

“Todo el poder a los cuerpos”¹**Procesos de subjetivación y empoderamiento a partir del cuerpo como “lugar” en “Casa Grande & Sensala” de Gilberto Freyre²**

Pedro Porta Fernández

El objetivo de este trabajo es abordar desde una perspectiva sociológica la obra Casa Grande & Sensala de Gilberto Freyre, para profundizar en los aportes que se realizan allí en torno al cuerpo como lugar de disputa y construcción de sentidos. Para alcanzar lo propuesto, se diagramarán seis apartados. En primer lugar, una breve introducción vinculando contexto de producción de la obra que la colocará en una trama de discusiones, rupturas y continuidades que permitirá comprender de forma integral sus aportes. Los tres apartados siguientes abordarán el trabajo empírico que realiza Freyre en torno rol del cuerpo en la constitución de la vida cotidiana, comenzando por el carnaval, siguiendo por la religión y terminando en el cuerpo de las mujeres. En quinto lugar, se analizará, específicamente, el rol de los cuerpos como habitus en la obra Freyriana, sus límites y potencialidades. Por último, una breve conclusión que buscare sistematizar lo recorrido y abrir nuevas preguntas e interrogantes.

Contexto de producción.

“Casa Grande & Sensala” es una obra polémica, que despierta amores y odios, con un estilo pirotécnico (Darcy ribeiro, 1978), un discurso híbrido que se sitúa entre la sociología, la literatura y la etnografía (Jossiana arroyo, 2002), donde priman las pasiones los excesos lo corpóreo a abundancia la fuerza y la vitalidad (Roca, 2013). Sin lugar a duda es una obra central en el pensamiento latinoamericano e ineludible a la hora de hacer un recorrido sobre los estudios sociológicos al sur del río Bravo.

La obra de Casa Grande & Sensala fue publicada en 1933, en un contexto de grandes cambios a nivel mundial. Desde principio de siglo, comienzan una serie de cambios que forman parte del contexto de producción y de influencias que configuró el pensamiento y la obra de Gilberto Freyre. 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

¹ Haciendo referencia a la consigna de la revolución rusa “todo el poder a los soviets”

² Trabajo producido a partir de la materia “Historia de las ideas sociales, políticas y filosóficas de Argentina y América Latina”

nazi-fascistas, entre los más destacados. Pero sin duda es una época donde luego de un siglo XIX atravesado por el surgimiento y consolidación del capitalismo a nivel mundial, el nuevo siglo viene con un tema que urge y quema: *¿Qué hacer frente a las masas?* Ya es inevitable la ruptura de un régimen elitista y lxs³ intelectuales de los sectores dominantes comienza a tratar de comprender este fenómeno que se les escapa de las manos, estas masas “irracionales” que comienza a sobrepasar sus cálculos y estructuras. Han existido múltiples estudios y teorizaciones sobre las masas y lo popular, desde los estudios médicos-criminológicos, con Lombroso a la cabeza, a la psicología de las masas con Lebon como máximo exponente. Pero más que un recorrido por estos temas, es simplemente un breve intento de situar la obra y al autor, es por ello que en este primer apartado se buscara trazar un breve mapa de las influencias que tuvo Gilberto Freyre, así como también las discusiones que dió lugar su obra. En este marco de influencias, reconocemos tres grupos, por un lado, las influencias sociológicas en Norteamérica, por otro lxs intelectuales latinoamericanos de principios de siglo XX, y, por último, lxs pensadores brasilers que lo precedieron.

Gilberto va a estudiar sociología a la Universidad de Columbia en Estados Unidos, donde tiene como maestro y referente a Franz Boas -antropólogo reconocido de origen alemán que realizó gran parte de tu trayectoria académica en Estados Unidos-. De él toma su impronta antropológica, la ruptura con la noción de raza y el pasaje al concepto de cultura, entre otros elementos. Pero más allá de sus reconocidas influencias por parte de Franz Boas, es pertinente pensar otras influencias, menos claras o menos directas. Sin lugar a dudas, el pensamiento freyriano, está marcado por la sociología norteamericana, principalmente, por una matriz parsoniana. Desde su epistemología, donde parte de lo micro social (en Freyre es una concepción más antropológica mientras que en Parsons lo hallamos en su teoría de la acción social) para llegar a una estructura social (“Antagonismos en equilibrio” en el sociólogo brasileiro, “Sistema estructural-funcionalista” en Parsons). La impronta del sociólogo estadounidense se lee en el corrimiento de la pregunta por el conflicto – propia de una sociología más marxiana- hacia una centralidad de orden como eje vertebrador. Esto permite explicar cómo pueden mantenerse los polos antagónicos (o las funciones-roles de cada sector de la sociedad en el pensamiento del sociólogo estadounidense) con un equilibrio estructural, ambas son teorías que centra su análisis en la conservación del orden y no en el cambio. Al mismo tiempo, se pueden reconocer ciertas categorías y miradas propias de la microsociología

³ En sintonía con los avances en materia de identidades de género de la última década, nos hacemos eco de la argumentación de Fabbri a favor de la utilización de la letra “x” para hacer referencia a un amplio universo de expresiones de género que rebasa la bi-categorización de “hombres” y “mujeres”. Ver Fabbri, L. (2013). *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular*. Rosario: Puno y Letra. Pag. 44 Disponible en: www.cecs-argentina.org/biblioteca-virtual/f/ (02-09-15). De esta manera, se usará la “x” de genérico, pero cuando se busque hacer explícito con un tipo de género (ya sea por la identidad específica de la persona o por hacer referencia a cierta especificidad de un género, por ejemplo “las mujeres), se utilizará las categorías tradicionales para marcar y hacer explícito el sentido buscado.

norteamericana (Alfred Schutz, Harold Garfinkel y Erving Goffman entre sus mayores exponentes).

A su vez existen algunas de las discusiones que corrían en la época llevadas adelante por sus contemporáneos latinoamericanos (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. Están las tradiciones más psicoanalíticas -muy influenciadas por la psicología de las masas de Gustave Le Bon- que le asigna a lo popular una irracionalidad la cual es necesaria dominar, las posturas que buscan descender a lo profundo de lo popular para controlar o para reconocer los elementos que aportan a las constituciones los procesos nacionales y las se centran en los análisis más estructurales dándole mayor importancia a la denuncia de las injusticias provocadas. Pero más allá de los desarrollos particulares de cada autor, nos quedamos con la pregunta que hace Mailhe (2011) “¿Cómo entender las múltiples contradicciones para pensar lo popular, producir conocimiento etnográfico o perfeccionar el control?” que permite ver la tensión que recorría cada una de esas obras. Por otro lado, Gilberto Freyre fue atravesado por las rupturas que realizó con otros pensadores brasileños (específicamente con Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha y Nina Rodrigues). De esta forma, produce una sociología permeada por influencias antropológicas de las corrientes dominantes, lo cual genera una concepción menos negativa del mestizaje. En este sentido, Freyre rompe con esta idea determinista y evolucionista de Euclides da Cunha. Gilberto Freyre rompe con Joaquim Nabuco al valorizar la conquista portuguesa, y su vez con Nina Rodrigues al reconocer el valor del negro en la constitución del Brasil. En palabras de Marins do Carmo Miranda y Araujo (2014); Gilberto Freyre rompe con dos concepciones difundidas en el siglo XIX, la maldita colonización portuguesa y el determinismo geográfico y, de esta forma, Gilberto Freyre es el gran desmitificador de pseudociencias que daban al negro características de inferioridad.

Los cuerpos y la vida de la Casa Grande.

“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.”⁴

Para trabajar el abordaje empírico que realiza Freyre en torno al cuerpo en la obra Casa Grande & Senzala, haremos un triple anclaje. Es decir, se dividirá analíticamente en

⁴ Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edición: 1933), Caracas, Ayacucho, pág 304

tres dimensiones, si bien no funcionan como compartimentos estancos, permiten recuperar la especificidad de cada elemento, conformando este triple anclaje. En primer lugar, se abordará el carnaval como festividad centralmente corporal, donde las estructuras “se disuelven por un momento”. En segundo lugar, se trabajará la religión y la oposición que hace Freyre entre jesuitas y franciscanos, lo cual permitirá adentrarnos en lo específico del catolicismo brasilero donde el cuerpo emerge como central en las prácticas religiosas. Por último, el rol de las mujeres, ya que el cuerpo de las mujeres – ya sea en el Brasil descrito por Freyre o en la actualidad- es un territorio donde el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo se han abocado a despojárselo y subordinarlo a los hombres quienes se lo apropian (Federici, 2004) De esta forma, es necesario recuperar estas prácticas y de qué forma el cuerpo se configura como territorio tanto de opresiones como de construcción de la hibridez propia del Brasil.

Carnavales ¿disruptivos?

“En el realismo grotesco, la degradación de lo sublime no tiene un carácter formal o relativo (...) Lo ´alto´ es el cielo; lo ´bajo´ es la tierra; la tierra es el principio de la absorción (la tumba y el vientre), y a la vez de nacimiento y resurrección (el seno materno). (...) Degradar significa entrar en comunión con la vida de la parte inferior del cuerpo, el vientre y los órganos genitales, y en consecuencia también con los actos como el coito el embarazo, el alumbramiento, la absorción de alimentos y la satisfacción de necesidades naturales. La degradación cava la tumba corporal para dar lugar a un nuevo nacimiento. De allí que no tenga exclusivamente un valor negativo sino también positivo y regenerador: es ambivalente, es a la vez negación y afirmación (...) Lo ´inferior´ para el realismo grotesco es la tierra que da vida y el seno carnal; lo inferior es siempre un comienzo⁵”

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 carnaval se celebra el estado de ser pobre y destituido, 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).

⁵ Bajtín, Mijaíl (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rebalais*. Editorial Alianza, Madrid págs. 21-22

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. Es la fiesta donde se enfatiza en la disolución del sistema de papeles y posiciones sociales, se invierten, luego del carnaval se vuelve a la normalidad.

Las fantasías carnales crean un campo social de mediación y polisemia social, no obstante las diferencias e incompatibilidades con los papeles o roles ocupados previamente papeles, todos están ahí para **brincar**, es decir, unirse, suspender las fronteras que individualizan y compartimentan. Los vestidos carnales ayudan a crear un mundo de mediación y encuentro y engendran un campo social polisémico, abierto situado por fuera de la jerarquía. Los personajes del carnaval no se relacionen entre sí por jerarquía sino por simpatía y un entendimiento que proviene de la tregua que suspende las reglas sociales del mundo (DaMatta, 2002)

Ranciere (1996) define a lo político como: “una actividad bien que rompe la configuración de lo sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado y 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.”⁶. 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 carnavaliza, y por ende, se politiza en sentido rancieriano. 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 el pecado.

“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 (...)”⁷

⁶ Rancière, Jacques; “El desacuerdo. Política y filosofía”; Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, Pág. 45.

Otro de los ejes vertebradores para recuperar la conceptualización que realiza Freyre del cuerpo como lugar de disputas y construcción de sentidos, es en 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 dionisiaco, intrínsecamente franciscano y de carácter popular.

Lo cotidiano de la familia patriarcal brasileira será íntimamente marcado por las prácticas y fiestas religiosas. La presencia negra en ceremonias religiosas permitirá que el autor lo tome como un campo de convivencia entre señorxs y esclavxs, dando cuenta de la religión como un punto de encuentro íntimo y, por lo tanto en la perspectiva freyriana, de confraternización de culturas. Esta confraternización fue posibilitada por la hibridez del catolicismo brasileiro (Ossagô de Carvalho, 2014) Previo al abordaje propiamente de la forma que toma el catolicismo brasileiro en “Casa Grande & Senzala”, es necesario recuperar dos elementos históricos que permiten contextualizar el fenómeno religioso. Por un lado, en el trabajo “*Nassau numa perspectiva brasileira: seu imperialismo confrontado o da Companhia das Indias.*” (1979) de Gilberto Freyre, donde se aborda el impacto que tuvo la invasión holandesa del siglo XVII en el nordeste brasileiro. Nassau liberara al calvinismo holandés que antes estaba prohibido, generando una gran tolerancia a las diferencias. Por otro lado, lxs portuguesxs hicieron una entrada en Brasil sin una activa participación institucional del estado ni de la iglesia. Elx portuguésx no traía consigo un cristianismo guerrero- propio delx colonizadorx españolx- ni el puritano -propio de protestantismo inglés- Estos dos elementos históricos configuran el marco donde se construye el catolicismo religioso, con dos características centrales, la tolerancia religiosa y la poca inserción institucional -la cual toma más relevancia en relación a la fuerte institucionalización que llevo adelante la colonización española-

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 cualquier persona, que estructura el catolicismo brasileiro. Freyre lo argumenta explícitamente cuando sostiene que: “*el misionero ideal para un pueblo comunistas en sus tendencias y rebelde es la enseñanza intelectual como lo es el indígena de américa seria el franciscano. Por lo menos, el franciscano en teoría, enemigo del intelectualismo, enemigo del mercantilismo, lirico en su simplicidad, amigo de las artes anuales y de las pequeñas industrias y casi animista y totemista en su relación la naturaleza con al animal y vegetal*”⁸

⁷ Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edición: 1933), Caracas, Ayacucho, pág 328

⁸ Idem, pág 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 prima una búsqueda de lo sublime, lo trascendente y lo celeste que toma más bien un aspecto intelectual y disciplinador, que parece desdeñar lo mundano. Mientras que en el franciscano es un espíritu práctico, una visión donde 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 mismo San Francisco da muestra de esto con una predicación que se recuesta en lo práctico y cotidiano del evangelio con un cariz místico y pasional, eminentemente corporal y sensorial. Este 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)

A la dicotomía planteada por Freyre entre jesuitas y franciscanos, Roca (2013) propone leerla desde el antagonismo nietzschiano de lo apolíneo y lo dionisiaco, retomando la vieja tradición alemana de análisis del mundo helénico desarrolla una interpretación de la cultura griega de estas categorías. Son dos impulsos que parecen gobernar el mundo, lo apolíneo es la representación de la belleza, la perfección, la razón, el autocontrol, el equilibrio, la proporción, la lógica y el principio de individuación. Mientras que lo dionisiaco es lo instintivo, la intuición, lo sensorial, el dolor, el placer, la pasión, el exceso, la oscuridad, la intoxicación y la embriaguez que borra todos los límites y reconcilia a la persona consigo misma y con la naturaleza. El franciscano era parte de una religiosidad más cercana a la figura dionisiaca del exceso, representada por la experiencia mística frente al disciplinamiento e intelectualismo netamente apolíneos que cultivaban los jesuitas.

Lo religioso también forma parte del carnaval, ya que las fiestas religiosas permiten una perspectiva de lo local y lo universal, una especie de conciliar el estado y el pueblo en nombre de Dios, propicia el encuentro y la convivencia de diversos elementos. Las fiestas religiosas, por ser el hecho que junta en un mismo momento a todos los integrantes de la sociedad, actualiza el discurso de una neutralización sistemática de posiciones, grupos y categorías ejerciendo una paz católica, en términos freyrianos, produce y reproduce los antagonismos en equilibrio (DaMatta, 2002).

Fue el catolicismo en su particular acepción brasileña, lo que termina de acercar al negro con el blanco, de esta forma, la religión se transformó en el punto de contacto entre las dos culturas, la del blanco y la del negro, al calor de una fe que reconocía al esclavo como una persona y no ya como una bestia. El cristianismo dionisiaco nos ofrece justamente la zona de confraternización privilegiada que hace posible esta mixtura esa resolución no cromática del conflicto que el autor nos plantea Roca (2013). Esta una resolución del conflicto podría ser entendida como el modo de asegurar la preservación del orden social establecido. Y esto permite ver que en todo caso, Gilberto Freyre es quien decide no ver que subsisten 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.

Elx jesuita nunca se mestizo con Brasil. El sexo, la comida, la cama y la cocina, eran todos ámbitos de convergencia cultural por excelencia, de donde tampoco participaba el jesuita (Troisi Melean, 2008). En el catolicismo franciscano, se invertía la valoración del desenfreno sexual de lxs religiosos jesuitas ya que los curas y frailes se amaceraban con el gran número de indias y negras. Esto profundiza la oposición entre jesuitas y franciscanxs gestando un catolicismo herético y muy poco ortodoxo. El carisma jesuítico consideraba accesorias expresiones más tangibles como 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 propias del sistema esclavista condición vedada a la sociedad puritana norteamericana y que define el carácter distintivo del mundo patriarcal brasilero.

Este catolicismo de ingenio entromete a la sexualidad en el territorio de lo divino que asume característica de culto fálico, otorga a lxs santxs propiedades afrodisiacas, por ejemplo, fiestas litúrgicas se vuelvan carnavales bacanales donde prima la sensualidad de las danzas. En Casa Grande & Senzala el amor mundano alcanza una dimensión trascendente por la identificación de ese amor profano con el amor divino de Dios y se conforma vel ethos carnavalesco bajo y plebeyo (Roca, 2013) Esto da cuenta de la vocación por interpelar lo bajo lo plebeyo, lo profano, en el ámbito de lo sublime, tan propia de la cultura popular renacentista. De esta forma, lo popular y lo religioso se encuentran, se desean y son parte del mismo ethos que da cuenta de unas prácticas e imaginarios sociales que rompen la hegemonía racional occidental propio de Europa (Olivera Silva, 2013) Lo que lleva a Bajtin (2003) a calificar a la espiritualidad franciscana como un catolicismo carnavalesco. Así es como los elementos de la cultura popular europea descriptos por Bajtin (2003) que escandalizaban a las clases altas del viejo mundo, en el Brasil de Freyre se veían reflejados en la aristocracia del ingenio.

Esta rehabilitación del cuerpo como espacio sensorial abierto a la experiencia trascendente y de la pasión como atributo humano que nos acerca a cristo se manifiesta en el mismo santo de Asís, en su propio cuerpo a través de los estigmas de las visiones y estados de éxtasis de iluminación- presencia de lo religioso alejada del imperio de lo sublime y lo abstracto, propio de lox jesuitas. La trasgresión y el pecado en el mundo cristiano pierde todo carácter divino y se convierte en sinónimo de pureza lo sagrado así adquiere un carácter netamente apolíneo y delimitado por el imperio de las prohibiciones. Pero la religiosidad brasilera es la particularidad de incluir el pecado como parte integrante y fundamental la experiencia cristiano (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 rigurosamente legítima el creio de la casa grande (Roca, 2013). La humildad franciscana tiende a la atenuación de oposición entre terrenal y lo celeste, lo mundano y lo sublime. 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).

Mujeres, del erotismo a las tareas domesticas

“El Niño blanco recibió -de la 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”⁹

El tercer punto del triple anclaje propuesto en el análisis de lo corporal, el espacio que Freyre les asigna a las mujeres. Es necesario pensar a las mujeres del mundo freyriano en dos sentidos, por un lado, la mujer como “objeto sexual del blanco”. Por otro lado, la mujer como “ama de leche”¹⁰, central en la crianza de los hijxs delx dueñx 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 amx-esclavx, principalmente las de índole sexuales y eróticas. Esto llevo a Benzaquen 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, sobretodo sexuales, en la creación de una atmosfera de intimidad y calor. Este clima de “intimidad y calor” configura la especificidad de la esclavitud brasilera, donde amxs y esclavxs conviven en el mismo espacio, y formaban parte de una gran familia poligámica. Esto da cuenta de los vínculos sexuales entre dominantes y dominadxs, los cuales son instancias claves en la interacción social, con un el 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 el distanciamiento

⁹ Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edcion: 1933), Caracas, Ayacucho, pág 328

¹⁰ Las “ama de leche” en la vida pernambucana relata por Freyre, eran las mujeres negras-esclavas que se ocupaban de la crianza de lxs niñxs blancxs, enseñarles a hablar, a comer, contarles cuentos, jugar con ellxs. Así como también se ocupaban de todas las tareas hogareñas, desde limpiar hasta cocinar.

coercitivo de la esclavitud e intimidad cohesionante de la sexualidades y las pasiones. (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 de los antagonismo en equilibrio. Por otro lado, Benzaquen (2001) pone el acento en exuberancia obsesión del amor físico por parte del conquistador -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). Freyre argumenta que *“en las condiciones económicas y sociales favorables al masoquismo y al sadismo, creadas por la colonización portuguesa – colonización, al principio, de hombres casi sin mujer-, y en el sistema esclavista de organización agraria en el Brasil; en la división de la sociedad en señores todopoderosos y esclavos pasivos, es donde deben buscarse las causas principales del abuso de los negros por el blanco, a través de las formas sádicas del amor, que tanto se acentuaron en nosotros, y en general atribuidas a la lujuria africana.”*¹¹. Pero no solamente por el sadismo sexual que formaba parte neurálgica del sistema esclavócrata, sino también por consecuencias que parecerían irrelevante, como el tiempo libre pero que terminan consolidando las mismas prácticas, como argumenta Freyre: *“Podemos arriesgarnos a inferir que dentro de un régimen como el de la mono cultura, con una mayoría que trabaja y una minoría que solamente anda, en esta última, por el relativo ocio, se desarrollara necesariamente más que en aquella la preocupación, manía o el refinamiento erótico.”*¹² Freyre vuelve sobre la centralidad del sistema esclavócrata por sobre la condición étnica, colocando por encima la condición de ser esclava versus al ser negra cuando sostiene que *“Generalmente, se dice que al negra corrompió la vida sexual de la sociedad brasilera, iniciando precozmente e 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 esclava.”*¹³

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*

¹¹ Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edición: 1933), Caracas, Ayacucho, pág 300

¹² Idem, pág 299

¹³ Idem, Pág 295

domésticos, más tarde lo que venía era el gran atracón de carne: la negra o la mulata.”¹⁴ 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, previo a esa eran “santas inmaculadas” (Ferreira de Barcelos y Siqueira da Rocha, 2011).

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 atravesada 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, vuelven a consolidar la categoría de antagonismos en equilibrio, que reconoce ambos, pero manteniendo su estabilidad, es decir el orden jerárquico y patriarcal del amo y el esclavo.

Este mestizaje e intimidad cohesionante de los fluidos, no es solo por los fluidos sexuales, sino también en la crianza. Es aquí donde emerge la otra figura central en la configuración de esta intimidad cohesionante de opuestos. 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 (Ferreira de Barcelos y Siqueira da Rocha, 2011). De esta forma, se escinde la concepción de la maternidad de la crianza, donde la blanca daba a luz pero luego se desentendía de la crianza, abocándose a sus tareas como señora del dueño del ingenio, además, la forma que tenía el patrón de seleccionar sus hijas legítimas – por ende capaces de heredar su fortuna – era a partir del reconocimiento de hijas con su señora blanca y quien hacía de maestra de ceremonias. Pero no solo fue una elección política sino que como “*ya hemos visto que se casaban todas antes de tiempo, algunas físicamente incapaces aun de ser madres en toda plenitud. Casadas se sucedían en ellas los partos. Uno tras otro.*”¹⁵ 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.*”¹⁶ Estos elementos permitan dar cuenta de las prácticas cotidianas de estas mujeres blancas, que ocupaban un rol jerárquico pero a su vez pasivo, como sostiene Freyre: “*En el siglo XVII, un observador holandés noto en Pernambuco que las mujeres, 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*

¹⁴ Idem, Pág 342

¹⁵ Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edición: 1933), Caracas, Ayacucho, pág 332

¹⁶ Idem, pág 332

*‘como si tuvieran grilletes en las piernas’.*¹⁷ Esto reafirma la concepción de las mujeres como para 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 lxs chicxs. Allí se jugaban una serie de prácticas cotidianas que configuraban y consolidan la intimidad cohesionante de los antagonismo en equilibrio. Al ser las mujeres negras quienes criaban a lxs hijxs de lxs señorxs de ingenio, poniendo en juego todo su cuerpo en la crianza, los niñxs construyen su habitus-estructuras estructuradas estructurantes- con esta impronta, y cuando crecen, arrastran toda esta relación construida, profundizando esta intimidad, 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 gran aprecio hacia ellas.

Una de más formas en que se llevó adelante el mestizaje, clave en los antagonismos en equilibrio, es el ablandamiento delx portuguesx, al ser pasado por el tamiz del ama de leche negra a lxs chicxs blancxs, se configura esta identidad brasilera, donde el mestizaje tiene un anclaje muy importante en este ablandamiento del portugués por parte del ama de leche negra-esclava.

A partir del trabajo de Ventura de Marais y Ratton Jr. (2005), es posible recuperar la centralidad que Freyre le otorga de la oralidad. El autor pernambucano trabaja sistemáticamente el proceso de dulcificación del lenguaje que el ama negra hizo con las palabra, *las suavizo, machuco, quitó espinas, durezas dejando solo las silabas blandas para el niño blanco* como parte del ablandamiento que la negra hace del portugués, como también lo hicieron a las comidas dando cuenta del lenguaje como proceso de socialización, (Ferreira de Barcelos y Siqueira da Rocha, 2011). 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.

*“I think it could be plausibly argued that changes of diet are more importante tan changes of dynasty or even religion”*¹⁸ Tanto para Orwell (1937) como para Freyre la alimentación es central en el proceso de mestizaje e hibridación que conforman la identidad brasilera.

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

¹⁷ Idem, pág 332

¹⁸ “Yo creo que es posible argumentar que los cambios en la dieta son más importantes que los cambios de dinastía o de religión” en *The Road to Wigan*, George Orwell, 1937.

conforma una “*Antología de la alimentación*” (Castro Da Silva, 2014), y es una gran herramienta hermenéutica para comprender de forma integral al obra del nordestino. Existe una íntima conexión entre identidad nacional basada en el mestizaje y la cocina híbrida, 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.*”¹⁹ De esta forma, Freyre da cuenta de que la cocina brasilera refleja democratización de la sociedad, en su mestizaje de ingrediente, y de esta forma define a la gastronomía como parte del mismo proceso de la identidad brasilera (Castro da Silva, 2014).

Pero desde otro ángulo, es posible leer el trabajo de Freyre en torno a la comida como como “*Sociología de la alimentación*” en sintonía con “*La Fisonomía del gusto*” (1825) libro de Anthelme Brillant-Savarin, donde el gusto es condicionado por cultura, ya su vez condiciona a la misma, conformando una relación dialéctica entre cultura y gusto (Castro 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, también de los económicos, de las relaciones de dominación entre países, de la voluntad de exhibir del status sociales. 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 ciudad multitudinarias y la alimentación como un 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.*”²⁰

A modo síntesis, los roles que le asigna Freyre a las mujeres son centrales para el reconocimiento cuerpo como territorio de disputas y generador de sentidos. De esta forma, 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”, la crianza, 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, sus fluidos y sus prácticas, en el mestizaje e hibridación del Brasil.

¹⁹ DaMatta, Roberto (2002). *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una sociología del dilema brasilero*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. pág 63

²⁰ Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edcion: 1933), Caracas, Ayacucho, pág 367

Aun así es necesario no perder 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 (Federicci, 2004). Así como también, la forma en que opera los modelos de belleza modernos y europeos, principalmente en las mujeres blancas. Esto puede verse más específicamente en “Tipos sócioantropológicos no romance brasileiro: nota prévia a um livro em preparo” (1974) donde Freyre trabaja con los modelos traídos de Europa, los cuales conforman un ethos y habitus particular.

Gilberto Freyre explica el patriarcalismo propio de la casa grande en clave psico-social al interpretar el drama social de la época desde un concepto psicoanalítico; sadomasoquismo. Sadomasoquismo implica proximidad e intimidad. Intimidad del cuerpo que genera proximidad confraternizante entre portadores de culturas dominantes y dominadas (Souza, 2000). La misma, es una sociedad constituida estructuralmente en base al sadomasoquista, en el sentido de una patología social específica la cual se configura en base al reconocimiento de una alteridad anclada en una perversión que transforma las relaciones interpersonales. Este sadomasoquismo estructural es esencial en la conformación del Brasil, según Gilberto Freyre (Souza, 2000).

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. 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. Todo lo recorrido, permite dar cuenta, nuevamente, del lugar de sumisión formas de violencia y de opresión que sufren todas las mujeres, pero que el patriarcado lo único que hace es producir el perverso discurso que argumenta que “*las mujeres son incapaces, inferiores, el sexo frágil, por razones naturales*”. Esto también es parte de la consolidación de la mujer como sujeto “*minus*”, y esto permite trazar una serie de puentes con la psicología de las masas de Le Bon, y los intelectuales que buscaron dar respuesta a la construcción de poder por parte de los sectores populares, bajo la lógica de la “irracionalidad”. Y se vinculado con lo que Freyre trabaja en “Sobrados y Macumbos” donde esas relaciones sádicas se convierten en poder político, y pasan a esfera pública. La 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, pero bajo las mismas lógicas, que según Jesse Souza (2000), dan lugar a los autoritarismo y/o populismos. 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 el feminismo al señalar que lo personal es político. Es 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.

Procesos de subjetivación y empoderamiento: pasaje del cuerpo como *medio* al cuerpo como *lugar*

“¿Cómo responsabilizar a la negra de senzala de la deprivación precoz del niño en los tiempos patriarcales? Lo que hizo la negra de senzala fue nada más que facilitar la deprivación con su docilidad de esclava, prestándose al primer deseo del señorito. Deseo, no; Orden.”²¹

Para Freyre la categoría “antagonismos en equilibrio” no sólo fue un concepto analítico, sino que puede definir su experiencia de vida, su forma de ver y entender el mundo. Las tensiones entre las estructuras sociales, y las prácticas cotidianas fueron el foco de su atención, que nunca resolvió analíticamente, sino que las hizo convivir en equilibrio. Pero esta “convivencia” se daba estructuralmente en la sociedad brasileira, o en la Casa Grande, con una serie de prácticas que permitían explicar este mestizaje – cocina, crianza, sexo, 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. Aquí es donde se buscara centrar la atención, en **el cuerpo como lugar de disputas y de producción de sentidos**, donde el orden patriarcal brasileiro 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.

De esta forma, este apartado se centrará en el análisis del cuerpo como territorio disputas y producción de sentidos, deslizando la categoría de cuerpo como **medio** al cuerpo como **lugar**. Para el abordaje propuesto, se trabajara con el doble anclaje –episteme y empiria- desde la categoría “Habitus”, la cual permitirá ahondar en la multiplicidad de elementos que entran en juego.

En primer lugar, es necesario hacer hincapié un punto neurálgico del pensamiento freyriano: su episteme micro-macro. La misma está basada en tres puntos que la conforman, la práctica etnográfica, la sociología comprensivista y la estructura –orden-social de equilibrio de opuestos.

La práctica etnográfica se centra en los relatos de la vida cotidiana y las biografías que realiza Gilberto Freyre en Casa Grande & Senzala. De esta manera, los cuerpos toman forma en cada momento en lo cotidiano. Las prácticas de las mujeres, las formas de crianza, la cocina, la intimidad, el sadismo político, los vínculos sexuales, son todas mediadas con el

²¹ Idem, pág 343

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, como medio de mestizaje, de “ablandamiento” del portugués en la crianza -idioma, comidas- pero también en la dominación. Al crearse estos “climas de intimidad” la dominación patriarcal, se “ablanda” o “suaviza” en el sentido que le dan los propios actores. Es decir, deja de ser una esclavitud únicamente violenta sino que suma momentos de cohesión en la intimidad, y la coerción y violencia física se combina con la cohesión de la vida cotidiana compartida en esa intimidad que permite el cuerpo, generando el sadismo político.

Siguiendo los argumentos planteados, la religión brasilera, 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, dió lugar a este catolicismo dionisiaco, 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”.

A su vez, la sociología comprensivista, es la cual le da un sentido a estas prácticas. Este “*comprender para explicar*” es lo que subyace detrás de todo el trabajo de la convivencia de la coerción y la cohesión. Las prácticas cotidianas, sin un sentido mentado, no tiene mucho que decir. Pero este sentido también es ambiguo, ya que no es lo mismo el sentido que le dan los actores al sentido que el investigador cree que tiene. Y aquí es donde Freyre desliza muchas veces su propio sentido de estas prácticas hacia los actores, generando un limitante al recuperar la voz de los sujetos -en realidad al leer sus prácticas desde su propio punto de vista- pero no dejando hablar a los actores y hablando por ellos, expropiándoles la palabra. Aquí se desplaza el sentido de la sociología comprensivista, de un horizonte de recuperación de la voz de los sujetos hacia hablar por ellos. Si bien el límite puede ser fino, la diferencia es grande, ya que en este gesto se condensa gran parte de la obra de Gilberto Freyre.

Este primer gesto es reconocer las prácticas populares de los sujetos y su intervención en la constitución del Brasil, dejando a un lado la continua invisibilización que la historia -contada por pocos- había realizado. Este primer gesto es democratizador y empoderador de los sectores populares -eternamente oprimidos e invisibilizados-. No solo por nombrarlos, sino que al correrse del paradigma racionalista, médico-hegemónico, evolucionista, este reconocimiento es de la propia práctica cotidiana. No hay una búsqueda de que la misma se “corrija”, se “cure”, se “adapta al sistema racional” o “evolucione”, sino que se reconoce a la otredad en su propia especificidad. Este gesto es central en la obra Freyreana. Es la mayor ruptura 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. En la obra de Freyre, se jerarquiza la racionalidad del cuerpo en las prácticas cotidianas, en su estilo poético, provocador y pirotécnico, logra dar cuenta de las mismas. Gran gesto democratizador y empoderador por parte de Gilberto Freyre. Pero luego, el sentido que le da a esas prácticas, es un horizonte conservador, donde funcionan de amalgama para las contradicciones opresiones injusticias y violencias estructurales (Brito de Lima Silva, 2013). Freyre las comprende – para explicarlas en la lógica weberiana- como prácticas que generan cohesión. Reconoce las desigualdades económicas y sociales, pero le atribuye a estas prácticas populares un sentido de intimidad y cohesión. Este segundo gesto, obtura las posibilidades emancipadoras de previo reconocimiento de lo popular en sí mismo, como un ser para sí y no un ser para otros – como fue entendido históricamente-.

El sentido que Freyre le da al reconocimiento de las practicas populares, y del cuerpo como racionalidad cotidiana, es el material que permite explicar y dar cuenta de los antagonismo en equilibrio, tercer elemento en el trípode. Es decir, la forma en que Freyre comprende la racionalidad del cuerpo expresada en Casa Grande, anclada en la intimidad, la cohesión y el ablandamiento producido por lo negro hacia lo portugués, le da el pie para pensar este mestizaje como democrático, “cada uno aporta una parte”. Y a su vez, le permite pensar la convivencia armónica de los opuestos. Si bien no deja de reconocer las desigualdades socioeconómicas del sistema patriarcal -aunque se olvida del patriarcado y las opresiones de género-, las corre a un segundo lugar, ya que lo específico de la identidad brasilera es “como estas diferencias irreconciliables logran convivir en armonía y amalgamarse en armonía”. Este es el tercer gesto que termina por constituir una salida conservadora del orden establecido, reproduciendo todas sus opresiones.

De esta manera, si bien el desenlace termina siendo un paradigma de la conservación del orden, el primer gesto tiene una gran relevancia ya que permite pensar a lo popular en general, y al cuerpo en específico, desde su propia especificidad, su propia racionalidad. El segundo y tercer gesto, lo que hacen es obturar y terminar de cerrar cualquier posibilidad emancipadora, y limita las potencialidades de empoderamiento que dejaba entrever el primer gesto. De esta forma la articulación micro-macro propia de la perspectiva freyriana, contiene una serie de elementos emancipadores y otros conservadores -la ambigüedad es intrínseca al propio Freyre-. El reconocimiento del cuerpo como racionalidad popular, es desplazado hacia el cuerpo como **medio** para comprender y explicar los antagonismos en equilibrio. Este punto es central para partir del primer gesto freyriano, pero es necesario darle un giro que permita dar cuenta de los cuerpos como lugares y no como medios.

Para abordar el cuerpo como lugar - no como medio- es central recuperar la categoría Bourdiana de habitus. La noción de **habitus** – *estructuras, estructuradas, estructurantes*- restituye un poder generador, elaborador y clasificador. Recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social a su vez socialmente elaborada, no

es de un sujeto trascendente sino la de un cuerpo socializado que invierte en la práctica los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el curso de una experiencia social situada y fechada (Bourdieu, 1997). El habitus no es algo automático ni algo autónomo. Los agentes sociales están dotados de habitus incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas, estos sistemas de percepción, apreciación, y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y reconocimiento de los estímulos condicionales. Las estructuras del campo moldean los cuerpos al inculcarles por medio de los condicionamientos asociados a una posición en ese espacio, las estructuras cognoscitivas que dichos condicionamientos implican. Aprendemos por el cuerpo, y en consecuencia, allí se inscribe el orden, creando sentido común y generando disposiciones duraderas y colectivas. Pero a su vez el habitus contribuye a determinar lo que lo transforma, y por esto es posible calificar el habitus como continuidad y cambio, combinación de constancia y variación. El habitus no es un destino pero, aun así, la acción simbólica, no puede por sí sola, al margen de cualquier transformación de las condiciones de producción y fortalecimiento de las disposiciones, extirpar las creencias corporales, pasiones y/o pulsiones (Bourdieu 1997).

De esta forma, el Habitus es 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 (Paiva, 2013). Y esto da cuenta de la especificidad del cuerpo como dispositivo de acción social, generando una práctica social inscripta en los cuerpos tiene una función reproductora de las estructuras sociales. De esta forma el habitus se plasma como una formación histórica trazando un análisis de lo corporal trascendiendo lo natural. La interpretación social del cuerpo es una clave interpretativa desmitificadora de las formas de clasificación raciales engendradas por el propio proceso de formación social. El habitus del cuerpo interpretado por la formación histórica ayuda a develar la singularidad de la formación social brasilera incorporado a nuestras prácticas y nuestros cuerpos (Paiva, 2013). Así los cuerpos adquieren determinados habitus incorporados históricamente dentro de un campo específico, así el concepto de habitus aparece como mediador de la relación entre individuo y sociedad permitiendo observar como las practicas corporales construidas históricamente en formas sociales es donde el cuerpo se torna un instrumento central. La comprensión practica- comprensión corporificada- es fundamental para comprender como ciertas aspectos de la desigualdad son interiorizados y reproducidos cotidianamente (Brito de Lima 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 de los terrenos de relaciones de dominación (Goldenberg, 2011).

Pero no solo es el orden social inscripto en los cuerpos y la configuración del habitus, sino que generan una forma de ver el mundo, la mirada de los opresores es impuesta silenciosamente mediante la construcción del sentido común a los oprimidos, por

medio de los esquemas clasificatorios. Los **esquemas clasificatorios** (estructuras estructurantes) son, en lo esencial, producto de la incorporación de las estructuras de distribución fundamentales que organizan el orden social (estructuras estructuradas) esto es lo que posibilita los acuerdos y desacuerdo de agentes de distintas posiciones. Esto genera puntos de vista instituidos lo que lleva a configurar un sistema de posiciones y expectativas constitutivas del sentido común. Esto da cuenta de que cada campo es una institución con un punto de vista del mundo. Estos puntos de vistas determinados y determinantes, contribuyen a hacer, deshacer y rehacer el espacio en la lucha de los puntos de vistas y las clasificaciones. Esas tomas de posición sobre el mundo dependen, en su contenido y forma simbólica, de la posición que quienes las producen ocupan en el, y solo desnaturalizando, se pueden establecer estos puntos de vistas como lo que son, puntos de vista parcializados. Los procesos que producen y reproducen el orden social, garantizan la transmisión hereditaria de disposiciones, crean sentido común (Bourdieu, 1998).

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que elx dominadx otorga alx dominante -y por lo tanto a la dominación- al no ser más que la forma incorporada de la estructura de una relación de dominación hacen que esta se presente como natural (Bourdieu, 1998). Pero esta coerción entra por el discurso oficial, y sino, penetra por lo cotidiano, generando una construcción de consenso, del sentido común que se inscribe en los cuerpos y legitima estas prácticas de dominación (De Paula, 2011).

De esta forma el cuerpo deja de ser un medio, para ser un lugar de disputas y de construcción de sentido. Pasar a la Casa Grande freyriano por el tamiz del Habitus Bourdiano, nos deja una serie de elementos, pero principalmente tres; el cuerpo como habitus, la institucionalización de la racionalidad del cuerpo y los esquemas clasificatorios como violencia simbólica. La articulación micro-macro freyriana da muestras de su carácter conservador, al ser funcional para la producción y reproducción del orden esclavócrata-patriarcal. Pero sigue siendo central el gesto freyriano de reconocimiento de las practicas populares como constructores de la realidad cotidiana, y por ende, de la estructura social. En este punto, es central, no perder de vista este potencial emancipador que Freyre deja entrever, aunque luego lo obtura con sus siguientes gestos conservadores. Pero es innegable la riqueza que nos brinda este primer gesto empoderante. De esta forma, partiendo de este lugar, nuestro segundo gesto es reconocer el cuerpo como lugar y no como medio. Esto profundiza la capacidad creadora e instituyente que sienten los cuerpos, continuamente invisibilizados y negada.

Paulo Freire (1979) argumenta que el principal paso para la construcción de una sociedad distinta es reconocernos como sujetos con capacidad creadora e instituyente. Cuando elx sujeto se siente capaz de hacer, siente que “puede hacer”, es donde simbólicamente se rompen con los sentidos comunes que le niegan su posibilidad de intervención y se autopercebe como sujeto creadorx. En este sentido, el segundo elemento

propuesto va en esa dirección, el reconocimiento del cuerpo como lugar, nuestro lugar, lugar del pueblo, es darle ese poder instituyente. Poner al cuerpo en el centro de las disputas, es reconocer la serie de estructuras que se encuentran inscritas allí, y posterior al momento “carnavalesco” político -donde se muestra la contingencia del orden- es necesario sujetos capaces— o creerse capaces - de construir un nuevo orden. Sino el momento político ranceriano del carnaval, es lo que viene siendo, un momento, luego todo vuelvo a la normalidad. Pero la búsqueda y el reconocimiento de la racionalidad popular en el cuerpo, y el énfasis en su poder emancipador es lo cual permitirá saltar del primer gesto Freyriano, a un segundo gesto, que vaya en camino de profundizar el primer momento, que piense en sujetos activxs y emancipadores capaces de crear poder popular.

En síntesis, el trabajo y la recuperación del primer gesto freyriano es el primer punto para trabajar los procesos de subjetivación y empoderamiento popular, 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 producción de sentidos-. El cuerpo como lugar, desde una perspectiva bourdiana de habitus, reconoce los límites y potencialidades de lo personal como territorio de lo político. Es así como, dar cuenta de que personal es político, permite construir sujetos activxs, con capacidad de intervenir en la realidad propia, subjetivarla y a partir de allí, apropiársela, de manera de empoderarse y dar lugar a nuevos procesos de emancipación, construyendo poder popular. 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 transformaciones 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 dialectico y reciproco, 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, carnavalizar y politizar. De esta forma, continuamente ninguneamos el costado micro, y este trabajo busca reivindicarlo 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.

Conclusión

A lo largo del texto se abordaron los procesos de subjetivación y empoderamiento a partir de reconocer el cuerpo como lugar de disputas y producción de sentidos en la Obra de Gilberto Freyre. Para llegar a este objetivo, el recorrido propuesto se dividió en cuatro apartados.

La propuesta realizada contenía una particularidad, previo al análisis central, realizar un breve recorrido por la propuesta epistemológica brindada por el autor brasilero, lo cual nos permitió dar cuenta de forma más acabada del rol de los cuerpos en la obra y su problematización. Por esta razón, en primer lugar se abordó el contexto de producción de la obra Casa Grande & Senzala, lo cual permitió ver con más profundidad, las rupturas y continuidades que Gilberto Freyre fue realizando con diversxs pensadorxs. En segundo lugar, se recorrió la conceptualización del cuerpo como medio de articulación entre lo macro y lo micro, centrándose en su triple abordaje, el cuerpo de las mujeres, el cuerpo en el carnaval y el cuerpo en la religión. Por último, se abordó desde la categoría de habitus el rol de los cuerpos y se propuso un análisis que pase del cuerpo como medio al cuerpo como lugar de disputa y producción de sentidos. De esta forma se buscó conceptualizar las formas de producción y reproducción del orden hegemónico en las practicas populares y a sus potencialidades transformadores. Aquí se reconoció un primer gesto freyriano como democratizante y empoderador, pero sus siguientes pasos obturaron estas posibilidades siendo funcionales a la conservación del orden social vigente. Es aquí donde proponemos el desplazamiento, partiendo de este primer gesto, pero potenciando estos elementos transformadores y, a partir de dar cuenta del cuerpo como lugar, potenciar los procesos de subjetivación y empoderamiento popular que este desplazamiento permiten.

En síntesis, dar cuenta del cuerpo como lugar de disputa y producción de sentidos permite abordar los procesos populares desde otro lugar. Es decir, reconociendo la estructura social, económica, política que oprime y se inscribe en los cuerpos, pero a su vez, reconocer la agencia de los mismos para naturalizar o no estas imposiciones. De esta forma, reconocer el cuerpo, y por consiguiente las prácticas populares, como un lugar político, es el primer paso del camino de subjetivación de los sectores populares. Lo cual permite, como segunda instancia, una vez asumida la propia subjetividad y capacidad de intervenir en el mundo y por ende, transformarlo, dar lugar el empoderamiento colectivo y popular. Pero siempre anclado en dar cuenta del anclaje macro-micro, es decir, que no es posible escindir ninguna de los dos elementos, sino que a partir de su relación es posible este proceso. Que las estructuras y los poderes son políticos, ya es de común conocimiento, pero este trabajo buscar dar cuenta de que los cuerpos, lo micro, lo personal, lo político y ocupa un rol central en la construcción de los procesos de subjetivación y empoderamiento popular. Este poder que se crea cuando los sujetos dan cuenta de sí mismo como actores de la realidad social de forma colectiva y horizontal, es el poder popular. Y este poder popular necesita tanto de la ruptura con las grandes estructuras – capitalismo, patriarcado, imperialismo- como de las practicas cotidianas que empoderen y puedan encarnar esto que tantas veces escuchamos, pero que sólo es posible entenderlo cuando el cuerpo es un lugar, nuestro lugar, lugar de lo popular: **“lo personal es político, y lo político colectivo.”**

Bibliografía.

- Arroyo, Jossiana (2002). *TRvestismos culturales: Tropicalismo y transculturación en la obra de Gilberto Freyre y Fernando Ortiz*. Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales, N°19.
- Bajtín, Mjaíl (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rebalais*. Editorial Alianza, Madrid.
- Bezaquem de Araujo, Ricardo (2001). “Rayos y truenos. Ambigüedad y exceso en la obra de Gilberto Freyre” en *Prismas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N°5.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción*. Madrid, Taurus
- Brito de Lima Silva, Joana (2013). “Perspectivas sociológicas sobre as desigualdades brasileiras: dos preconceitos oas pressupostos” en *Revista Argemtun*, Vitória, N°1.
- Carrizo, Silvina (2008). “Pensar uma América portuguesa” en Mailhe, Alejandra – Reitano, Emir (comps). *Pensar Portugal. Reflexiones sobre el legado cultural del mundo luso en Sudamérica*, La Plata, UNLP.
- Castro Da Silva, Nil (2014). “Culinária e alimentação em Gilberto Freyre: Raça, identidade e Modernidade.” en *Latin American Research Review*, Vol. 49, N°3.
- Chayo, Yasmin; Sanchez, Maria Victoria (2006). “La feminización de las masas” en *Revista de la Facultad de Psicologia*, Buenos Aires, UBA.
- DaMatta, Roberto (2002). *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una sociología del dilema brasileiro*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- De Paula, Benjamin Xavier (2011). “Historia y cultura afro-brasilera y la contribución de las poblaciones de matrices africanas en Brasil” en *Revista Estudios Historicos- CDHRP*, Montevideo, N° 7.
- Divino Ribeiro de Oliveora, Emerson (2012). “Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: Um estudio comparativo”, parte de la tesis doctoral Divino Ribeiro de Oliveora, *Emerson Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: Cultura, Identidade Nacional e Historia (1906-1948)*, Universidade Federal de Goias, Goiania
- Federici, Silvina (2004). *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Tinta Limón, Buenos Aires.
- Ferreira de Barcelos, Ana Regina; Siqueira da Rocha Julia (2011) “O lugar da mulher e da criança na obra casa-grande & Senzala” en *Cuaderno de Resumos, Comunicação Teoimagen*, Brasil.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Freire Rodrigues, Francisco Xavier (2003). “A sociología de Gilberto Freyre e o proceso civilizador brasileiro” en *Revista Akropolis*, Umuarama, N° 2.
- Freyre, Gilberto (1978). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia Patriarcal brasileña bajo el régimen de economía patriarcal* (1era edción: 1933), Caracas, Ayacucho.
- Freyre, Gilberto (1968). *Como e porque sou e nao sou sociólogo*. Brasília, Editora da Universidad de Brasília.
- Freyre, Gilberto (1968). *Contribuição para uma Sociologia da Biografia. O exemplo de Luís de Albuquerque, governador de Mato Grosso no fim do século XVIII*. Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa.
- Freyre, Gilberto (1979). “Nassau numa perspectiva brasileira: seu imperialismo confrontado o da Companhia das Indias” en *Revista Ciencia & Trópico*, Recife, N°2.
- Freyre, Gilberto (1976). “Renato Campos: em torno do seu modo de ser sociólogo” en *Revista Ciencia & Trópico*, Recife, N°2.
- Freyre, Gilberto (1957). *Sociologia: introdução ao estudo dos seus principios*. Rios de Janeiro, Jose Olympio.

- Freyre, Gilberto (1974). "Tipos sócioantropológicos no romance brasileiro: nota prévia a um libro em preparo" en *Revista Ciencia & Trópico*, Recife, N°1.
- Goldenberg, Mirian (2011). "Genero, "O Corpo" e "Imitação Prestigiosa" na Cultura Brasileira" en *Revista Saúde Soc.*, Sao Paulo, N°3
- Machado da Silva, Juremir (2010). "Gilberto Freyre, o clássico injustiçado" en *Revista ALCEU*, Rio Grande Du Sul, N°20.
- Mailhe, Alejandra (2011). "Avatares de la conceptualización de la cultura negra en la obra de Fernando Ortiz, 1900-1940" en *Orbis Tertius*, La Plata, UNLP, N° 17.
- Mailhe, Alejandra (2007). "Entre la exuberancia y el vacío. Identidad nacional y alteridad en tres ensayistas latinoamericanos: Gilberto Freyre, Fernando Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada" en Dalmaroni, Miguel – Chicote, Gloria, *El vendaval de lo nuevo*, rosario, Beatriz Viterbo.
- Mailhe, Alejandra (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*. Trabajo presentado en VIII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, 7 al 9 de mayo de 2012, La Plata.
- Mailhe, Alejandra (2008) "Una celebración de los orígenes espurios. Mestizaje y cultura portuguesa en el luso-tropicalismo de Gilberto Freyre" en Mailhe, Alejandra – Reitano, Emir (comps). *Pensar Portugal. Reflexiones sobre el legado cultural del mundo luso en Sudamérica*, La Plata, UNLP.
- Marins do Carmo Miranda, Gustavo; Araujo Silva, Victor Augusto (2014). *Determinismo e relativismo nas obras de Euclides da Cunha e Gilberto Freyre: Duas Concepções, duas relidades interpretativas acerca da temática racial do Brasil* en III semana de encontros graduados 19 al 29 de Mayo, Brasilia.
- Novau, Julieta (2012). *Cautivantes y cautivos: Figuras de la otredad afrobrasileña en Raymundo Nina Rodríguez y Joaquín Nabuco*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata.
- Olivera Silva, Adriana (2013). *Caminhos do Divino. Festa e Cultura Popular em Sao Luiz do Paraitinga e Lagoinha*. Editorial Melhoramentos, Sao Paulo.
- Ossagô de Carvalho, Ricardo (2014). *A Construção da indetidade brasileira a partir de Gilberto Freyre*. I Encontro de Pesquisas Historicas – PUCRS 27 al 29 de maio de 2014, Porto alegre.
- Paiva, Carlos Eduardo (2013). "O habitus do corpo: Futebol e negritude no Brasil" en *Cuadernos de Campo*, Sao Paulo, N17.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Ribeiro, Darcy (1978). "Una introducción a Casa Grande e Senzala" en *Casa Grande y Senzala*, op. Cit.
- Ribeiro, Luiz Carlos (2014). "La invención de Brasil por la pasión del futbol" en *Dossier FM*, Parana, Brasil.
- Rios Martins, Ana Luiza (2011). "Os Indigenas na obra Casa-Grande & Senzala de Gilberto Freyre" en *Núcleo de Estudos das Americas*, Rio de Janeiro.
- Roca, Facundo (2013). *El catolicismo dionisiaco en la "Casa Grande" de Gilberto Freyre*. Trabajos y Comunicaciones, FaHCE, La Plata.
- Rugai Bastos, Élide (2001). "Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre" en *Primas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N°5.
- Soares, Antonio Jorge (2003) "Futebol brasileiro e sociedade: a interpretação culturalista de Gilberto Freyre" en Alabracas, Pablo (comp.) *Futbologias. Futbol, identidad y Violencia en America Latina*, CLACSO, Buenos Aires.
- Soto, Oscar (2012). "Teología de la liberación y movimientos sociales: Matrices de pensamiento crítico y articulaciones contra hegemónicas en la América Latina reciente, a partir del procesos brasileiro" en *Revista Digital de Hitora y Arqueologia desde el Caribe Colombiano*, Barranquilla, N°17.
- Souza, Jessé (2000). "Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira" en *Revista Tempo Social*, Sao Paulo.

Thebaldi, Marina (2011). *Considerações sobre o genero feminino na obra Casa Grande e Senzala*, Colatina.

Troisi Melean, Jorge C. (2008). “Tan cerca tan lejos: los jesuitas en la obra de Gilberto Freyre” en Mailhe, Alejandra – Reitano, Emir (comps). *Pensar Portugal. Reflexiones sobre el legado cultural del mundo luso en Sudamérica*, La Plata, UNLP.

Ventura de Marais, Jorge; Ratton Jr, Jose Luiz (2005). “Gilberto Freyre e a articulaçao dos níveis micro e macro na sociología” en *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*, Brasil. N° 58.

Weber, Max (1918). *El político y el Científico*, Editorial Alianza, Buenos Aires.

Wright Mills, Charles (1959). *La imaginación Sociológica*. Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F.