do homem. Precisamos de uma arte, de uma ciência, de uma filosofia, de uma religião que desde já se preparem para assumir a hegemonia de criatividade”. Ver Freyre, Gilberto, *Arte, ciência e trópico*, op. cit., p. 33.

¹². Varias de las conferencias reunidas en *Arte, ciência e trópico* son presentadas en el Museo de Arte de San Pablo.

¹³. De hecho, es posible pensar que esta reactivación del arielismo, emprendida por Freyre, forma parte de una estrategia para desarticular indirectamente el latinoamericanismo de izquierda, en auge a partir de esta etapa.

de la potencial hegemonía de Brasil en el seno del área luso-tropical. A la vez, esa reivindicación cultural se articula con el elogio de una democracia étnica que, esencializada, se sitúa por encima de la democracia política (permitiendo indirectamente justificar prácticas autoritarias, como el colonialismo portugués o la dictadura militar en Brasil).¹⁴

Para afirmar la civilización luso-tropical, el neoarielismo freyreano recupera –por ejemplo en *Arte, ciência e trópico*– algunos ideogramas embanderados por la vanguardia modernista del veinte¹⁵ (como la confianza utópica en que el avance tecnológico permitirá alcanzar una nueva fase civilizatoria marcada por la expansión del ocio y del arte).¹⁶ Sin embargo, ese ideograma se reactualiza e, inmediatamente después, es neutralizado cuando Freyre advierte que Brasil debe apartarse de un occidentalismo dogmático y buscar un desarrollo en armonía con los valores tradicionales¹⁷ para lograr ser al mismo tiempo “tradicionalis e ultramodernos”.¹⁸

El modo en que esos residuos activos del modernismo ingresan en la argumentación freyreana es un buen ejemplo para comprender en qué medida Freyre concibe el equilibrio de antagonismos en general como una incorporación “antropofágica” que sólo aparentemente preserva las diferencias irreductibles entre los elementos contrapuestos. En este caso, la amalgama de modernidad tecnológica y tradición (que supone implícitamente una integración armónica de dos regionalismos enfrentados) reproduce la lógica proyectada sobre el resto de los antagonismos en equilibrio: la supuesta convivencia irreductible y no dialéctica (que Freyre aplica a los conflictos interregionales, interétnicos, de género sexual y de clase) constituye un dispositivo ideológico que absorbe las diferencias y las neutraliza reduciendo el alcance de la confrontación. El mecanismo exhibe los pliegues ideológicos contenidos en sus construcciones identitarias y los peligros que asedian el elogio de los mestizajes.

¹⁴. En efecto, Freyre apoya el golpe de 1964 con el argumento de defender precisamente esa “vocación democrática”. Ver Siqueira, Carlos, “Uma arqueologia da ‘democracia racial’. A teoria política nacional-colonialista de Gilberto Freyre”, mimeo, 2007.

¹⁵. Tal como habían sido plasmados en el “Manifiesto antropófago”, de Oswald de Andrade, o en *Macunaima*, de Mário de Andrade. Sintomáticamente *Arte, ciência e trópico* está dedicado a Tarsila do Amaral (entre otros) y contiene elogiosas referencias al modernismo estético, lo que evidencia cómo Freyre busca establecer una empatía con el público y, al mismo tiempo, reponer su propia revalorización del nordeste.

¹⁶. Evidentemente, bajo esta afirmación resuena, por ejemplo, el “bárbaro tecnizado” en la versión que Oswald de Andrade formula en su “Manifiesto antropófago”, a partir de la teoría de Keyserling.

¹⁷. Estos valores ahora serían rescatados hasta por “os próprios comunistas mais esclarecidos de hoje, corrigindo o modernismo, o anti-tradicionalismo e o anti-saudocismo dos seus antecessores”. Ver Freyre, Gilberto, “Americanidade e latinidade da América Latina”, op. cit., p. 29.

¹⁸. Ídem, p. 30.

Ahora bien; dejando de lado la confrontación posible entre discurso freyreano y realidad social, que exigiría otro tipo de investigación,¹⁹ ¿en qué medida la “democracia étnica” –alentada por ese equilibrio de antagonismos– constituye una “falacia” en el interior de la propia obra freyreana? Para indagar en torno a este interrogante, consideremos el papel que juega, en *Casa-grande...* y en algunos textos posteriores, el sustrato africano en la formación de la identidad nacional. Tal como hemos planteado en dos trabajos previos,²⁰ *Casa-grande...* produce una suerte de “revolución” teórica e ideológica al reivindicar el papel colonizador y positivo del elemento negro en la formación de Brasil. Freyre se consolida así como “fundador” de los estudios afro-brasileños, aunque en este ensayo –y más aún en los siguientes– el negro no se perciba como un sujeto social más allá de su mera participación “miscigenante” en el interior del mundo oligárquico de la casa-grande.

Desde nuestro punto de vista, las ambivalencias respecto del alcance ideológico de la reivindicación freyreana del mundo negro (que habían gravitado en *Casa-grande...* y en la propia práctica de Freyre, por ejemplo, en su participación como organizador del Primeiro Congresso Afro-brasileiro)²¹ se resuelven en las obras producidas a partir de *O mundo que o português criou*, en las que este sustrato cultural queda claramente subsumido en la “cultura formada pela confraternização de raças, de povos, de valores morães e materiais diversos, sob o domínio de Portugal e a direção do christianismo”.²² Lejos de constituirse en un objeto de análisis en sí mismo, los elementos africanos sobrevivientes en Brasil producirían un mero desvío de la cultura propia respecto de la europea. Así, los textos freyreanos posteriores a *Casa-grande...* obturan la búsqueda de “islas africanas” en el corazón de Brasil: en contraste con los proyectos de intelectuales afro-brasileñistas, como Arthur Ramos o Roger Bastide (quienes, bajo la estela de *Casa-grande...*, abandonan los límites de la lente oligárquica para emprender el viaje etnográfico –siempre entrevisto y siempre frustrado en la obra freyreana– hacia las *senzalas* coloniales

¹⁹. Tal como recordamos previamente, esa confrontación será llevada adelante por la sociología brasileña a comienzos de los cincuenta, en el marco del proyecto de la Unesco. Ver Chor Maio, Marcos., op. cit.

²⁰. Ver, por ejemplo, Mailhe, Alejandra “Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis. Del racismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta”, en AA.VV., *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, N° 62, 2005 y “Ulises en el trópico. Reflexiones sobre el viaje de Gilberto Freyre por Asia y África, a partir de algunas tesis recientes”, en *Katatay*, año II, N° 3-4, La Plata, Huellas, 2006.

²¹. Celebrado en 1934 en Recife, ese novedoso evento implicó la integración “democrática” de académicos y artistas de vanguardia con artistas populares, cocineras, ex esclavos e incluso babalorixás de terreiros de candomblé, para reflexionar en conjunto sobre el legado negro en el nordeste brasileño. Ver Rodríguez Larreta, Enrique y Giucci, Guillermo, “O congresso afro-brasileiro”, en *Gilberto Freyre. Uma biografia intelectual*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

²². Freyre, Gilberto, *O mundo que o português criou*, op. cit., p. 68.

y los *mucambos* modernos),²³ Freyre apunta más bien al reconocimiento –parcial y controlado “desde arriba”– de vestigios aislados y fácilmente asimilables de una África siempre sincrética, no resistente a su occidentalización. Feminizada, la cultura dominada ablanda a la dominante siendo en sí misma lo suficientemente blanda como para no preservar su autonomía. En un movimiento paradójico, la exaltación del mestizaje permite no caer en una esencialización de la cultura del “otro”, pero también conduce a negar su especificidad y, con ella, su capacidad de resistencia contrahegemónica.

En este sentido pueden leerse en contraste las etnografías del mundo negro que producen en esta etapa varios ensayos brasileños. Por ejemplo en *Arte, ciência e trópico*, tanto el texto como las fotografías reproducidas por Freyre²⁴ abordan elementos que, aunque insisten en la construcción de una original historia de la cultura material (como la inaugurada en *Casa-grande...*),²⁵ por otro lado reducen la gravitación de lo afro a detalles “tranquilizadores” que confirman la asimilación por el mestizaje (como el uso diverso del pañuelo en distintas áreas de colonización lusa, o la africanización sutil de las imágenes católicas producidas en África). En contraste, en *O negro brasileiro* (1934), Ramos aborda la alteridad radical del África en Brasil analizando cómo la religiosidad negra atraviesa las bases de la sociedad creando una cohesión colectiva e irracional “desde abajo”. Deteniéndose en el estudio de candoblés, macumbas y catimbós, exhibe –en este y otros ensayos– algunos ideologemas visuales de este universo cultural “otro”: “mães de terreiro” exóticamente ataviadas para el rito, o secuencias de las experiencias de posesión crean un Brasil entre atractiva y peligrosamente africanizado –aunque sincrético– subrayando la presencia activa, en el seno mismo de las ciudades, de un polo cultural extraño, familiar y desconocido al mismo tiempo, de una cultura dominada que paradójicamente se revela dominante.

Reinserto en el seno del ensayismo afro-brasileñista contemporáneo, se hace evidente hasta qué punto Freyre lee en los cuerpos –sobre todo en los cuerpos femeninos– el triunfo del fondo occidental y católico bajo una superficie –blanda y simpáticamente– excéntrica y arcaica. Resulta sintomático el hecho de que, en el extenso arco que va de *Casa-grande...* a los ensayos de los sesenta, Freyre se centre sólo en las prácticas negras que introducen una marca diferencial en el sustrato ibérico y en los cuerpos blancos (permitiendo

²³. Estos autores establecen un diálogo constante –y por momentos tenso– con la obra de Freyre. El tema merece ser estudiado con detalle y excede los límites del presente texto. Para el caso de Bastide, ver Arêas Peixoto, Fernanda, *Diálogos brasileiros*, San Pablo, Edusp, 2000.

²⁴. Algunas pertenecientes al archivo de la Agência Geral do Ultramar; otras, tomadas por Pierre Verger o por el propio Freyre.

²⁵. Sobre el diseño pionero de una historia material en la obra freyreana ver Burke, Peter; “A cultura material na obra de Gilberto Freyre”, en Falcão, Joaquim y Barboza de Araújo, Rosa Maria (orgs.), *O imperador das idéias*, Río de Janeiro, Colégio do Brasil-Topbooks, 2001.

que emerja un catolicismo sensualista y dislocado, una concepción menos represiva de la sexualidad, un ablandamiento fonético y gramatical de la lengua portuguesa o un enriquecimiento culinario) y que, en cambio, no aborde nunca manifestaciones que, como las religiosas, radicalizan la otredad del “otro” resistiendo la asimilación miscigenante “desde arriba”, como sucede en el diagnóstico de Ramos (por lo demás, todavía alarmado en los treinta, como buen evolucionista etnocéntrico, por la extensión de la irracionalidad).

Así, ni el primer reconocimiento de la influencia “colonizadora” y positiva del negro, ni la exaltación posterior del mestizaje como “democracia racial”, implican en Freyre una legitimación efectiva del sustrato “afro” como un universo cultural ad hoc que interviene en la formación de la identidad nacional preservando su antagonismo. Lejos de constituirse en un objeto privilegiado de análisis, el elemento negro es en definitiva fagocitado por el mestizaje aculturador, y reducido a una mera marca que ablanda y desvía el modelo cultural occidental, otorgando apenas una inflexión original y específica.

En un juego de espejos en el que se invierten las imágenes, si los afrobrasileñistas aquí considerados (como Ramos y Bastide) buscan las huellas vivas del África en Brasil, Freyre buscará por el contrario la expansión de Brasil sobre África en territorio brasileño... y africano. Así, cuando viaja al África lusa a comienzos de los cincuenta, invitado por la dictadura de Salazar, ve confirmarse sus hipótesis previas sobre la superior adaptabilidad de los portugueses al trópico, sobre la presencia activa de lazos culturales de religación entre Brasil, Portugal y el África y Asia portuguesas, y sobre el potencial liderazgo (económico, cultural y político) de Brasil sobre ese “mundo que o português criou”. Repitiendo estos tópicos –presentes ya en su relato de viajes *Aventura e rotina* de 1953–,²⁶ en “Acontece que são bahianos”²⁷ Freyre se detiene a reflexionar (apoyándose en la investigación de Pierre Verger)²⁸ sobre

26. Hemos considerado en detalle *Aventura e rotina* en Mailhe, Alejandra, “Ulises en el trópico”, op. cit.

27. Se trata de un ensayo incluido en *Problemas brasileiros de antropologia*, a partir de la segunda edición (1956). Allí profundiza el análisis del enquistamiento de Brasil en África, presentado unos años antes en *Aventura e rotina*.

28. Entre 1945 y 1979, el etnógrafo y fotógrafo francés Pierre Fatumbi Verger permanece veinticinco años en África y se concentra en estudiar las sobrevivencias brasileñas en el área analizando cómo los ex esclavos brasileños, al volver al África, trasladan costumbres y valores aprendidos en Brasil. Esa investigación es central para guiar las reflexiones de Freyre y de Bastide sobre el tema, aunque también Verger cita a Freyre, especialmente apoyándose en “Acontece que são bahianos”. Sin embargo, su análisis del contacto intercultural no aparece marcado –como sí el de Freyre– por un fondo evolucionista. Al mismo tiempo, estableciendo una sutil diferencia con respecto a la perspectiva de Freyre, Verger busca establecer un equilibrio entre “flujos y reflujos” (tal como advierte el título de su trabajo), pues “os africanos trazidos ao Brasil, e principalmente à Bahia, souberam conservar e transmitir a seus descendentes costumes, hábitos alimentares e crenças religiosas de tal forma que reconstituíram, no Brasil, um ambiente africano. E em contrapartida, os descendentes de africanos abrasileirados, quando retornaram [...] à costa africana, também foram capazes de preservar alguns aspectos do modo de vida dos seus parentes do além-mar”; así “tornaram-se, em termos culturais, africanos do Brasil e brasileiros da África”. Verger, Pierre, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVI a XIX*, Salvador, Corrupio, 2002, p. 24.

los descendientes de africanos que regresaron de Brasil al África “abrasileirados”,²⁹ llevando consigo el estilo de vida adquirido en Brasil.

Ahora bien; para Freyre estas “islas de Brasil” en África prueban no sólo la existencia de “constantes luso-tropicales”, sino también el potencial imperialista de Brasil sobre África. Tergiversando sutilmente la fascinación africanista de un Verger preocupado por poner en evidencia la gravitación de África en Brasil y el tránsito fluido de prácticas mestizas, en la versión de Freyre los brasileños en África se refugian en el catolicismo y la monogamia, conciben Bahía como “a grande mãe” de una familia transnacional y, tanto en el plano de los valores como en los de la arquitectura, la comida o el mobiliario, “continúan a influir sobre esa cultura no sentido de sua cristianização e do seu luso-abrasileiramento”.³⁰ Amenazados por la tentación de re-africanizarse, los migrantes se protegerían de las supersticiones amparándose en la iglesia, como niños perseguidos “em plena terra inimiga”,³¹ aunque Freyre admite que “mais de um indivíduo, batizado na Igreja, *tem regressado* a religiões ou cultos africanos ou à fé maometana”.³² Así, los brasileños en el África de Freyre son un factor de elevación cultural, no sólo porque se refugian resistientemente en el catolicismo contra la tentación regresiva de la magia, sino también porque muestran trazos “maciamente baianos” al condenar los sacrificios humanos o la pena de muerte “comunes” en el continente negro. La dinámica freyreana del mestizaje, compleja cuando en *Casa-grande...* se pensaban intercambios “ascendentes”, se cristaliza ahora ante el riesgo de una decadencia “regresiva”. Incluso el conflicto cultural se sexualiza y, en “Acontece...”, si la maternidad católica es “fálicamente” agredida por los cultos africanos, éstos son vencidos por la hiperestesia sexual de los migrantes, convertidos en patriarcas que repiten exitosamente el ciclo de la colonización sexual –entre coercitiva y cohesionante– desplegada antes en Brasil... sobre los propios negros. Es esa recreación de la dominación sexual y cultural la que garantiza la existencia de un área transnacional y el potencial –y fálico– liderazgo brasileño sobre una “África curvada não ante a Europa mas ante o Brasil. Ante Bahia”.³³

En el clímax de esta naturalización de la dominación, cuando reconstruye eufórico la biografía de brasileños (algunos, ex esclavos) que se convierten en poderosos oligarcas en África (temidos hasta por los reyes... ¡gracias al tráfico de esclavos!), Freyre encuentra, en esa reproducción de las relaciones de explotación aprendidas en Brasil, la prueba irrefutable de la existencia de una identidad transnacional.

²⁹. Freyre, Gilberto, *Problemas brasileiros de antropologia*, op. cit., p. 268.

³⁰. Ídem, p. 277.

³¹. Ídem, p. 283.

³². Ídem, p. 279. La bastardilla es nuestra.

³³. Ídem, p. 305.

Por su parte, la disputa por una definición legítima de la cultura negra es también la disputa por la hegemonía del campo de las ciencias sociales. Esa conflictividad se exaspera en el caso de la relación entre Freyre y Ramos: reiteradamente el primero deslegitima al segundo cuestionando su apego al psicoanálisis, situándose a sí mismo en el lugar de un padre que amonesta al hijo rebelde. Al sancionar su dogmatismo teórico y falta de interdisciplinariedad, no sólo le indica nuevas lecturas, también se autoadjudica la introducción del psicoanálisis en la sociología nacional, y la precedencia en el abordaje moderno de la cuestión negra, al tiempo que se define como un “iniciado” en la pesquisa etnográfica, privilegiado por la íntima familiaridad mantenida con los más destacados líderes religiosos. En ese sentido, evoca

... meu contato mais íntimo com as chamadas seitas africanas do Recife e, através delas –principalmente através de velho babalorixá recifense educado na África– com candomblés da Bahia e do Rio. Contato em que se prolongou a convivência que eu vinha mantendo, desde os meus primeiros dias de reintegração no Brasil, [...], com clubes populares, maracatus, bumbas-meu-boi, irmandades [...]: com associações e atividades nas quais o encontro de culturas européias com africanas e ameríndias se processava do modo mais sugestivo para um observador empenhado, como eu era [...].³⁴

Alardeando respecto de la autenticidad de los ritos frecuentados, en el final de la cita puede entreverse la “traición” freyreana a la especificidad de la cultura del “otro”. Inmediatamente después, Freyre recuerda cómo René Ribeiro se convirtió en discípulo de Ulisses Pernambucano (“meu primo, aliás, e quase meu irmão”),³⁵ así, cierra el círculo personalista y familiar que piensa las ciencias sociales como una casa-grande patriarcal, como una familia extensa en la que, como en su propia teoría sobre los antagonismos en equilibrio, se suaviza la violencia simbólica coercitiva.

En contraste, Arthur Ramos cuestiona abiertamente a Freyre al advertir que las culturas africanas, aunque devastadas por la esclavitud, preexisten –y por ende exceden– la condición esclava. Siguiendo a su maestro Melville Herskovits,³⁶ subraya las raíces africanas de la cultura negra en el Nuevo Mundo (más que sus transformaciones en el marco del sistema esclavócrata) y exige un análisis que aprehenda su especificidad más allá de las relaciones de dominación.

³⁴ Ídem, pp. 185-186.

³⁵ Ídem, p. 189.

³⁶ Ver Campos, Maria José, Arthur Ramos. *Luz e sombra na antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 2004 y Guimarães, Sérgio, “Comentários à correspondência entre M. Herskovits e A. Ramos, 1935-1941”, en Arêas Peixoto, Fernanda, Heloisa Pontes y Lilia Moritz Schwarcs, *Antropologia, histórias, experiências*, Belo Horizonte, UFMG, 2004.

En otros casos, Ramos alude a Freyre al condenar la idealización nostálgica del pasado colonial en los estudios sobre el mundo negro. De hecho, Ramos insta un espacio de enunciación propio, marcado por la distancia radical respecto del romanticismo abolicionista, devaluado como un sentimentalismo falso de la elite, “doentio, sado-masquista, onde a piedade exaltada era, na realidade, a contraparte, o outro pólo de um sadismo negricida”.³⁷ En igual dirección, cuando reorganiza el campo revisando la tradición de pensamiento previa (por ejemplo, en “Os estudos negro-brasileiros” en *As culturas negras no Novo Mundo* [1937]), define su perspectiva en un contrapunto –crítico, pero sutil– con respecto a la obra freyreana. A pesar de estos esfuerzos de diferenciación, la producción de Ramos será históricamente opacada, en la consolidación de la antropología brasileña, entre otros factores por la oposición de la figura canónica de Freyre, por la crisis de los modelos teóricos a los que se afilia, por el desplazamiento de las ciencias sociales cariocas ante el mayor prestigio científico del modelo durkheimiano de la USP y por el cuestionamiento del mito de la “democracia racial” a partir del proyecto Unesco.³⁸

Ramos traza además en sus ensayos una prolífica red de intelectuales africanistas en América, crea así el efecto de una comunidad cohesionada tanto en términos de identidad continental de los sectores populares como de campo de estudios. En este último sentido, en *As culturas negras no Novo Mundo* incluye explícitamente a los cubanos José A. Saco, Israel Castellanos, Fernando Ortiz, al haitiano Jean Price-Mars, a los norteamericanos Herskovits y Donald Pierson, a los rioplatenses Idelfonso Pereda Valdés, Bernardo Kordon y Vicente Rossi, y a los brasileños Nina Rodrigues, Manuel Querino y Edison Carneiro, entre otros... pero excluye a Gilberto Freyre. Al mismo tiempo, aquí Ramos legitima la propia obra como refundadora de un campo de estudios de irradiación “científica” transnacional.³⁹

³⁷. Ramos, Arthur; *O negro brasileiro. Etnografia religiosa* [1934], Río de Janeiro, Graphia, 2003, p. 18.

³⁸. En esa polémica juega un papel importante Roger Bastide. En “Estado atual dos estudos afro-brasileiros”, este autor interviene en el debate entre Ramos y Freyre (a su criterio, los principales africanistas brasileños) confrontando sus enfoques divergentes para establecer un balance en la historia del campo disciplinar: Ramos buscaría develar la permanencia de elementos africanos en la cultura afro-brasileña (para lo cual es central identificar –siguiendo la línea de Nina Rodrigues– los grupos étnicos ingresados con el tráfico esclavo), mientras que Freyre, en cambio, asumiría una perspectiva sociológica no atenta a los orígenes de los negros, sino a las relaciones de éstos con la clase dirigente.

³⁹. Ver en este sentido el “Prefacio” a la segunda edición de 1946, en el que Ramos subraya el prestigio de su obra en publicaciones significativas como la revista *Estudios afrocubanos* (dirigida por Fernando Ortiz), y explicita sus lazos personales con antropólogos de Argentina, Perú, el Caribe y Estados Unidos. Y en el “Apéndice” a *A aculturação negra no Brasil* (1942), el autor reproduce elogiosas reseñas hechas a sus propias obras por algunos estudiosos americanos, como los argentinos Atilio García Mellid y Raúl Navarro, el limeño Fernando Romero, el norteamericano Richard Patee y el franco-brasileño Roger Bastide.

Ahora bien; ¿qué trama de discursos asedia, a partir de *Casa-grande...*, la definición de la cultura negra? En *O negro brasileiro*, Ramos articula psicoanálisis y antropología para analizar la religiosidad afro-brasileña, concebida como la vía privilegiada para llegar “diretamente a esses estratos profundos do inconsciente coletivo, desvendando-nos essa base emocional comum, que é o verdadeiro dínamo das realizações sociais”.⁴⁰ Siguiendo las huellas de su precursor Nina Rodrigues,⁴¹ para Ramos las claves para entender la psicología colectiva radican en la experiencia religiosa de las macumbas y los candomblés, cuyo extrañamiento radical respecto de la razón (respecto de Occidente) vuelve visible el sustrato “geológico” de irracionalidad que también late bajo el contenido manifiesto de las demás prácticas del folklore negro. En *O folclore negro no Brasil* (1935), Ramos aborda también mitos religiosos, leyendas, cuentos orales, ritos, danzas dramáticas y hasta refranes y payadas, prácticas que forjan una cantera arqueológica de “sobrevivências emocionais”, vía privilegiada para acceder al inconsciente colectivo permitiendo recuperar –supuestamente– la fuerza emocional y pre-lógica de los orígenes.

Presuponiendo un inconsciente universal, el ensayista cree que, tanto en el folklore brasileño como en el africano de base, las figuraciones mitológicas procesan los mismos complejos psíquicos.⁴² Si el folklore mantiene vivos los residuos de una primitividad remota, el antropólogo puede bucear en esas aguas profundas para exhumar las astillas “puras” del pasado (esto es, de un África arcaica que –se fabula, aun entre el deseo y el temor– late en el seno de la civilización brasileña). Estas huellas, vivas en la literatura oral, el lenguaje, la música, la religión o la culinaria, reaparecen en *As culturas negras no Novo Mundo*,⁴³ un ensayo en el que Ramos extiende el análisis del sustrato negro a nivel continental trazando una densa red de convergencias entre distintas áreas de América Latina, y en especial entre las religiones y fiestas populares de Cuba y el nordeste brasileño. Entre santos y orixás, cabildos y reisados, comparsas y escolas de samba, surge una respuesta peculiar a la pregunta –común al ensayo de los años treinta– sobre la definición de la identidad latinoamericana: Ramos orienta su lente hacia la gravitación sincrética de

40. Ramos, Arthur. *O negro brasileiro. Etnografia religiosa*, op. cit., pp. 28-29.

41. Médico psiquiatra y legista, Ramos inicia sus investigaciones en el Instituto Nina Rodrigues de Salvador, donde descubre los trabajos inéditos del propio Nina Rodrigues y prolonga sus investigaciones. Numerosos textos de Ramos subrayan ese lazo de afiliación desde el cual Ramos se autolegitima como una figura clave en la consolidación de los estudios afro-brasileños en el campo de la antropología científica.

42. Así, por ejemplo, considera que el “bumba-meu-boi”, que cruza orígenes peninsulares paganos, indígenas y africanos, es una fiesta totémica, bajo cuya superficie puede entreverse la muerte del padre por la horda rebelde, la reinstauración del matriarcado y el retorno del padre bajo la forma del animal protector del clan para reestablecer el patriarcado.

43. La primera edición es de 1937. En 1943 este ensayo es traducido al español, editado por Fondo de Cultura Económica, en una versión revisada por Fernando Ortiz y corregida por el autor. La segunda edición en portugués, aquí citada, es de 1946 y reproduce los cambios introducidos en la de 1943.

África incluso más allá de las fronteras raciales negras, lejos de las versionen que definen el continente como “Indo-” o “Iberoamérica”, e incluso de aquellas que empiezan a pensar las correspondencias económicas o culturales entre América Latina y Oriente (como, por vías distintas, en las obras de Freyre y de Mário de Andrade).

De hecho, para Ramos la aculturación (entendida, con Herskovits, como un complejo proceso distorsivo) ha producido en Brasil una fusión de los sustratos africano, indígena y peninsular creando un magma densamente sincrético, alterando superficialmente la sustancia africana, pero también ha expandido el arraigo de su fondo arcaico: introyectados por la convivencia histórica entre negros y blancos, los mitos africanos desbordan los límites étnicos y de clase, para dar forma a la psiquis nacional, creando una cohesión colectiva “desde abajo”, que integra los polos sociales más extremos. Esa fusión alcanza el clímax en ciertas experiencias de cohesión irracional. En este sentido, el carnaval se convierte en un “simbolizador nodal” en el sentido de Geertz,⁴⁴ capaz de poner en circulación las imágenes vivas de un África intangible y ancestral, por la que retornan, liberándose de la represión “o monarca das selvas africanas, ‘reis’, ‘rainhas’ e embaixadores, totens, feiticeiros e *shamanes*, homens-tigres e homens-panteras, *griots*, menestréis e bardos negros, pais-de-santo, antepassados, pais-grandes e adolescentes em iniciação ritual”.⁴⁵

En esa fantasmagoría intemporal contra la represión civilizatoria, la multitud en la plaza recoge los “remanescentes” de ese sustrato, reelaborándolos “desde abajo” en un trabajo paralelo al del sueño pues, tal como declara Ramos en el final de *O negro brasileiro*:

... o Brasil vive impregnado de magia. O *medicine-man*, o feiticeiro, tem entre as nossas populações um prestígio bem maior que os dirigentes dos nossos destinos [...]. Porque ele é a *imago* do Pai primitivo. Pelas caladas da noite, há damas elegantes e cavalheiros do bom tom que vão às macumbas consultar o poder invisível de Pai Joaquim, Zezinho Curunga o Jubiabá [...]. Nas festas coletivas, domina, fantasmal, o poder de *mana*, essa qualquer coisa pegajosa que entreliga multidões, hipnotizando-as a uma mesma força de fanatismo. O *ebó* é uma instituição. O carnaval negro é a nossa grande festa.⁴⁶

Vale la pena observar que Ramos apela aquí (en el cierre interpretativo de un ensayo predominantemente descriptivo) a una enunciación aforística, formal y conceptualmente próxima al diagnóstico de la vanguardia antropofágica:

⁴⁴. Ver Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1994.

⁴⁵. Ramos, Arthur, *O folclore negro do Brasil* [1935], Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1954, p. 257.

⁴⁶. Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, op. cit., p. 320.

aunque lejos del elogio primitivista contenido en el “Manifiesto antropófago”, también para Ramos –como para el movimiento antropófago–, el sustrato irracional desborda el mundo popular integrando a las demás clases sociales para convertirse en *el* trazo identitario nacional y en la fuente privilegiada de cohesión colectiva. E incluso como los modernistas (aunque todavía muy sesgado por resabios etnocéntricos), Ramos insiste en fundar un nuevo vínculo del intelectual con el “pueblo” basado en una moderna comprensión –psicoanalítica– de las pulsiones inconscientes que guían las manifestaciones de la cultura popular.⁴⁷

Ahora bien; en los ensayos de Ramos, la nostalgia arqueológica que impulsa el viaje simbólico al origen crea una correspondencia inquietante con respecto a los folklorismos romántico y positivista de los que busca diferenciarse apelando al análisis científico y al paradigma psicoanalítico-culturalista. El ensayista despliega obsesivamente su ejercicio genealógico intentando establecer “grados de africanidad”. Esta pulsión africanista llega al clímax cuando, con Herskovits, descubre “islas de África” en América, surgidas en la Guyana holandesa, donde los esclavos fugados, casi sin contacto aculturador con el litoral, recrean una sociedad semejante a la africana que perdura... ¡hasta el presente de la escritura de su ensayo!⁴⁸ En busca de una pureza inasible, crea taxonomías y organiza archivos (de danzas teatrales, literatura oral o instrumentos musicales), siempre heterogéneos y siempre sometidos, sin embargo, a una voluntad homogeneizadora que manipula arbitrariamente el *continuum* de prácticas, especialmente bajo la hegemonía de dos Áfricas (iorubana y bantú) supuestamente dominantes en Brasil. Pero la pulsión genealógica choca con el reconocimiento del propio fracaso: como en la metáfora contenida en *O triste fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto –en el cual el protagonista frustrado descubre la imposibilidad de hallar alguna manifestación pura, auténticamente nacional–, el ensayista encuentra que las literaturas orales africana, europea e indígena crean una trama de interacciones inescindibles, en diálogo incluso... ¡con el folklore oriental! El ensayo pierde así el control de la clasificación aproximándose sin querer a la –ya clásica– taxonomía paródica de Borges en “El idioma analítico de John Wilkins”.

Contradictorio, Ramos se mueve entre la conciencia de que la fusión sincretizadora constituye un proceso abierto, a partir del cual podrá decantarse en el futuro la identidad nacional, y cierta confianza ontológica en la perduración transhistórica de esencias arcaicas e inconscientes. En este punto se

47. En ese sentido, insta a abandonar la posición de “os doutores e os sábios que, por meia dúzia existem entre nós com viagens à Europa e conferências eruditas” y que “não conseguem por si sós a obra da nossa afirmação cultural. Porque eles são individualistas e vivem separados da massa”. Ídem, p. 321.

48. Ver en este sentido Ramos, Arthur, *As culturas negras no Novo Mundo* [1937], Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1946.

acerca a la posición previamente desplegada por Mário de Andrade en sus ficciones y ensayos sobre folklore, también producidos bajo la influencia de Lévy-Bruhl (aunque para consolidar un primitivismo positivo y crítico del evolucionismo, acaso gracias a la radicalidad ideológica emanada de la experiencia del arte de vanguardia).⁴⁹ A la vez, Ramos oscila entre el universalismo y el relativismo cultural: si dejando fuera de foco las motivaciones sociales de las prácticas, supone un inconsciente universal, al mismo tiempo afirma la heterogeneidad del “otro” al subrayar la existencia de un fondo africano irreductible, un “alma cultural” o “paideuma” –en términos de Frobenius– diverso respecto del occidental. África funciona así como una fuente de legitimidad paradójica pues permite justificar tanto la universalidad de Brasil como su otredad respecto de Occidente.

Además, el ensayismo de Ramos recrea la tensión que, desde el siglo XIX, desgarró la mirada intelectual, implicando tanto la producción fascinada de conocimiento sobre el “otro” como la voluntad de represión. Como el psicoanalista frente a la enfermedad psíquica, el antropólogo desentraña los complejos colectivos subyacentes en el folclore para, en última instancia, suscitar la superación del primitivismo retrógrado, “para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional, que aja em profundidade, uma revolução ‘vertical’ e ‘intersticial’ que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo e solte as amarras pré-lógicas a que se acha acorrentado”.⁵⁰

La apelación acrítica a las teorías de Freud y Lévy-Bruhl reaviva el evolucionismo lineal que Ramos pretende superar, e indirectamente produce una sutil patologización de las prácticas populares, concebidas otra vez como desvíos respecto de la razón civilizatoria.⁵¹ Así, por ejemplo, aunque se niega a reducir la posesión a un mero fenómeno de histeria, subraya su vínculo con diversos “estados mórbidos” y su “significación regresiva” a estratos afectivos “arcaicos”;⁵² advierte que las creencias de la cultura bantú son toscas y su

⁴⁹. Al respecto ver, por ejemplo, Mailhe, Alejandra, “Los pliegues del sujeto. Imágenes de la alteridad cultural en *O turista aprendiz* de Mário de Andrade”, en *Orbis Tertius*, La Plata, UNLP-AI Margen, N° 10, 2004.

⁵⁰. Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, op. cit., p. 32.

⁵¹. *O negro brasileiro* parte de Lévy-Bruhl y de Freud para definir el pensamiento mágico a partir de la “omnipotencia de pensamiento” común a la esquizofrenia y la neurosis. Así, las prácticas mágicas y animistas involucradas en los ritos afro-brasileños, desaturizadas, reducidas a la fuerza narcisística que el individuo proyecta en el ambiente, suscitan la regresión a un estadio evolutivo prelógico y primitivo, y resultan indirectamente patologizadas. En particular, Ramos adhiere aquí a la interpretación de Geza Roheim sobre la encarnación de la potencia fálica del grupo en la figura y en las prácticas del hechicero, que despliega una libido fuertemente narcisística. Para Ramos, las danzas rituales en el candomblé o la macumba ponen en juego un erotismo próximo al del ataque histérico, y el hecho de que la “filha de santo” sea “cabalgada” por el orixá evidencia el contenido erótico de la práctica.

⁵². Así también, al describir la posesión vudú, adhiere acríticamente a los juicios de Lhérisson y Dorsainvil sobre su naturaleza “histérica”. Ver Ramos, Arthur, *As culturas negras...*, op. cit., pp. 186-189.

escultura grosera;⁵³ señala que los instrumentos de los negros apenas sirven para marcar el ritmo; condena el “ñañiguismo” afro-cubano como delincuencia, reproduciendo acriticamente los juicios positivistas del primer Fernando Ortiz,⁵⁴ o concibe la rebelión milenarista de Canudos (entre otras) como una “forma psicopática de carácter místico-colectivo”.⁵⁵

La propia imposibilidad del ensayista de reconocer, en las prácticas populares, alguna forma de liberación catártica, termina proyectando sobre ellas cierta connotación “sinistra”. Contaminado por su propio origen positivista, lo que parece retornar a pesar de la represión, no es tanto la primitividad inconsciente del “otro”, sino más bien el residuo inconsciente, evolucionista y etnocéntrico del intelectual que, repitiendo el gesto de sus precursores, convierte el propio temor al “otro” en el punto ciego de su teoría. Incluso, aplicado el método de Ramos al propio Ramos, sería posible pensar que ese residuo proviene no sólo de las dificultades que se desprenden del cambio de paradigma, en el pasaje del racialismo al culturalismo, sino también del parricidio simbólico ejercido por el “hijo” frente a su “precursor” –Nina Rodrigues–, en una escritura tensionada entre afirmar la identidad del yo letrado y calmar la culpa frente al padre, por la apropiación del mismo objeto de conocimiento y/o de deseo.⁵⁶

Lejos tanto de la nostalgia arqueológica en Ramos, como de la solapada *saudade* colonial en Freyre, en la escritura de Roger Bastide irrumpe una

53. Ídem p. 347. Además, la expresión “camadas atrasadas” (340) sólo aparece para referirse al grupo bantú.

54. Ídem, p. 144.

55. Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, op. cit., p. 213. También en este sentido sigue a su padre intelectual Nina Rodrigues. El evolucionismo implícito en *O negro brasileiro* se convierte rápidamente en objeto de crítica. En 1940, para la segunda edición de este ensayo, Ramos introduce un apéndice en el que realiza un balance retrospectivo de su evolucionismo a partir de las críticas formuladas por intelectuales prestigiosos (como José Imbelloni, Roger Bastide y Jean Price-Mars), “salvando” parcialmente el texto gracias al deslinde auto-crítico y, al mismo tiempo, exhibiendo el importante impacto de su obra a nivel internacional.

56. Cabe aclarar que en *As culturas negras no Novo Mundo*, Ramos intenta superar los límites de este linaje positivista. Reconociendo las críticas al evolucionismo, subraya el lazo entre explotación esclavócrata, teorías racialistas e imperialismo, y cuestiona abiertamente la supuesta inferioridad de la cultura africana. Implícitamente se corrige a sí mismo: África se manifiesta ahora como un mosaico de elementos culturales que se mezclan en combinaciones imprevistas (72), como un universo múltiple –y ya no como un origen estable y monolítico–; también las culturas negras en América asumen, al menos en principio, una dimensión histórica. Aun así, aunque la determinación material tiende a superar la abstracción implícita en los ensayos previos, la pregunta por el origen vuelve a ocupar el centro de la escena para definir la proveniencia cultural de los negros en las diversas áreas de colonización. Tampoco el evolucionismo es plenamente superado: entre las culturas africanas el ensayista traza otra vez, como su padre simbólico, una jerarquización interna que confirma la superioridad iorubá sobre la cultura bantú.

clara fascinación con el “otro”, nostálgica del aura primitiva.⁵⁷ Bastide sigue las huellas de Ramos al concentrarse en el estudio de las “islas africanas” que sobreviven en el seno de la cultura brasileña, al sostener el carácter libidinal del folklore y al confirmar, incluso, la validez del psicoanálisis para abordar la cultura popular; sin embargo, cuestiona el universalismo etnocéntrico implícito en la teoría de Ramos. Pues ahora, para Bastide, el folklore no puede ser pensado en relación con un modelo abstracto de inconsciente, sino en función de la sociedad en la que éste se gesta. Aceptando las críticas de Malinowski al psicoanálisis, Bastide reflexiona sobre cómo conciliar la unidad de la libido y de sus complejos, con la relatividad de las instituciones sociales y la diversidad cultural, discutiendo abiertamente con Ramos.⁵⁸

Además de asumir una perspectiva relativista, historizante y desesencializadora, Bastide subraya el carácter positivo y liberador de ciertas prácticas de la cultura negra. En especial, el éxtasis místico del *candomblé* adquiere ahora la connotación de una fiesta: en *O candomblé da Bahia: rito nagô* (1958), lejos de ser un síntoma patológico, esta forma primaria del psicodrama constituye un rito regulado por la tradición en el seno del cual es posible canalizar saludablemente la personalidad reprimida. Y si perdura tanto en África como en Brasil, resistiendo la catequización, no es por el retorno de un inconsciente transhistórico, sino por su renovada utilidad psíquica. No es casual, en este sentido, la proximidad de Bastide respecto de la vanguardia modernista: la misma pulsión primitivista sesga la fascinación de su discurso antropológico y el más temprano del arte (recuérdese el modo en que se exalta la experiencia lúdica y metamórfica de la macumba en *Macunaíma*, de Mário de Andrade, cuando se exploran nuevas configuraciones rizomáticas de la identidad del sujeto y nuevos modelos para pensar la dinámica cultural).

57. La obra brasileña del antropólogo francés Roger Bastide dialoga especialmente con la obra freyreana en la definición tanto de los estudios afrobrasileños como de los contactos culturales que originan una identidad nacional mestiza. Tal como señala Arêas Peixoto en *Diálogos brasileiros*, ambos autores convergen en diversos aspectos teóricos y metodológicos (una formación teórica próxima, ligada a la escuela de Chicago y, al mismo tiempo, híbrida; un estilo proustiano de escritura entre la sociología, la antropología, el ensayo y la literatura, y la atención al punto de vista subjetivo, entre otros rasgos), amén de compartir también el abordaje de una amplia gama de cuestiones que van desde el “problema negro” o el mestizaje cultural nacional –cuestiones aquí consideradas–, hasta el análisis de la literatura y el arte brasileños.

58. Ver, por ejemplo, Bastide, Roger, “Estado atual dos estudos afro-brasileiros” [1939], en Ramos, Arthur, *A aculturação negra no Brasil*, Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1940; y *Sociología y psicoanálisis*, Buenos Aires, Fabril, 1961. En este último texto, para mostrar la relatividad de los complejos (lo que supondría la existencia de tantos tipos de inconsciente como de sociedades), Bastide analiza la formación de la personalidad negra bajo la situación de dominación esclavócrata (así, por ejemplo, encuentra que el complejo de Edipo se desarrolla allí de manera “peculiar” pues, desestructurado el modelo familiar africano, la relación entre el señor y el esclavo pasa a reemplazar el vínculo entre el padre y el niño. De modo que el señor blanco tiende a ser introyectado por el negro como el padre, y el ama blanca como la madre sobre la que pesa el tabú del incesto).

Retomando en el campo del ensayo la estela primitivista abierta por la vanguardia, en *O candomblé da Bahia*, Bastide no sólo concibe la posesión como un rito teatral liberador:⁵⁹ además, basándose en Marcel Griaule,⁶⁰ demuestra la existencia de un pensamiento filosófico africano, sobreviviente en los sectores populares brasileños, cuya riqueza y complejidad lógica lo vuelven comparable –aunque diverso– con respecto al occidental.

Al mismo tiempo, al pensar que en las manifestaciones religiosas de Bahía es posible captar el África en Brasil casi sin mediaciones, Bastide recrea, en parte, la ficción genealogista de Ramos y de su precursor de entresiglos; sin embargo, “por primera vez” en el ensayo, como varias décadas antes en la estética de vanguardia, la concepción dinámica de la cultura impide recaer en el esencialismo, al tiempo que la nostalgia primitivista (que indirectamente convierte los ritos afro en un polo de crítica respecto del capitalismo moderno) conduce al abandono de toda jerarquización etnocéntrica.

Los textos de Edison Carneiro se suman desde los años treinta a esta compulsa teórica por definir la cultura popular afro-brasileña, respondiendo veladamente tanto al abstraccionismo deshistorizante y evolucionista de Ramos como al sociologismo etnocéntrico de Freyre. Desde una perspectiva analítica cercana a la de Antonio Gramsci,⁶¹ en su escritura la fascinación neorromántica de Bastide por el mundo “negro” se politiza al pensar el folklore como una instancia privilegiada de resistencia, definible como “contra-hegemonía”.⁶² Acercándose implícitamente al sorelismo de Mariátegui, para Carneiro la religiosidad afrobrasileña (y junto con ella, también otras prácticas

⁵⁹. En la línea de M. Herskovits y M. Leiris.

⁶⁰. Si bien dialoga con varios africanistas nacionales –Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro y Pierre Verger–, retoma sobre todo los análisis de Marcel Griaule sobre la metafísica de los dogons.

⁶¹. Ver, por ejemplo, Gramsci, Antonio, “Observaciones sobre el ‘folklore’”, en *Cuadernos de la cárcel*, vol. 6, México, Era, 1981.

⁶². De hecho, varios textos y prácticas de Edison Carneiro, entre los años treinta y cuarenta, evidencian un compromiso militante con la defensa de la cultura negra, y especialmente con la valoración política de ésta como un instrumento de resistencia a la dominación. En los años treinta, Carneiro (un joven negro de Salvador de Bahía, abogado y etnógrafo amateur) participa activamente en el Primer Congreso Afro-brasileño, luego de lo cual organiza el segundo congreso en Salvador, en 1937. Allí traba amistad con Ramos, aunque en 1935 cuestiona *O negro brasileiro*, en el Boletim de Ariel, por la despersonalización del negro, convertido en un objeto de estudio abstracto. En 1937 Carneiro funda la União de Seitas Afro-brasileiras da Bahia (luego Conselho Africano da Bahia) en defensa de la libertad religiosa y para frenar la represión policial. Esa organización de los candomblés, paralela a la organización política de sindicatos en la misma etapa, evidencia un proceso más amplio de afirmación de la cultura negra a nivel nacional, visible tanto en la consolidación de los estudios afro-brasileños como también en el crecimiento de los propios candomblés como centros comunitarios, que extienden su influencia más allá de los grupos negros y/o de los sectores populares. Ver Freitas Oliveira, Waldir, “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30”, en Freitas Oliveira, Waldir y Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*, San Pablo, Corrupio, 1987 y Capone, Stefania, *A busca da África no candomblé*, Higienópolis, Pallas, 2004.

culturales) delinea un espacio paradigmático de resistencia política –aunque rudimentaria– de los sectores populares.⁶³

Contra la perspectiva abstraccionista, que tiende a pensar el folklore como manifestación espontánea y aislada de grupos primitivos por fuera de la civilización burguesa, en *Dinâmica do folklore* (1950), Carneiro demuestra el papel activo de la clase dominante en la represión y/o aceptación del folklore⁶⁴. Denunciando el interés político de los folkloristas por desdibujar las fronteras del colectivo popular y/o por reducir el folklore a una pasiva supervivencia de residuos del pasado, postula que éste, como parte de la superestructura ideológica, constituye una respuesta dinámica a condiciones socioeconómicas específicas. Así, las manifestaciones folklóricas perduran no por ser prácticas arcaicas, sino porque en ellas se mantienen las mismas condiciones de explotación.

Además, Carneiro identifica matices políticos significativos en el interior de las prácticas folklóricas concibiendo una dinámica compleja entre las culturas dominante y dominada (que se aproxima a análisis posteriores, como los de Grignon y Passeron).⁶⁵ Las manipulaciones del folklore por la clase dirigente (y las reapropiaciones resistentes desde abajo) evidencian hasta qué punto la cultura popular constituye un escenario particularmente contencioso de confrontación social.⁶⁶ En esa dirección analiza la persecución de la capoeira, el batuque o el candomblé (que se defiende de la represión volviéndose esotérico), la permisión del samba o el “bumba-meu-boi” –reducido a una inocente festividad navideña–⁶⁷ o el fomento de la teatralización de los congos y quilombos, creados probablemente por los señores para frenar las rebeliones de esclavos.

Sin embargo, también este enfoque corre el riesgo de esencializar el folklore al presuponer que, como manifestación popular, siempre expresa alguna forma –aunque rudimentaria– de resistencia política. Carneiro atribuye los núcleos reaccionarios en el folklore a las interpolaciones semieruditas de la clase dirigente, que desarticulan las posiciones a priori transgresivas

⁶³. Especialmente entre los grupos analfabetos y aún no integrados a la clase trabajadora.

⁶⁴. En efecto, en *Dinâmica do folklore*, Carneiro establece un deslinde explícito entre la concepción tradicional (que define el folklore como un residuo pasivo y arcaico) y la perspectiva que lo inscribe en una dinámica compleja de interacción cultural siempre renovada.

⁶⁵. Ver Grignon, Claude y Passeron, Jean Claude, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

⁶⁶. En este sentido, “as modificações impostas de cima foram compensadas, em parte, por modificações vindas de baixo, fruto da resistência oferecida pelas camadas populares”. Carneiro, Edison, *Dinâmica do folklore*, Río de Janeiro, Edición de Autor, 1950, p. 25.

⁶⁷. Aun en estos casos (en los que la práctica popular es apropiada desde arriba), Carneiro ve la reemergencia de un contenido político de rebelión (por ejemplo en el “bumba-meu-boi”, la ridiculización de los personajes de clases superiores, la centralidad del personaje popular, y el reparto simbólico del buey entre los miembros de la comunidad, que expresaría el deseo latente de anulación del derecho de propiedad).

de la creación popular.⁶⁸ Pero al admitir que esta última forma parte de la superestructura ideológica, Carneiro debería superar la idealización “neoromántica” de un momento originario, espontáneamente liberador, por parte de los grupos dominados, y contemplar la posibilidad de que los actores populares también reproduzcan activamente la ideología dominante.

De la lente psicoanalítica y culturalista a la lente del marxismo, estos autores piensan el folklore como un espacio complejo que porta una significación profunda –inconsciente y/o ideológica– más allá de su contenido manifiesto. Aunque desde perspectivas divergentes, tanto en los ensayos de Ramos como en los de Carneiro, el trabajo del folklore y el de la ideología, como el trabajo del sueño, producen distorsiones y desplazamientos represivos que deben ser desenmascarados por la interpretación. La exégesis misma se concibe como una práctica liberadora que subraya la presión de lo reprimido por volver a manifestarse en la superficie.

Tanto Bastide como Carneiro convierten las prácticas folklóricas en una utopía de catarsis, de liberación de la represión. La cultura afro-brasileña deviene entonces un espejo en el que cada escritura proyecta sus propios deseos y temores inconscientes: la nostalgia de la cohesión colonial en Freyre, la ambivalencia entre el deseo y el temor al retorno de lo reprimido (de lo siniestro) en Ramos, la nostalgia romántica del África y de la libertad del sujeto individual en Bastide, la nostalgia de la liberación política en Carneiro. Aunque con modulaciones diferentes, en el marco de itinerarios intelectuales diversos (y ocupando posiciones asimétricas en el campo intelectual), en todos ellos, África es fabulada como el margen, el “otro”, el no-lugar, el fondo remoto, desconocido, hundido en la memoria colectiva, sobre el que puede recortarse (por fusión o por contraste) la identidad de los sectores populares, de la nación e incluso de los propios intelectuales. De ese fondo todavía emana, en la primera mitad del siglo xx, una huella de la tradición, de la *comunidades*, de la religión y del aura perdidas.

Bibliografía

Bastide, Roger, “Prólogo” a Carvalho Neto, Paulo. *Folklore y psicoanálisis*, Buenos Aires, Psique, 1956.

———, *O candomblé na Bahia: rito nagô* [1958], San Pablo, Companhia das Letras, 2001.

⁶⁸. Así, sólo las intervenciones manipuladoras de la clase dirigente producirían desvíos artificiosos capaces de desviar los gestos originales de protesta.

Freyre, Gilberto, *Problemas brasileiros de antropologia*, Río de Janeiro, José Olympio, 1975.

———, *Novo mundo nos trópicos*, San Pablo, Nacional, 1971.

Mailhe, Alejandra, “Entre la exhuberancia y el vacío. Identidad nacional y alteridad en tres ensayistas latinoamericanos: Gilberto Freyre, Fernando Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada” en Dalmaroni, Miguel y Gloria Chicote (comps.), *El vendaval de lo nuevo*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2007.

Ramos, Arthur, *A aculturação negra no Brasil*, Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1940.