

GILBERTO FREYRE: MÉTODO Y BARROQUISMO

Pablo González-Velasco¹

Publicado en el libro: *Identidades, Historia y Cultura Iberoamericanas*. Ángel B. Espina Barrio, Luiz Nilton Corrêa, Antonio Augusto Bonatto (Org.). Instituto de Investigación de Castilla y León. CIAI2020.

RESUMEN

Con una visión macro, multitemporal y multidisciplinar de la sociedad, Freyre identificaba un trazo particular de una cultura y en su trazabilidad encontraba interpenetraciones, intercambios transoceánicos² y dispositivos sociales de intercomunicación entre clases, etnias y pueblos. Desde la etnología, el maestro de Apipucos hace generalizaciones sociológicas y desarrolla pioneramente una antropología histórica. Altamente polémico, evidentemente, cometió errores, pero fue víctima de malentendidos de bulto y simplificaciones injustas. Muchos de sus críticos no han realizado lecturas directas de sus obras (a veces a modo de protesta³), y algunos de los historiadores de la edad moderna y contemporánea –que lo han leído– desconocen el relativismo cultural de Franz Boas, metodología (también aplicada por Freyre al colonizador) que hizo posible *Casa-Grande&Senzala*⁴ y su idearium filosófico de la hispanotropología. Por su síntesis cultural, el barroco iberoamericano podría ser una demostración práctica de la hispanotropología, como también lo fue el mudejarismo como precedente. Si casi nadie ha prestado atención a la hispanotropología, por el contrario, sí que han crecido los estudios filosóficos sobre el barroco en las Américas ibéricas. Lo cual permite su comparación, algo fundamental para desentrañar el iberismo barroco americano y que, necesariamente, entra de lleno en el debate de la modernidad burguesa norte-europea y de los diversos tipos de modernidad que experimentó y experimenta América Latina, así como de las posibilidades de alternativa a la modernidad desde el (y lo) (neo)barroco y sus convergencias con la postmodernidad. El mestizaje de lo barroco también evidencia las conexiones: entre lo moreno y lo moruno, en términos culturales y de ideal de belleza; entre lo mudéjar y lo barroco⁵; entre el mestizaje andalusí,

¹ Licenciado en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid. Postgraduado en Periodismo y Comunicación por URJC y doctorando en Antropología de Iberoamérica por la Universidad de Salamanca (Tesis: “Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra”). Especialista en iberismo desde una perspectiva multidisciplinar. Email: p.gonzalez@usal.es

² Alfred W Crosby. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. (Brasil: Companhia das Letras, 1986 [2011]). Borja CARDELÚS. *La Civilización Hispánica*. (Madrid: El Encuentro de Dos Mundos. Edaf 2018).

³ Ruan de Sousa Gabriel, “Entrevista a Giovana Xavier”. *Época. Globo* (14/07/2019)

⁴ De esta magna obra, por parte de sus detractores más viscerales, suelen extraer citas recortadas sin explicar su zigzag en el racionamiento freyriano, lo que supone una deshonestidad intelectual. Las partes más emocionalmente sensibles, cuando Gilberto habla de las esclavas y sus relaciones con los señores, son las que suelen escogerse para difamar al autor sin mencionar la responsabilización fundamental que hace Freyre en la perversión y crueldad, intrínseca de la institución de la esclavitud, de los señores y sus hijos.

⁵ Alcantud: “El barroco del siglo XVII, con la preeminencia de la curva y las formas manieristas, estará más en consonancia con el pasado islámico a pesar de las distancias ideológicas. La ruptura probablemente acaecerá con el triunfo de la voluntad ilustrada y su intento de superponer lo rectilíneo sobre la trama urbana, más allá de lo curvo, el arabesco, el grutesco o la voluta”. José Antonio González Alcantud, “Urbanismo andaluz contemporáneo frente al orientalismo”, *Qué es el orientalismo. El oriente imaginado en la cultura global*, (Granada: Almuzara, 2021), 330

del sur al norte peninsular, y el mestizaje castellano-aragonés-portugués, del norte al sur, y, finalmente, transoceánicamente, el mestizaje iberoamericano.

Palabras clave: Gilberto Freyre, barroco, morenidad, mudéjar, hispanotropología

EL GIRO DEL RELATIVISMO METODOLÓGICO: UNA ANTROPOLOGIA SOBRE EL “TIPO HUMANO COLONIZADOR”

Los historiadores medievalistas y expertos en literatura, en gran medida vacunados contra los prejuicios que trajo la modernidad burguesa⁶, son quienes mejor interpretan a Freyre, por su visión holística. Consideramos un error asumir el lusotropicalismo de Freyre como una mera *blanquización* o un *neonacionalismo* portugués, aunque este existiera como producción propia del Estado salazarista.

Franz Boas (1858-1942) señaló el sesgo que tenía la vieja antropología y las ciencias sociales decimonónicas, incluida la historiografía. Su visión fue revolucionaria, en medio de una época de apogeo del racismo científico, afirmando que: “debe ser abandonada la creencia de la superioridad hereditaria de ciertos tipos humanos sobre otros”⁷. La importancia de la nueva antropología basada en el relativismo cultural es explicada por Boas del siguiente modo:

Si en nuestro esfuerzo por establecer cómo se comportaban nuestros antepasados recurrimos a nuestros propios sentimientos, no deberíamos esperar alcanzar resultados verdaderos, pues sus sentimientos y pensamientos eran diferentes de los nuestros. Hemos de rechazar muchas suposiciones que nos parecen autoevidentes precisamente porque tales estados mentales no lo eran en épocas primitivas. Realmente es imposible reconocer a priori aquello que en nuestros sentimientos es común a toda la humanidad y lo que se debe a la cultura en la que vivimos, a no ser que recurramos a las enseñanzas de la etnología. Sólo ella nos abre la posibilidad de juzgar nuestra propia cultura objetivamente⁸.

Boas cuestiona el etnocentrismo: “It is somewhat difficult for us to recognize that the value which we attribute to our own civilization is due to the fact that we participate in this civilization”⁹. No por ser “nuestra”, nuestra cultura es objetivamente mejor que las otras. La comparación debe realizarse con referencia a elementos particulares de cada

⁶ Uso el término modernidad como modernidad burguesa (XVIII-XX), excluyendo al renacimiento y al barroco de la modernidad, aunque haya elementos de la misma fraguados en los siglos XV y XVI.

⁷ Franz Boas, “Instability of human types”. *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races*. (Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911)

⁸ Franz Boas, *The Aims of Ethnology*. 1889.

⁹ Franz Boas *The Mind of Primitive Man*. (The Macmillan Company. 4 ed. 1911), 225.

cultura, caso a caso, y siempre ese juicio tendrá una natural carga subjetiva o intersubjetiva. Sería mucha casualidad, si no fuese porque de facto se trata de una falacia, que nuestra cultura fuese mejor en todos los órdenes sociales y de la vida que otras culturas. Ni siquiera con la capacidad de decidir el lugar donde nacer y socializarse, sería posible vivir en una sociedad absolutamente superior culturalmente a cualquier otra.

Después de Boas, el imperativo metodológico del relativismo cultural pasó a formar parte de uno de los principios de la antropología, con el fin de prevenir y trascender los prejuicios del propio etnocentrismo, ya sea por cultura o ideología, para obtener así una adecuada percepción del desarrollo de la humanidad en sus diferentes procesos culturales. El giro boasiano, fundante de la antropología cultural, abrió un mundo de posibilidades, de las que no participó su fundador, pero sí sus discípulos, que aprovecharían para realizar un giro postboasiano para aplicar la antropología en la sociología y la historia, en clave de ensayo de interpretación nacional, más allá de la antropología de lo “primitivo”. No todos los que se dedicaron al ensayo de interpretación nacional incorporaban el relativismo cultural. Según el profesor de filosofía Javier San Martín:

La antropología empezó siendo el estudio de las otras culturas; el relativismo cultural implica reconocer la propia cultura como perteneciente al mismo conjunto que las otras. (...) Al dedicarse al estudio de las configuraciones culturales, no había ninguna razón para no aplicar tal estudio a rasgos nacionales de culturas tradicionalmente no estudiadas por antropólogos¹⁰.

El objeto de la antropología se amplió para analizar las sociedades históricas, y no sólo las “prehistóricas”. Era posible realizar una “observación participante” de la cultura del pasado en la cultura del presente, en un sentido tradicional y vital amplio. Para Everaldo Cabral de Mello, al aplicar la antropología a la historia, Gilberto Freyre se adelantó “trinta ou quarenta anos antes da terceira geração de historiadores da École des Annales”¹¹.

A partir de los años treinta y a lo largo del restante siglo XX, muchos se lanzaron a este tipo de interpretaciones histórico-nacionales, con el espíritu del relativismo cultural, como Ruth Benedict, Manuel Gamio, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre o Américo Castro.

¹⁰ Javier San Martín, *Por una superación del relativismo cultural. Antropología Cultural y Antropología Filosófica*. (Madrid: Tecnos. 2009. Madrid), 113

¹¹ Everaldo Cabral de Mello en: Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* [São Paulo: Companhia das Letras, 1936 (2016)], 229

Boas termina *La mentalidad del hombre primitivo* (1911) con esta frase “All races have contributed in the past to cultural progress in one way or another, so they will be capable of advancing the interests of mankind if we are only willing to give them a fair opportunity”. El nuevo antropólogo pasa a ser un optimista del pasado, proclive a realizar lecturas netas positivas de las contribuciones culturales de las diversas etnias. Esta indulgencia, con (todos) los antepasados, puede tener un paralelismo, en términos de constelaciones familiares, a través una memoria selectiva positiva, a fin de cristianamente “honrar a padres y madres” para estar en paz psicológica con los ancestros y superar traumas.

Los mitos, por ejemplo, de la Reconquista y de Al-Ándalus, deben coexistir y ser compartidos, aunque signifiquen cosas diferentes, y, desde luego, en la política del presente no deben usarse para hacer política sectaria o ultranacionalista. Sigue valiendo la recomendación de Levi-Strauss en la UNESCO en 1971, un poco de etnocentrismo es bueno, mucho es letal. Desde luego, las fobias y las leyendas negras¹² deben ser estudiadas, pero excluidas en la política del presente por su capacidad de fortalecer prejuicios. La nación que pueda convivir con varios mitos, más democrática será y mejor vacunada estará contra la interiorización de complejos de inferioridad (endorracismo). La mitología y la historiografía trabajan con narraciones históricas intergeneracionales. La historiografía suele revisar las interpretaciones mitificadas, pero suele desconocer el valor antropológico implícito del mito. Los mitos pueden ser contradictorios, pero un antropólogo no aspira a la no-contradicción. Los mitos son fuente de conocimiento.

¹² Gilberto Freyre: “A fin de que los hombres y los pueblos pueden situarse en actitud – y no meramente pasiva y mística – ante las fuerzas que tienden a establecer una tiranía, no siempre suave, sobre ellos, como la de esos padres que ejercen una autoridad demasiado absorbente sobre sus hijos – tiranía que el psicoanálisis trata de explicar – se impone el estudio lo más científico posible, inteligentemente crítico y objetivo de las tierras y de las aguas maternas, del pasado paternal, de los ancestrales valores. De un estudio así puede resultar la discriminación, la selección y la armonización de las necesidades actuales – o de las de cada generación con los valores realmente fundamentales y permanentes de la tierra de la región y del pasado. Sin ese estudio, el pasado o la tierra tienden a trocarse en una mística, simplemente en una mística. O también, a ser olvidados por las ventajas de la estricta mecanización de la vida, adaptadas o aceptadas sin consideración alguna hacia las peculiaridades regionales de tradición o de naturaleza. Me parece que son preferibles a cualquiera de estos excesos los que pueden resultar de un análisis o de una crítica, aunque esta sea cruda, del pasado y de la naturaleza regional, procurando que la sinceridad en el reconocimiento de los pecados no implique ausencia de amor hacia los pecados y tratando, asimismo, que el coraje para reconocer las “desventajas” y “males” en las acciones físicas de las tierras que poblaron y colonizaron, no nos transforme en creadores de leyendas negras sobre nuestros propios pueblos, sobre su historia, su carácter y la naturaleza de sus regiones. Esta ha sido la tendencia de algunos de los mejores historiadores y sociólogos peninsulares e hispanoamericanos. Oliveira Martins constituye un ejemplo típico, entre los peninsulares, de esta hipercrítica tan deformadora de la realidad en aras del complaciente narcisismo nacional o regional de los patriotas convencionales; y dentro de los sociólogos dolorosamente pesimistas de la América Hispana, será suficiente con recordar al mexicano Francisco Bulnes”. Gilberto Freyre, Prólogo Ed. Argentina de *Casa-Grande&Senzala*. Segunda edição em EMECÉ. 1943.

Una de las actitudes que transgreden la metodología del relativismo cultural es la estigmatización de un grupo cultural, reduciéndoles a genocidas por ejercer sacrificios humanos o prácticas de canibalismo, casos que encontramos en indígenas (amerindios, íberos,...), o por convertir un genocidio vírico, que también ocurrió en Europa cuando llegó la peste del oriente, en un genocidio deliberado del colonizador. Con frecuencia es calificado de genocidio la sangría de muertes en el traslado transatlántico de esclavos, de las que los traficantes recibían reclamaciones por la pérdida económica que suponía la muerte de la mercancía-esclavo. La acusación de genocidio, como guerra psicológica, también es aplicada al mestizaje biológico como si se pudiesen escoger o borrar los genes. No obstante, la voluntad de borrar una raza al menos en apariencia sí que tiene una carga exclusivista, donde no es exagerado hablar de voluntad de genocidio. Los genocidios, por otro lado, no son fáciles de ejecutar. El genocidio cultural –si aceptamos el término– tiene que conllevar la destrucción completa de facto, y no sólo la voluntad. Lo que finalmente ocurrió en Iberoamérica es que la cultura de las clases dominadas penetró en la dominante o fue apropiada por ellas, según el punto de vista. La estigmatización del mulato o mestizo asociándolo a un universo bastardo y traidor, es otra forma de endorracismo, ataques que vienen de ambos extremos etnocéntricos, que rechazaban un *amorenamiento* o una *blanquización* indeseable.

La estrategia eugenésica de *blanquización*, típica de la modernidad burguesa, promovida por los gobiernos latinoamericanos, mediante importación de inmigrantes europeos tenía una fracasada voluntad de *genocidio* cultural pero no era un genocidio biológico. Esa política de aculturación mixófila en masa, siempre criticada por Freyre, no debe confundirse –como algunos lo hacen para confundir– con el proceso de *amorenamiento* biológico e interpenetración de culturas –elogiado por Freyre–, bajo predominancia lusa pero sin exclusivismos, ocurrido en el Brasil colonial renacentista y barroco.

A veces el movimiento negro panafricanista no tiene en cuenta la lección de Levi-Strauss en la UNESCO en 1971 sobre lo saludable del etnocentrismo moderado y lo pernicioso de su exacerbación, que, sin embargo, hace una gran labor de reconstrucción de la memoria étnica afrodescendiente y de mejora social. Importar el modelo dualista-segregacionista anglosajón conduce a un camino sin salida. Un exceso del peso del pasado sobre el presente puede llevar a obsesiones etnocéntricas, que siempre es mejor descargar sobre el presente en forma de medidas sociales o contribuir en la creación de un

afrofuturismo utópico en clave neoecumenista para contrarrestar el racismo cultural que existe en todos los países. Freyre rechazó la negritud, no en nombre de una blanquitud oculta, sino de la superación de ambas primero por una morenidad y después por la “metarraza”. Sólo aceptó el concepto amplio y abierto de negritud de Senghor¹³.

En cada cultura siempre podrá haber algo que nos llame la atención positivamente. No obstante, el relativismo cultural de Freyre no es dogmático. De hecho, encontramos el término “relativismo cultural”, en el libro de Freyre *O Brasileiro entre os outros hispanos* (p.53, 54), con un significado equivalente al relativismo moral. Era el significado que predominaba en la época y simplemente era un término usado para que los europeos entendiesen las culturas no-europeas desde una neutralidad moral absoluta y unilateral. No obstante, tras la declaración general de los Derechos Humanos y el debate en la posmodernidad, es posible definir el relativismo cultural desde una neutralidad moral relativa y bilateral, es decir, con límites y parámetros humanísticos de cada época o sociedad. Y aquí, en este análisis, utilizamos el término relativismo cultural de una forma universal: también aplicable al colonizador. Se trata de un análisis original que encaja con el maestro de Apipucos. Gilberto Freyre no asumía que siguiera un criterio “relativista cultural” (entendido con el significado de la época, como el de M. J. Herskovits), sin embargo, este criterio, tal y como es entendido en su significado actual, sí que es coherente con el sistema de análisis de Freyre.

En *Casa-Grande&Senzala*, Gilberto habla de superioridades culturales amerindias en aseo personal, superioridades culturales negras (malês) en capacidad de leer y escribir, superioridades culturales portuguesas en aprovechar los recursos culturales e incorporarlos a su quehacer colonizador. O la superioridad del negro al ameríndio en tecnologías agrícolas¹⁴. Estas apreciaciones subjetivas no suponen un racismo cultural mientras que sean aspectos parciales, y no impliquen generalizaciones *racialistas* que estimaticen una cultura como atrasada u, obviamente, no haya determinaciones biologistas.

Freyre veía con buenos ojos el predominio étnico negro, pero tenía una opción lusotropical de predominancia cultural lusófona y sociológica en clave conservadora porque simpatizaba con los pesos culturales dados por la historia (los realmente existentes

¹³ Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferencia del 10 de junio de 1962 en Rio de Janeiro (Lisboa: 1963), 24

¹⁴ Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (Global Editora: 2003), 371.

en el presente) de cada grupo étnico. Sólo faltaban ser reconocidos. Gilberto se defendía de la crítica Florestán Fernandes y de Fernando Henrique Cardoso de la siguiente forma:

Não posso satisfazer aos meus críticos, deixando de reconhecer a importância da Casa Grande, para dizer demagógicamente “Que pena a senzala não ter sido maior do que a casa grande”. Não podia ter sido. A civilização que o Brasil desenvolveu é predominantemente europeia, embora felizmente não o seja de forma exclusiva. A grande glória do Brasil é ter dado ao negro vindo da senzala a possibilidade de se exprimir¹⁵. Com o se exprime, por vezes aristocraticamente e africanizando a cultura brasileira nas suas formas básicas¹⁶.

Ser equidistante para construir conceptos culturales no necesariamente quiere decir que se tenga que ser equidistante políticamente, en el presente, ante el sufrimiento de poblaciones descendientes de grupos maltratados en diferentes épocas históricas. La deuda histórica es equivalente a la deuda social. El propio Freyre era favorable a “uma grande campanha entre nós para se dar bolsas de estudo a filhos dos chamados negros puros. Não apenas aos superdotados, mas aos de inteligência comum”¹⁷.

Gilberto ha sido acusado de inventar una ideología folclórica del mestizaje, sin embargo, sus acusadores no ofrecen una teoría alternativa para explicar el hecho de que la clase dominada influyera culturalmente en la clase dominante hasta tal punto que “lo brasileño” hoy es esencialmente inseparable de la cultura afrodescendiente brasileña. Siempre existe un riesgo de *folclorización*, pero toda *visibilización* de una cultura histórica es positiva. La cultura popular ha sido un espacio de resistencia y autoorganización (económica y cultural) al sistema, pero también de encuentro, seducción e intercambio. La cultura popular tiene espíritu de quilombo (palenque o comunidad indígena) y de mestizaje. La obra de Freyre está pegada a la naturaleza contradictoria y paradójica de la realidad cultural brasileña. Óscar Calavia Sáez afirma: “Es más fácil condenar a Gilberto Freyre que desprenderse de los modelos descriptivos que él creó o consolidó; es más fácil prescindir de esos modelos para hablar de política y sociología que para hablar de todo lo demás –arte, por ejemplo”¹⁸.

El relativismo cultural es una forma de vacunarse de prejuicios no sólo contra las culturas amerindias y africanas, sino también contra la cultura del colonizador europeo. Lo que María Elvira Roca Barea ha calificado como “imperiofobia”. El término

¹⁵ Exprimir-se significa manifestarse.

¹⁶ Lourenço Dantas Mota & Carlos Garcia. *Entrevista a Freyre*. 5/11/1978. (O Estado de S. Paulo, 1981. In *A história Vivida*), 123-145

¹⁷ Lourenço Dantas Mota & Carlos Garcia. *Entrevista a Freyre*. 5/11/1978. (O Estado de S. Paulo, 1981. In *A história Vivida*), 123-145

¹⁸ Óscar Calavia Sáez, “Brasil y el arte de mezclar”. *Revista Occidente*. Febrero de 2008, nº321

“colonizador” tiene una carga muy negativa en la modernidad y postmodernidad, pero siempre han existido colonizaciones, como instalaciones humanas en nuevos territorios, que fueron sofisticándose desde la amplia experiencia desde los tiempos antiguos del mediterráneo hasta la revolución industrial, pasando por colonizaciones y autocolonizaciones como la romana, visigoda, andalusí, la reconquista cristiana, etc... Los primeros colonizadores y descubridores de América fueron los amerindios, aunque perdieran todo tipo de vinculación consciente con Asia. Los africanos en América, como decía Freyre, fueron co-colonizadores subalternos. Y, además, existe la autocolonización que implementan todos los Estados nacionales, también los africanos, incluso hoy en día.

La tentación de rebatir el relativismo cultural con la hipérbole y la analogía nazi es frecuente (*Reductio ad Hitlerum*). Hay que decir que Hitler quemó libros de autoría de Franz Boas¹⁹. Desde el punto de vista del relativismo cultural, los nazis eran tan seres humanos como nosotros, insertos en un proceso cultural de la modernidad burguesa que hay conocer. La exigencia moral hay que calibrarla con la de su época. En este caso, salen mal parados.

Muchos críticos del relativismo cultural piden comprensión a las experiencias históricas de sus referentes ideológicos o étnicos, indignándose ante críticas extemporáneas (“presentismo” o “anacronismo”), pero no quieren aplicar esa benevolencia histórica para otras experiencias humanas de otras ideologías o etnias. Caso evidente de alto grado de etnocentrismo o sectarismo.

La equidistancia humanista del relativismo cultural es un método eficaz para minimizar el sesgo de autoevidencia maniqueísta por razones de la propia cultura y de confirmación ideológica. Freyre demuestra que se puede hablar de vencedores y vencidos, sin revanchismo en la interpretación histórica. La justicia con los vencidos hay que hacerla en el presente. Perpetuar la injusticia con los vencidos en el presente no ayuda a asumir una historia compartida.

Quienes acusan a Freyre de “ambigüo” o “equidistante”, por sus elogios a culturas dominantes y dominadas, no han ponderado la importancia del relativismo cultural. Esta acusación puede ser realizada por quien quiere excluir la visión del colonizador o quien quiere excluir la visión del colonizado. Para muchos freyrianos analíticos el

¹⁹ Nazis Burn Boas' Books Today; Anthropologist Not Interested Professor Disagrees With Hitler on Supremacy of Nordic Race. *Columbia Daily Spectator*, Volume LVI, Number 134, 10 May 1933: <http://spectatorarchive.library.columbia.edu/?a=d&d=cs19330510-01.2.6&>

conservadurismo revolucionario²⁰ de Freyre, en términos de ideario político del presente, era manifiestamente insuficiente²¹ para corregir las graves injusticias del país. Entre estos freyrianos hay intelectuales de izquierdas como Darcy Ribeiro (*Socialismo Moreno*), Jessé Souza (*Elite do Atrasso*), Caetano Veloso²², Mário Soares²³, Paulo Moreira Leite o Leonardo Boff. Incluso Freyre (*O Outro Brasil Que Vem Ai*) fue recitado en campañas electorales del Partido de los Trabajadores. Darcy escribió *O Povo brasileiro* porque “a la izquierda no le gustaba *Casa-Grande&Senzala* y es el libro más importante”²⁴. Detrás de esta animadversión no sólo estaban las argumentaciones producidas por la escuela sociológica de São Paulo y el movimiento negro, sino el desprecio *ad hominem* por su apoyo al régimen militar.

Al relativismo cultural debemos agregar un relativismo temporal con su concepto de tiempo trívio, esencial para entender la dialéctica entre tradición y modernidad. Al relativismo cultural y temporal de Gilberto, hay que sumarle el mitológico y en clave multiétnica. Consideró el Quilombo de Palmares como “una república” “saludablemente ecológica”, “cooperativista”, “parassocialista”²⁵. Esto contradice el lugar común de la crítica a Freyre como visión exclusiva de la Casa Grande, cuando incluso siendo una visión desde la Casa Grande, siempre lo hace de forma *multiempática*:

Tanto que, excetuada a confraria católica, foi no escravo negro que mais ostensivamente desabrochou no Brasil o sentido de solidariedade mais largo que o de família sob a forma de sentimento de raça e, ao mesmo tempo, de classe: a capacidade de associação sobre base francamente cooperativista e com um sentido fraternalmente étnico e militantemente defensivo dos direitos do trabalhador. (...) Mais do que simples revolta de escravos fugidos, essa república de mucambos ou

²⁰ “Evito a palavra reformista, porque é preciso dar valor à palavra revolucionário, como uma palavra suscetível de ser misturada ao sentido renovado das palavras tradição e região. Como veem, estou tentando fazer uma espécie de teoria dessa conciliação de aparentes contrários como modernidade, região, tradição. Se me considerasse reformista, desaparecería o sentido de convergência que estou procurando dar aquelas palavras”. *Entrevista a Freyre*. 5 de noviembre de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A História Viva. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”. História viva (I). Lourenço Dantas Mota (coordenador). O Estado de S. Paulo.

²¹ No obstante, Freyre era consciente que la falta de integración del negro en la sociedade se debió a la ausencia de un programa transabolicionista: “Faltou ao abolicionismo brasileiro um transabolicionismo que preparasse o ex-escravo para o estatus de homem livre. Essa foi a grande falha da República, que sucedeu quase imediatamente à abolição”. Lo que para Freyre hizo al negro retroceder en oportunidades de ascensión social en comparación con los tiempos del Imperio. *Entrevista a Freyre*. 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A História Viva. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”.

²² Caetano Veloso, "Democracia racial" rima com "homem cordial". *Folha de S. Paulo*. 10/06/2006. Caetano: “Freyre sempre me agradou em cheio. Nunca achei que ele negligenciasse os aspectos horrendos da nossa formação”.

²³ Mário Soares, Discurso em Recife, 29 de março de 1987, In Vamireh Chacon, *Gilberto Freyre: uma biografia intelectual*, (Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1993), 303.

²⁴ Entrevista a Darcy Ribeiro. *Jô Onze e Meia* (1995): https://youtu.be/EojkNXl6_zI

²⁵ Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013), 123.

palhoças parece ter sido verdadeiro esforço de independência (...). Os negros reunidos nos Palmares sob uma ditadura parassocialista, que, segundo os cronistas, fazia recolher ao celeiro comum as colheitas, o produto do trabalho nas roças, nos currais, nos moinhos, para realizar-se então, em plena rua, na praça, a distribuição de víveres entre os vários moradores dos mucambos, puderam resistir durante meio século aos ataques do patriarcalismo dos senhores de engenhos, aliados aos capitães-mores. O sistema socialista de vida, organizado pelos escravos em Palmares, pôde resistir à economia patriarcal e escravocrática, então em toda a sua glória. Viu-se uma cidade de mucambos de palha erguer-se sozinha, do meio do mato, contra as casas-grandes e os sobrados de pedra e cal de todo o norte do Brasil. E só dificilmente as casas-grandes, os sobrados e o governo colonial conseguiram esmagar a cidade de mucambos. Foi a primeira cidade a levantar-se contra o engenho -essa cidade parassocialista de negros-; do mesmo modo que foi em sua técnica de exploração da terra um esboço de policultura em contraste com a monocultura predominante nos latifúndios dos senhores brancos. Por conseguinte, a primeira reação de pluralidade ou diversidade de produção contra o regime mórbido de sacrificar-se a cultura de víveres à produção de um só produto, e este de exportação; de sacrificar-se a concentração das populações à sua disseminação por latifúndios improdutivos de outro artigo se não o destinado a mercados estrangeiros ou remotos²⁶.

En los años treinta, humanizar al amerindio no era una tarea a contracorriente. Todavía quedaba un poso de la vieja *indiofilia* mitológica que justificó las independencias nacionales iberoamericanas. Otra cosa era desvendar el cinismo de una indiofilia épica del pasado, pero carente de sensibilidad con el indio en la sociedad actual. Humanizar a hispanomusulmanes e hispanojudíos medievales por el profesor Américo Castro despertó grandes polémicas por los viejos complejos y viejas acusaciones *racialistas* del norte de Europa. Para humanizar a negros –como lo hacían Fernando Ortiz y Gilberto Freyre– fue necesario romper tabús nacionales en medio del asedio internacional por el racismo científico. Pero Gilberto Freyre fue un paso más allá: humanizó al colonizador portugués, que también estaba mal visto. Las influencias holandesas, anglosajonas y francesas siempre habían *inferiorizado* al colonizador ibérico. Las independencias se habían justificado, en ocasiones, reproduciendo la leyenda negra, y sus descendientes, en muchos casos, habían *otrorizado/alterizado* a sus ascendientes colonizadores. No sólo es posible *otrorizar/alterizar* un grupo étnico derrotado, sino también *otrorizar/alterizar* un grupo étnico que venció en su época pero que sus propios descendientes derrotaron (en el futuro del pasado) a sus ascendientes, maniqueísta y *endorracistamente*, en su relato histórico hegemónico desde el presente. Muchos de estos *ingratos* descendientes llevan sus

²⁶ Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013), 107

apellidos o tienen otros apellidos europeos que llegaron en el marco de la política racista migratoria de *blanquização mixófila*, este último fenómeno nunca apoyado por Freyre. El cinismo es tal que un pueblo puede haber ganado historiográficamente a los vencedores, pero en la actualidad los descendientes de los discriminados continúan siendo discriminados; es, por tanto, una forma expiar culpas e *irresponsabilizarse* de las injusticias del presente. La ventaja del mestizaje es que ofrece al descendiente elegir –según conveniencia– el relato del ascendiente que más simpatice (con tendencia mayor al afecto por la madre subalterna frente al padre colonizador) o, lo que sería más lógico, que asumiese –el descendiente– una actitud de relativismo cultural, benevolente con todos los ascendientes.

La antropología con frecuencia es acusada de cómplice del colonialismo por estudiar al “primitivo”, al “otro”, sin cuestionar las relaciones coloniales. La aspiración de Freyre era comprender también al colonizador, al ibérico y al protestante. Al colonizador no hay que deshumanizarlo, porque –aunque sea cruel– no deja de ser humano. Hay que rehabilitarlo como humano, aunque se corra el riesgo de dar munición a quienes sólo les interesa una épica nacional exclusivista y fomentar prejuicios que limiten las mejoras sociales de los descendientes de los grupos subalternos. Un ejemplo de ello es la reciente designación como presidente de la Fundación Palmares de un negacionista del racismo en la actualidad. Desde luego ese tipo de posicionamientos no forman parte de las actitudes de Gilberto Freyre en el sentido de superar el racismo en términos constructivos y empáticos. El conservadurismo franciscano-católico de Freyre tiene unos códigos filosóficos que no pueden asimilarse al neopopulismo evangélico.

El llamado mito de la democracia racial es anterior a Freyre²⁷. Y el mito del mito de la democracia racial freyriana es posterior a Freyre. El profesor Silvio Almeida²⁸, referente de grandes sectores del movimiento negro y de la izquierda, afirma que Freyre

²⁷ Florestán Fernandes afirmará en el programa de televisión Vox Populi, en 1984, que el mito de la democracia racial “é um mito velho. Ele não foi criado pelo Gilberto Freyre. Seria uma injustiça dizer que ele criou esse mito. Ele não exerceu papel nenhum na criação desse mito. O que se pode dizer é que ele não contribuiu suficientemente para esclarecer objetivamente as desigualdades que são comuns. Ele não estudou só a sociedade escravista, também o Brasil moderno. Como emerge esse Brasil moderno. Ele poderia ter desmascarado a nossa realidade de uma maneira mais ampla”. <https://youtu.be/x-MsLXgrBdo> Según la profesora Lilia Schwarcz considera que: “Esse conceito não foi totalmente inventado por Gilberto Freyre, nos anos 30, mas ele ajudou a divulgá-lo. Quem cunhou o termo democracia racial foi Arthur Ramos e quem divulgou foi Gilberto Freyre. Agora, por que essa divulgação do Gilberto Freyre deu tão certo? Os mitos não são mentiras. Os mitos são, na verdade, resultados de grandes contradições insolúveis que vão trabalhando em espiral”. *Entrevista*. 10/01/2019. Época Globo.

²⁸ Entrevista a Silvio Almeida, *Roda Viva*. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=L15AkiNm0Iw>

se convirtió en un “Hegel brasileño”, porque tiene seguidores en la izquierda y en la derecha. Reconoce que su lectura es imprescindible para entender Brasil. Almeida igualmente reconoce que no es lo mismo el racismo de supremacía angloamericano y el racismo de superioridad brasileño (e iberoamericano). El reconocimiento de la existencia de una jerarquía racial, en el Estado y las empresas, es algo que puede llegar a ser una constatación política y económica con un amplio consenso social en la sociedad brasileña. El problema estriba en si se califica de “injustas” las jerarquías culturales de los pesos culturales heredados del pasado. La historia de la humanidad es la historia de asimilaciones mutuas, de hecho, la excepción es la asimilación de tipo protestante que es totalmente unilateral y autosuficiente. Los propios portugueses y españoles son fruto de asimilaciones, desaculturaciones y síntesis creativas. El equilibrio entre todas las culturas es complicado, muchas veces transitorio, uno de los pocos ejemplos es la identidad criolla caboverdiana. Freyre incluso apuntaba a superioridades culturales técnicas concretas de cada etnia, no siempre el ibérico era el profesor, sino que era el alumno del indígena y del negro para poderse adaptar mejor a los trópicos. O cuando menciona a los alfabetizados malês frente a los analfabetos portugueses.

Este equilibrio de culturas es más complicado si cabe si el sistema institucional y su integración al mismo, por la vía de la igualdad de oportunidades, induce ya a una aculturación neoeuropea occidental. Tampoco el multiculturalismo segregado es una solución definitiva del punto de vista humanista e intercultural. En el campo de la cultura a veces lo que falta es el reconocimiento social e histórico, y en el campo institucional innovar para transformar la cultura popular de resistencia en nuevas instituciones híbridas. De alguna manera esas luchas por la igualdad tienen contradicciones, algunas no antagónicas y naturales, lo que Freyre llamaría equilibrio de antagonismos, y que bien enfocado son virtuosas. Evidentemente Freyre es necesario, pero es insuficiente para una emancipación completa en términos antipatriarcales y anticlasistas.

Más allá de la “cultura de la cancelación”, no ya de la persona sino del debate público, todo militante político inteligente sabe que es necesaria la lectura de sus “enemigos” para saber criticarlos. Es por ello que considero que sería inteligente por parte del movimiento negro brasileño hacer “antropofagia” intelectual de Freyre, porque incluso algunos de los instrumentos teóricos freyrianos pueden ser apropiados a su favor, bajo criterios *afrocentrados* de hegemonía social negra o parda. Es decir, el mestizaje es

“maravilloso” siempre y cuando los “nuestros”, en este caso, la mayoría negra/parda, esté en el poder político, económico, social y cultural.

La existencia de una imperfecta democracia étnica, así como el estímulo a su perfección, fue divulgada por Freyre con argumentaciones comparativas, insertándola en una realidad contradictoria y paradójica, sin negar la evidencia de prejuicios raciales y la violencia contra el negro:

No Brasil, a democracia política pode ser incompleta, a democracia social e económica ainda mais deficiente, mas nas suas atitudes políticas não se encontra influência da raça, causando a divisão da nação tanto na política como noutros campos da vida social, religiosa, educativa, artística, em grupos conscientes mais de raça do que da classe social a que pertencem, fenómeno que uma democracia social relativa proíbe entre os brasileiros. É “relativa” porque a democracia racial brasileira não é absoluta, nem perfeita nem ideal. Vale como exemplo democracia relativa deste tipo o autor também utiliza a palavra “exemplo” com cautela e num sentido relativo; e não mostra qualquer intenção didática nem o propõe como modelo perfeito²⁹.

La idea de la democracia racial pudo ser útil para contener a un racismo explícito, pero es ineficaz contra un racismo implícito. Peor aún, fue instrumentalizado por el poder para ocultar las desigualdades raciales del presente. Mucho más útil para enfrentar el racismo implícito hubiese sido recuperar el concepto freyriano del “melanismo”, como tendencia rehabilitadora pro-negra con el objetivo de contrarrestar la tendencia anti-negra, tanto del racismo patriarcal-clasista de la pigmentocracia brasileña como del racismo cultural mundial.

Esa casi democracia racial relativa puede ser evidente si se compara con los Estados Unidos de antes de 1964. Los negros de Estados Unidos no podían casar con blancos, no podían ir al centro de la ciudad, ni compartir espacios sociales con blancos, ni tampoco podían votar en todos los Estados y en igualdad. Los negros brasileños sí podían hacerlo. No había diferenciación jurídica, pero sí económica, educativa y política. Y por no ser jurídica, no quiere decir que hubiera ausencia de racismo por la evidente falta de oportunidades derivada de la ausencia de un programa redistributivo, de vivienda y una revolución educacional para integrar a los exesclavos y sus descendientes a la ciudadanía. No obstante, la fuerte segregación social de clase impide ver el tamaño de los techos racistas de cristal, o, mejor, cómo se retroalimentan el capitalismo y el racismo. La sofisticación del racismo brasileño actual tiene diferentes trazos acumulados de

²⁹ Gilberto Freyre, *Homem, cultura e tempo*, (Lisboa, Editora, União das Comunidades de Cultura Portuguesa, 1967), 34

diversos etnocentrismos de varias procedencias y épocas históricas. Lo más singular y antiguo, de base esclavista, es el etnocentrismo ibérico patriarcal-clasista, pero también existen otros (importados) que dejaron su impronta: como el etnocentrismo de los inmigrantes europeos (de los siglos XIX y XX) que ascendieron a una clase media por encima de los descendientes de los lusoafricanos y caboclos; la eugenesia; los racismos protestantes y culturales; o la actual asociación del crimen con negritud que genera prejuicios, injusticias, castigos y muertes de inocentes todos los días en las calles de Brasil.

Entre los críticos de Freyre y el modelo de colonización a la brasileira hay quienes dicen que la mixofilia es circunstancial, por tanto, no es una virtud ni una política deliberada. Otros argumentan que la mixofilia es una estrategia consciente para blanquear culturalmente a las masas bajo la máscara del *amorenamiento* étnico –del Brasil colonia–, y si los lusos no pudieron ser más eficazmente autosuficientes –afirman– fue por falta de instrumentos de ingeniería social de exclusión y segregación de la futura de la modernidad. Ambas argumentaciones son insustentables, entre sí y separadamente. Toda política debe ser juzgada en su contexto y conforme a la experiencia previa de colonizaciones del mediterráneo, basadas obviamente en la interpenetración de culturales entre un grupo minoritario que “invade” y se casa con nativas, como el caso de la instalación hispano-visigoda o la ibérico-andalusí. El resto –mayoritario– de la población, obedece, se convierte y van produciéndose los intercambios culturales y sexuales, que se materializarán en nuevos seres humanos de doble origen. La escasez absoluta y relativa de mujeres blancas en América sólo fue un problema para los norteamericanos. Para los imperios ibéricos la escasez absoluta no era deseable para la preservación de la cultura doméstica ibérica en América, pero la escasez relativa era asumible. Como política institucional esa escasez fue “creada” y por tanto no era necesaria una política mixófoba de envío de familias y leyes contra matrimonios mixtos y segregación social, que, por otra parte, estaba fuera de la tradición. De hecho, quien tenía esposa portuguesa no quería decir que no tuviera amantes nativas o negras.

Las violaciones han existido en toda la historia y en todas las sociedades, todas de naturaleza patriarcal como Freyre subraya al caracterizar la sociedad brasileña. También ha existido el sexo no deseado pero consentido como moneda de cambio. Incluso los matrimonios en la Península, en aquella época, en ausencia de romanticismo, el patrimonio económico y la mediación familiar determinaban los enlaces. Nunca sabremos

el porcentaje de relaciones no consentidas o no deseadas. Incluso para las esposas portuguesas de los señores de ingenio su libertad era escasa, sufrían otro tipo de opresión e incluso la ejercían, en parte, por celos, contra otras mujeres subalternas. Gracias a la prostitución algunas esclavas consiguieron pagar la manumisión y ser libres. Freyre no negó la existencia de violaciones³⁰.

La erótica del poder, vigente hasta nuestros días, así como la hospitalidad sexual y la exogamia, presente en las organizaciones tribales de todos los continentes, son fenómenos universales de las relaciones entre mujeres locales y forasteros poderosos. Lévi-Strauss decía que: “el extranjero goza del prestigio de lo exótico y encarna la posibilidad, ofrecida por su presencia, de extender los lazos sociales. De visita en una familia, será elegido para dar nombre al recién nacido, e incluso las alianzas matrimoniales tendrán más valor si se concretan con grupos alejados”³¹.

La desigual relación de poder no se traduce automáticamente en una relación no consentida. Testimonios como el del padre Anchieta confirma la existencia de sexo voluntario: “Las mujeres andan desnudas y no saben negar a ninguna mas aun ellas mismas cometen e importunan los hombres hallándose con ellos en las redes; porque tienen honra dormir con los xianos”³². Definitivamente, no se daban las condiciones sociales para la práctica de la monogamia.

Otra realidad sociológica existía en las civilizaciones de amerindios de la orilla del Pacífico, a diferencia de la orilla del Atlántico, por su nivel de desarrollo. Las hijas de la aristocracia inca y azteca quisieron casar con hombres españoles para mantener su estatus, incluso con conquistadores pobres.

Humanizar al colonizador recién llegado es arriesgado, pero lo es aún más en su papel de esclavista, ya instalado en plena colonización interna. Humanizarlo quiere decir entenderlo en su papel en el sistema, no justificarlo para alimentar una opción política en el presente. Roy Nash le dijo en una carta a Gilberto Freyre: “there may be much to be said for slavery, but it will always be certain that no men are good enough to play the part of master”³³. Durante mucho tiempo el trabajo esclavo fue visto moralmente aceptable por la humanidad, del mismo modo que hoy en día lo es el trabajo asalariado. Los prejuicios étnicos culturales se sobrepusieron a las relaciones económicas, al hacerse

³⁰ Gilberto Freyre. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Em torno a um novo conceito de tropicalismo. Sala dos capelos da Universidade de Coimbra. (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953), 180.

³¹ Claude Lévi-Strauss. *Raza y Cultura*. (Madrid: Cátedra, 1993 [1952]), 114

³² Carta a Laynes, *apud* Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, cit.

³³ Roy Nash. *Carta a Gilberto Freyre*. 25/03/1947. Fundação Gilberto Freyre

racionalmente exclusiva la esclavización del negro (monocolor). Es decir, sólo el negro podría ser esclavizado, aunque el negro libre tenía el derecho a esclavizar. Las evaluaciones de los teólogos ibéricos eran asimiladas por las autoridades al lado de la razón pragmática, por eso la abolición de la esclavitud de los nuevos tipos de seres humanos conocidos, los amerindios, está íntimamente relacionada con la esclavización masiva de negros. Sobre el régimen de esclavitud hay que decir que es un sistema mixófilo universal, tanto en lo sexual como en lo cultural³⁴, especialmente en su ámbito doméstico, como el propio Freyre reconoció con la existencia de mestizos en el Caribe, Estados Unidos y Sudáfrica³⁵. Pero los marcos de derechos que regulaban la esclavitud eran diferentes entre el modelo protestante y el católico-ibérico. En este último la manumisión era mucho más flexible y había derecho al matrimonio interracial, lo que necesariamente implica un nivel de etnocentrismo menor, como fue estudiado por Frank Tannenbaum en *El Negro en las Américas*. El caso brasileño, aunque seguía el patrón de las Casas-Grandes, las grandes plantaciones, y posteriormente, las minas, lo fue también en pequeña escala, donde esclavos servían a familias de capas medias y bajas. El esclavismo no inventó, no agotó ni monopolizó las relaciones de mestizaje.

Más allá de las lógicas de los primeros contactos, está la perversión sistémica de la esclavitud, que Freyre se encargó de analizar en detalle y de defender al negro de la difamación:

Contra a ideia geral de que a lubricidade maior comunicou-a ao brasileiro o africano, parece-nos que foi precisamente este, dos três elementos que se juntaram para formar o Brasil, o mais fracamente sexual; e o mais libidinosos, o português. (...) Não eram as negras que iram esfregar-se pelas pernas dos adolescentes louros. (...) A verdade, porém, é que nós e que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludo neste ensaio³⁶.

³⁴ Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 460 e 546

³⁵ Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferencia 10 de junho de 1962 em Rio de Janeiro (Lisboa: 1963), 29-30:

³⁶ Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 460.

No es la primera vez que críticos de Freyre recortan su siguiente frase: “O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo não, ordem”. Pero inmediatamente antes se pregunta: “se este foi sempre o ponto de vista da casa-grande, como responsabilizar-se a negra da senzala pela depravação precoce do menino nos tempos patriarcais”. Y después de la cita recortada añade:

Os publicistas e até cientistas brasileiros que se têm ocupado da escravidão é um ponto em que sempre exageram a influência perniciosa da negra ou da mulata: esse de terem sido elas as corruptoras dos filhos-famílias (...) Ninguém nega que a negra ou a multa tenha contribuído para a precoce depravação do menino branco da classe senhoril; mas não por si, nem como expressão de sua raça ou do seu meio-sangue: como parte de um sistema de economia e de família: o patriarcal brasileiro³⁷. (...) Com a mesma lógica poderiam responsabilizar-se os animais domésticos, a bananeira; a melancia³⁸...

Otra cita manipulada es cuando menciona que “essa corrupção não foi pela negra que se realizou, mas pela escrava”. Antes de la cita afirma: “A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. Dentro de tal ambiente, no contato de forças tão dissolventes, seria absurdo esperar do escravo outro comportamento senão o imoral, de que tanto o acusam”. Y después de esta cita recortada dice que: “Onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia”. (...) “É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime”³⁹.

Al mestizaje del primer contacto y de la esclavitud, hay que agregarle un mestizaje sociológico-popular, que probablemente sea la versión social más genuina de la democracia racial jurídica, que llega hasta nuestros días a través de la cultura popular del carnaval de calle. Una confraternización mestiza, típica de la samba y de artistas como Zeca Pagodinho. En cualquier caso, el mestizaje no una prueba de ausencia discriminación racial, ni la confirmación de su existencia. La mixofilia del mestizaje sólo prueba un antagonismo con la mixofobia, ésta sí siempre símbolo de alto etnocentrismo.

³⁷ Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 457

³⁸ Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 455

³⁹ Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 398-399.

PARALELISMOS ENTRE LA HISPANOTROPICOLOGÍA DE GILBERTO FREYRE Y EL BARROQUISMO IBEROAMERICANO

Quizá la mejor definición del lusotropicalismo de Freyre sea simplemente “barroco”. Según Freyre, “em artes ou expressões brasileiras de cultura: somos quase por natureza e por vocação barrocos”⁴¹. Para Carlos Fuentes, la cultura del barroco es un “lazo de unión original de Europa y el Nuevo Mundo”, basada en una “fundación de la cultura común de España y las Américas, y como amparo americano de los componentes étnicos de nuestra novedad: el Barroco como transformación de España en América, como refugio del indígena, espejo del mestizo, gala del criollo y máscara del mulato y el negro”⁴². Lo mismo es aplicable a Portugal y Brasil.

Al director de cine Pedro Almodóvar le preguntaron las razones de su afinidad con el público brasileño, a lo que respondió: “Básicamente es una cuestión de sensibilidad común. No sé de dónde viene. Es natural. Yo soy de un carácter barroco. Tengo un criterio sobre el color que se parece mucho al brasileño. Yo creo que va por ahí. En la presencia de lo exagerado y lo absurdo que está en mi cine y en Brasil”⁴³. A diferencia de la colonización iberoamericana, desde la perspectiva de Orlando Ribeiro, podemos deducir que faltó “barroco” en la colonización luso-africana⁴⁴, algo que puede ser extensible al pequeño caso español de Guinea Ecuatorial.

En el marco de la crítica a la mixofobia de la modernidad burguesa cabe preguntarnos, desde una posmodernidad que imita al barroco, algo que está por detrás de todo el debate en el que se inserta Freyre, y que nos sugiere el filósofo Xavier Rubert de Ventós: “¿Pero es realmente imprescindible la mediación de esta ideología reformada para ingresar en la modernidad económica y social? ¿No es el barroco una vía alternativa? ¿Acaso no podía España tomar un atajo del Renacimiento directamente a la Ilustración y a la Revolución industrial sin pasar necesariamente por ella?”⁴⁵.

⁴¹ Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930* (Rio de Janeiro: Olympio, 1975), 246.

⁴² Carlos Fuentes, “Elogio del Barroco”. *Discurso pronunciado en el acto de entrega del VI Premio “Menéndez Pelayo”*, 24 de julio de 1992. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2019. Edición digital a partir de Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, (1993), 387-410.

⁴³ Pedro Almodóvar, entrevista por Matinas Suzuki Jr, *Roda Viva*, 6 de noviembre de 1995: <https://youtu.be/f-xmsUG-X4A>.

⁴⁴ Pablo González-Velasco. “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 71-111.

⁴⁵ Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, 59.

El tropicalismo freyriano es una tentativa de atajo barroco, fruto de esa herencia medieval y renacentista que tanto influyó al escritor pernambucano. Su crítica barroca a la mixofobia y al racismo científico, junto con su iberismo⁴⁶ cultural y geopolítico explícito⁴⁷, invalida la hipótesis de que el lusotropicalismo de puño y letra de Gilberto Freyre sea un *neonacionalismo* portugués. No es un *neonacionalismo* porque toda la obra de Freyre gira en torno a la crítica al etnocentrismo de la modernidad burguesa, y el nacionalismo forma parte del corazón de dicha modernidad. Tampoco practica un exclusivismo “portugués” porque se consideraba “un hispano”, en sentido de ibérico, y así lo divulgaba en actos públicos⁴⁸ en Portugal.

Frente a la modernidad burguesa, cada vez más presente en Brasil, en la estética y los gustos, Freyre se quejaba de que no se preservaban y se promovían las formas redondas en el sentido de barrocas; curvas en vez de rectas. Brasilia y la arquitectura de Oscar Niemeyer, amigo de Gilberto, son la excepción (no exenta de discusiones con sus matices entre ambos). Freyre considera que la mística antibarroca es atribuible al higienismo y no al calvinismo. El periodista Xico Sá, amante declarado del barroco y de la belleza femenina brasileña frente a la belleza exclusivamente europea, escribió una carta a Gilberto Freyre en 1986 alarmado de la blanquización y el adelgazamiento de los gustos brasileños⁴⁹ en aquella coyuntura.

Este artículo apunta a una nueva línea de investigación en el estudio filosófico de las convergencias sociológicas de la hispanotropología freyriana con el barroquismo. Paralelismos, explicitados por el propio Gilberto, como puente, traducción y síntesis cultural, primero, entre lo andalusí y lo luso-español, e inmediatamente después, entre lo amerindio y africano y lo luso-español. El franciscanismo también es un puente entre lo conservador y lo revolucionario, entre Freyre y la izquierda política.

Los paralelismos entre la hispanotropología y el barroquismo, poco desarrollados por Freyre aunque sí apuntados, evidencian ciertas convergencias entre lo

⁴⁶ “Como já antigo iberista que sou – iberista para o Brasil é a mais ibérica das nações americanas, por ter sido a sua formação em parte portuguesa, em parte espanhola – em que o esplendor dos luso-tropicais seja floração de tronco ibérico; e não apenas português ou lusitano”. Freyre, *O Luso e o trópico*, 236.

⁴⁷ Gilberto Freyre, “Notas sobre la Cultura Hispánica”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 85 (enero 1957): 89-94.

⁴⁸ Gilberto Freyre, “Alguns aspectos da cultura ibérica, principalmente da portuguesa, projetada nos trópicos”, *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa* 39 (1967): 220-39. También dijo “Todos nós, hispanos” en la Sala dos capelos de la Universidad de Coimbra (1952), in Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas*, 185.

⁴⁹ Xico Sá, “Meus encontros com Gilberto e João, entre licores, aspirinas e cafês”, en: Marcelo Abreu (Org.), *Casa-Grande Severina*, (Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2020), 47

iberotropical y lo barroco, en lo que se refiere a la cultura plástica, mixófila y permeable de aquellas iglesias de arte mudéjar (en sentido amplio) y de arte barroco en las Américas, diseñadas por franciscanos y jesuitas (entre otras órdenes) y trabajadas por nativos o esclavos negros. Los barrocos novohispano o andino son una fusión entre el sustrato indígena y lo ibéricamente mudéjar. En ese sentido, cabe destacar la Escuela cuzqueña de pintura. En el caso del barroco brasileño la mezcla sería entre lo luso-mudéjar⁵⁰ y el sustrato africano, como se puede observar en las ciudades de Ouro Preto, Olinda o Salvador de Bahía. Lo mismo cabe decir para todas las expresiones de sincretismo religioso, como el arte sacro, también presentes en Cuba. Un sincretismo estimulado por una estrategia de supervivencia de los afrodescendientes que nos recuerda al intento morisco en España de creación de una religión sincrética, los llamados *Libros Plúmbeos del Sacromonte* para hacer posible un cristianismo islamizado.

Es interesante constatar la integración de la morenidad en representaciones, de tipo religioso, que evidentemente son coherentes con el origen oriental y mestizo-mediterráneo del cristianismo originario. Entre esas representaciones están las abundantes y conocidas vírgenes negras⁵¹ y cristos negros⁵², entre ellos: la Cofradía del Cristo Negro, en la ciudad española de Cáceres, desde el final del siglo XV, y el Cristo de Esquipulas,

⁵⁰ A diferencia del caso español, el mudéjar luso no fue exactamente un estilo nacional fallido, pero su proceso cultural tiene también una dinámica intrínsecamente mixófila. Por otro lado, cabe subrayar el peso del concepto cultural alfonsí en el siglo XIII.

⁵¹ Vírgenes Negras en el mundo: “Virgen del Valle, Catamarca, Argentina; Virgen de Ujué, Navarra, España; Nuestra Señora Aparecida, Brasil; Nuestra Señora de las Virtudes (la Morenica), Villena, España; Nuestra Señora de los Ángeles (la Negrita), Cartago, Costa Rica; Nuestra Señora de Argeme, Coria, España; Virgen de Atocha, Patrona de la Corte y Monarquía Hispánica, Madrid, España; Virgen de la Cabeza, Andújar, España; Virgen de la Candelaria, Tenerife, Canarias, España; Virgen de la Encina, Ponferrada, España; Virgen de Guadalupe, Cáceres, España; Virgen de Guadalupe, Fuenterrabía, Guipúzcoa, España; Virgen de Herrera, Los Navalucillos, Toledo, España; Virgen de las Cruces, Daimiel, España; Virgen de la Luz, Cuenca, España; Virgen de las Cruces, Don Benito, Badajoz, España; Nuestra Señora de la Carrasca, Villahermosa, Ciudad Real, España; Virgen de la Caridad, Villarrobledo, Albacete, España; Virgen de Lluc, Mallorca, España; Virgen de los Milagros, El Puerto de Santa María, España; Virgen de Montserrat, Montserrat, España; Nuestra Señora de la Monserrate, Hormigueros, Puerto Rico; Nuestra Señora de la Monja, Novés, Toledo; Virgen de la Peña de Francia, Peña de Francia, El Cabaco, Salamanca, España; Virgen de Regla, Regla, La Habana, Cuba; Virgen de Regla, Chipiona, España; Virgen de la Sierra, Cabra, España; Virgen de Torreciudad, Secastilla, España; Virgen Negra de Le Puy, Francia; Virgen de Rocamadour, Francia; Virgen Negra de Toulouse, Francia; Madonna di Tindari, Italia; María Reina de Monte Oropa en Piamonte, Italia; Madonna di Crea en Piamonte, Italia; Beata Vergine di Castelmonte, Prepotto, Italia; Nuestra Señora de Dublín, Irlanda; Virgen de Częstochowa, Polonia; Nuestra Señora de la Merced, de Jerez de la Frontera, Cádiz, España; Nuestra Señora de Itati, Corrientes, Argentina; Virgen del Castillo/La Morenica, Chiva, Valencia, España; Nuestra Señora de Gracia, Archidona, Málaga, España; Virgen Negra de los Ángeles de Atocha, Montalbán, Venezuela”. Wikipedia.

⁵² Cristos negros: “Cristo Negro de Quiapo (Manila), Cristo Negro de Esquipulas, Cristo Negro de San Román de Campeche, Cristo Negro de Chalma, Cristo Negro de Daule, Cristo Negro de San Alfonso, Cristo Negro de Portobelo, Santísimo Cristo de La Laguna, Señor de los Milagros de Esquipulas de El Sauce, Señor de los Temblores, Señor de Luren, Señor de Sumalao”. Wikipedia. Lola Luceño, “Los cristos negros del mundo”, *El Periódico de Extremadura*, 3/03/2013

de un siglo después, con millones de fieles en la Basílica de Esquipulas en Guatemala. También es relevante que San Fermín, de Pamplona, que da nombre a la mundialmente conocida fiesta de los *San Fermín*, es negro. Freyre habló de un santo peruano que “también deve pertencer aos brasileiros”, por ser mulato: Santo Martín de Porres, hijo de hidalgo español y una esclava negra. “Santo hispano-tropical”⁵³. La *Santa Ifigênia da Etiópia*, negra, está muy presente en toda Iberoamérica, especialmente en Brasil, donde también destacan las “irmandades dos Homens Pretos”.

FILOSOFÍA DEL BARROCO Y DE LO BARROCO

La perspectiva barroca ha sido y es crecientemente estudiada desde el ámbito de la filosofía. Los profesores Moisés González García y Hugo Castignani, coordinadores del libro *Filosofías del Barroco* (2020), afirman en el prólogo que:

El barroco, de un tiempo a esta parte, ha cobrado una especial relevancia como categoría filosófica. Nacido originalmente como término estético de connotaciones negativas, el persistente trabajo desde mediados del siglo XIX de historiadores y filósofos como Wölfflin, d’Ors, Maravall o Deleuze ha conseguido rehabilitarlo como concepto operativo, liberándolo de los límites de las disciplinas teóricas – e incluso de la cronología – y transformándolo en un espacio de reflexión especialmente productivo, importante no sólo para la estética sino también para la teoría política, para la metafísica y para la crítica de la modernidad en general. Así, de ser considerado como la categoría específica de un período histórico acotado entre los siglos XVI y XVIII, el concepto de barroco ha pasado a aplicarse a otros momentos no sólo de la historia de las artes sino del pensamiento y de la cultura, incluyendo nuestro presente. Por el camino, las contribuciones al estudio del barroco y el neobarroco han alcanzado un estatuto de disciplina en el ámbito de la estética y la teoría crítica, con un creciente número de monografías y artículos dedicados a estos temas. Pero el concepto de barroco es en sí mismo un concepto barroco, polimorfo, que ha sido entendido y utilizado de formas muy diversas, a veces contradictorias entre sí. ¿Nos encontramos ante la extensión y culminación del Renacimiento o ante una revuelta dirigida contra sus mismos principios? ¿Representa el espíritu de la Contrarreforma y del jesuitismo o se trata más bien de la forma de representación propia de un período histórico delimitado en el tiempo, o acaso de una categoría transhistórica ajena a los avatares del tiempo? Es precisamente esta variedad de planos interpretativos la que confiere su característica riqueza a esta etiqueta, fiel reflejo a su vez de un período histórico complejo y plagado de contradicciones como pocos⁵⁵.

⁵³ Gilberto Freyre, “Un Santo Hispano-tropical”, *Revista Cruzeiro*, 1962

⁵⁵ González & Castignani (Coord.), *Filosofías del Barroco*, (Madrid: Tecnos, 2020), 13, más en: 29, 54, 222-223, 458-459.

El gran filósofo del barroco, o, mejor dicho, de *lo barroco*, es Eugenio d'Ors. También Walter Benjamin reflexionó el barroco en términos de drama, y José Antonio Maravall en términos de estructura histórica sin mencionar a América. Quien estudió el barroco latinoamericano, desde una hipótesis original, es José Lezama en la conferencia *Curiosidad Barroca*, incluida en el libro *Expresión Americana* (1957). Lezama dejó una escuela de seguidores (Carpentier, Sarduy o Haroldo de Campos, entre otros⁵⁶). Serge Gruzinski también investigó, a finales del siglo XX, las imágenes y los imaginarios del “planeta barroco” y el pensamiento mestizo.

Carlos Fuentes apoyó las tesis americanistas de Lezama de *lo barroco como arte de la contraconquista* frente a *el barroco como arte de la contrarreforma*, visión predominante entre académicos europeos. En ambos casos indica un movimiento estratégico a la contra de otro movimiento. La visión de Lezama incluye un barroco precolombino en la línea de d'Ors, que interpreta lo barroco como una categoría transhistórica. No obstante, los grandes artistas latinoamericanos consagrados del barroco iberoamericano son el amerindio Kondori y el mulato Aleijadinho.

ELOGIO DEL BARROCO

El escritor mexicano Carlos Fuentes pronunció en 1992 el discurso *Elogio del Barroco*, en el acto de entrega del VI Premio “Menéndez Pelayo”. Años después, Francisco Umbral también puso el mismo título, *Elogio del Barroco*, al discurso que dio al recibir el Premio Nacional de Letras de 1998. Umbral identifica el barroco en la obra de Gabriel García Márquez, Jorge Luis Borges, Valle-Inclán, Gabriel Miró, Ramón Gómez de la Serna, Gerardo Diego, Camilo José Cela y Quevedo. La noticia de EFE⁵⁷ lo reproduce así:

“El barroco de Quevedo es exceso de ideas, calentura de imágenes..., una manera de subrayar la vida con más vida, el aire con más luz, la noche con más miedo, la rosa con más fuego y la hembra con más pecado”, afirmó Umbral, para añadir a renglón seguido que el autor de *Los sueños* sabía que “la verdad estaba en el exceso”. Umbral pasó de Quevedo a Gracián y a su “barroquismo conceptual, un decir las cosas del revés para que sean más verdad o mentira”, y por “ese camino gracianesco”, el Premio Nacional de las Letras llegó a Eugenio d'Ors, “que

⁵⁶ Irlemar Chiampi, *Barroco y Modernidad*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2000)

⁵⁷ Francisco Umbral. “Elogio del Barroco”. Discurso del Premio Nacional de Letras 1998. *EFE y Audio RTVE*: <http://www.nacion.com/viva/1998/octubre/08/cul2.html>
<https://www.rtve.es/alacarta/audios/escritores-en-el-archivo-de-rtve/elocio-del-barroco-francisco-umbral-1997/1181806/>

hace clasicismo irónico en lenguaje barroco”. “Somos barrocos porque somos cimarrones, cuarterones, cruces de razas, y esto lo ven mejor los extranjeros, por eso hay tantos hispanistas”, añadió el galardonado.

Para Carlos Fuentes, en su *Elogio del Barroco*, apunta al “choque de civilizaciones” como causa de la cultura barroca iberoamericana, que rellenó, como estrategia de supervivencia, el vacío dejado por el “divorcio entre el sueño y la realidad”. Una supervivencia que supuso una interpenetración de culturas, una revancha cultural, un aprendizaje mutuo, una contraconquista, en definitiva. Tras las primeras relaciones sexuales entre amerindias e ibéricos, y, después, entre negras e ibéricos, los hijos mestizos crecieron con problemas de identidad, inmersos en dudas, asombros y ambigüedades. El barroco les proporcionó un espacio de compensación sensual y recreación. Desde la visión del escritor mexicano, los mestizos se preguntaban:

¿Cuál era su sitio en el mundo? ¿A quién le debían lealtad? ¿A sus padres españoles? ¿A sus madres náhuas, mayas, araucanas o quechuas? ¿A quién deberían rezarle ahora: a los antiguos dioses, o a los nuevos? (...). La mayoría de los mestizos no conocieron a sus padres europeos. Crecieron con sus madres indígenas. Pero ello no aminoró el sentimiento de orfandad, de desamparo, que se convirtió en la razón de muchas operaciones artísticas, sexuales o literarias de nuestro barroco. La fuga de dioses que abandonaron a su pueblo; la destrucción de los templos; las ciudades arrasadas, el saqueo de los tesoros indígenas; el sentimiento paralizante de asombro. ¿Dónde encontrar de nuevo la esperanza? ¿Cómo evitar la desesperanza y la insurrección?

Tal y como Freyre encontró en la paradoja un camino para descubrir la verdad, el barroco del Nuevo Mundo, según Carlos Fuentes, es:

un arte de la paradoja, arte de la abundancia nacido de la necesidad; arte de la proliferación basada en la inseguridad, llenando rápidamente los vacíos de nuestra historia colectiva e individual después de la Conquista con cuanto encuentra a la mano: plata y polvo, oro y excremento: El arte del Barroco. Un arte en movimiento perpetuo, semejante a un espejo acelerado en el que vemos el rostro de nuestra identidad en constante transformación. Un arte dominado por un hecho singular e imponente: Estábamos capturados entre el universo indígena, destrozado, y un nuevo universo, tanto europeo como americano en gestación. Fue esta visión de la abundancia nacida de la necesidad la que creó una arquitectura barroca que se convirtió en el refugio de los encuentros religiosos y culturales del Nuevo Mundo. (...) En un universo acostumbrado a que los hombres se sacrificasen a los dioses, nada asombró más a los indígenas que el espectáculo de un Dios que se sacrificó a sí mismo por los hombres. Fue la redención de la humanidad por Cristo lo que realmente fascinó y finalmente derrotó a los indígenas del Nuevo Mundo. El verdadero retorno de los Dioses fue la llegada de Cristo. Cristo se convirtió en la memoria recobrada: En el origen, fueron los dioses los que se sacrificaron para que la humanidad naciera y el maíz creciera. Este recuerdo brumoso sofocado por

los sombríos sacrificios humanos ordenados por el poder azteca, fue rescatado por la iglesia cristiana. El resultado fue un sincretismo flagrante, la mezcla de las fes indígena y cristiana que es una de las fundaciones culturales del barroco indoamericano. Uno de sus llamativos rasgos es que los Cristos barrocos están muertos o en agonía. En el Calvario, en la Cruz, en el sepulcro de cristal, el Cristo de las Américas yace, solitario, sangrante. En contraste, a la Virgen, igual que en España, la rodea la gloria perpetua, la celebración, las procesiones floridas.

El barroco, visto por Fuentes, es el “abrazo de la noche, refugio del vencido, pero también guarida del pícaro”, que tiene continuidad histórica (“del barroco al barrocanrol”) por los contrastes grotescos entre ricos y pobres en América Latina; entre tercer mundo y primer mundo en un mismo país; entre quienes se desplazan en burros y quienes lo hacen en mercedes, entre las modernidades y las premodernidades; entre la utopía y la realidad, etc. Esa paradoja cultural es una riqueza iberoamericana. Fuentes afirma:

España, en el Nuevo Mundo, renovó su misión cultural, que nunca ha sido la de excluir, sino la de incluir: España como centro de inclusiones. España celta e ibérica, griega y romana, cristiana pero también judía y mora, y, ahora, en América, España india, negra, mestiza y mulata. (...) La mejor lección de España en América y de América en España. Las culturas perecen en el aislamiento y sólo prosperan en el contacto con culturas diferentes.

Fernando Rodríguez de la Flor apuntará en *Mundo Simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano* (2012) que el barroco de d’Ors es un “viento sin norte” (p.16), que no sabe lo que quiere, que se ríe de las exigencias del principio de contradicción (p.285). Aunque Rodríguez de la Flor constata que la racionalidad burguesa puso fin al “régimen de articulación barroca de la representación”, también reconoce que desde los años setenta hay una recaída de nuestro tiempo en una condición que se diría barroca (p.15). Incluso advierte que, a pesar del fin sin paliativos del barroco hispano, la racionalidad burguesa no ha logrado desmontarlo o deconstruir “críticamente sus mecanismos simbólicos”, relegándolo al almacén de la historia como proyecto fallido, condenando de antemano tal construcción de sentido del mundo a un infierno o purgatorio, del que –nos parece– el Barroco, lo barroco vivido *more hispano*, todavía no ha acabado verdaderamente de salir” (p.43). La fortaleza del barroco dificultó la implantación completa de la modernidad⁵⁸.

⁵⁸ “El proyecto civilizatorio de la modernidad se ha basado en un proceso de homogenización excluyente sustentado en la defensa de racionalidad científico técnica en detrimento de las humanidades y las artes; el estado nación homogéneo, principalmente en su versión liberal que al afirmar la igualdad niega las diferencias; en el mercado capitalista, orientado a la reproducción del valor y no a la satisfacción de las

Fernando Rodríguez Flor, catedrático de literatura de la Universidad de Salamanca, es uno de los mayores expertos del Barroco y destaca el valor simbólico en el barroco de lo lúdico⁵⁹, de la santidad y del corazón (Relicario de Santa Teresa), es decir, de la cordialidad⁶⁰, algo muy pensado en la antropología e historiografía brasileña, junto a la visión del paraíso, desde Sérgio Buarque de Holanda y Gilberto Freyre. Rodríguez Flor discrepa de la interpretación de Lezama sobre el barroco como modo iberoamericano de modernidad. La modernidad implica racionalidad ilustrada, nos recuerda el profesor de la Universidad de Salamanca, lo que es incompatible con el barroco. Sin embargo, para Lezama no existe esa ruptura en América Latina entre ilustración y barroco, a pesar de que la modernización de los liberales criollos fue homogeneizadora y destructora de lo precolombino (comunidades y cultura). Cuestión que recuerda la simpatía retrospectiva de los liberales españoles por los moriscos.

Para analizar América, el profesor José Antonio González Alcantud resalta dos aspectos. Por un lado, “América no es raíz, es rizoma, al decir de Deleuze y Guattari: su cartografía imaginaria es rizomática”. Y, por otro lado, “*la Baroque Reason*”, de Buciu-Glucksman, que apunta a la imposibilidad de “un discurso unificador”. Por tanto, hay que “entrar en los detalles y tener muy presentes las ambigüedades para tener un acercamiento a las nuevas formulaciones complejas de la alteridad”⁶¹.

Para Rodríguez Flor, Lezama sería un neobarroquismo o un ultrabarroco, un realismo mágico: “Barroco y modernidad... Sinceramente, no confío en esa predicación del barroco como *modo nostro*, modo iberoamericano de la modernidad. No termino de ver la presumible modernidad de *el* barroco, aunque sí creo entender en que ha consistido la asunción de *lo* barroco por los modernos”⁶². El profesor Rodríguez Flor considera que

necesidades humanas; y a una cultura individualista que Marx Weber llamó ética protestante y que está orientada a la racionalización del afán de lucro y la primacía del tiempo productivo”. Ambrosio Velasco Gómez, “Cultura Barroca y Modernidad Iberoamericana en México”, en Ildelfonso Murillo (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad*, (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 15

⁵⁹ Fernando Rodríguez de la Flor. *Mundo simbólico*, (Madrid: Akal: 2012), 63. Ciudad-espectáculo: Lerma versus las Vegas.

⁶⁰ Fernando Rodríguez de la Flor. *Mundo simbólico*, (Madrid: Akal: 2012), 197. Santidad como subjetividad barroca. P. 227-228. Ingeniería barroca de la imagen. Simbolismo con el corazón como morada. Santa Teresa de Jesús. Alba de Tormes. P. 228. “El Barroco, particularmente el Barroco hispano, hizo su inmersión más profunda – y también más aparatosa y persuasiva si cabe- en las metáforas cordiales”.

⁶¹ González Alcantud, José Antonio, “La orientalidad iberoamericana en perspectiva antro-po-histórica: entre Alexandre Herculano, Américo Castro y Gilberto Freyre”, *Conferencia de Clausura del Congreso: La obra de Gilberto Freyre en el marco de las Ciencias Sociales y Humanas contemporánea. Libro de Actas*, 2020

⁶² Fernando Rodríguez de la Flor. “Lezama and co.: El Barroco de los iberoamericanos”. En: Murillo, Ildelfonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 45, 52

d'Ors dio pie, con sus 24 tipos de barroco, que se perdiera el control sobre el concepto, lo que tiene su lógica por la concepción transhistórica del filósofo catalán: “Máxime cuando la propia Biblia del neobarroco, el barroco de Eugenio D'ors, nos introduce en un universo conceptual inmanejable que ha continuado su rodar entre los nuestros, aumentando la entropía conceptual y poniendo el espacio de su intelección en riesgo de implosión”⁶³. Según el profesor salmantino la escuela de Lezama tiene más de mitopoetas que de filósofos, que buscan reciclar y depredar algunos elementos de la estética imperial de forma disparatada; destacando los elementos sensuales sin subrayar que están asociados al pecado y al castigo, en una pretensión de buscar un hecho cultural diferenciador latinoamericano, en relación con Iberia y Europa en general⁶⁴.

Gilberto Freyre también tendrá de referente la fecunda literatura autobiográfica hispánica, en gran medida barroca, del Siglo de Oro. Baltasar Gracián, con su estilo introspectivo hispánico, fue gran influenciador de la filosofía alemana⁶⁵. La dicotomía apolínea y dionisiaca de Nietzsche tiene convergencias barrocas por el lado dionisiaco de las civilizaciones iberoamericanas, por sus elementos de erotismo grotesco y expresiones carnales. El propio Freyre fue acusado de pornográfico por su estilo de descripción vivencial e íntima en *Casa-Grande & Senzala*. El maestro de Apipucos diría:

Entretanto o arrivismo de mulato, com todo o seu “complexo de inferioridade”, ligado ao arrivismo de novo-culto, esplende de modo tão forte que dói na vista, na grande figura de Tobias Barreto: mulato quase de gênio que para compensar-se de sua condição de negroide em face de brasileiros, portugueses, franceses ou afrancesados, requintou-se no germanismo, no alemanismo, no culto de uma ciência de brancos - os alemães - mais brancos que os franceses. Em Nilo Peçanha, porém, o arrivismo de novo-poderoso deixou-se adoçar por uma simpatia que é um dos melhores característicos do mulato brasileiro, quando já triunfante ou a caminho certo do triunfo. O caso, também, de Francisco Glycerio. A simpatia a brasileira - o homem simpático de que tanto se fala entre nós, o homem “feio, sim, mas simpático” e até “ruim ou safado, e verdade, mas muito simpático”; o “homem cordial” a que se referem os Srs. Ribeiro Couto e Sergio Buarque de Holanda - essa simpatia e essa cordialidade, transbordam principalmente do mulato. Não tanto do retraído e pálido como do cor-de-rosa, do marrom, do

⁶³ Fernando Rodríguez de la Flor. “Lezama and co.: El Barroco de los iberoamericanos”. En: Murillo, Idefonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 53

⁶⁴ Fernando Rodríguez de la Flor. “Lezama and co.: El Barroco de los iberoamericanos”. En: Murillo, Idefonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 57, 59, 62

⁶⁵ Gilberto Freyre, *O Brasileiro entre os outros hispanos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1975), 72. Y en Gilberto Freyre, *A propósito de Frades* (Salvador de Bahía: Progresso Editora, 1959), 100. Freyre afirma que Gracián se inspiró en un relato morisco para escribir *El Criticón*.

alaranjado. Ninguém como eles e tão amável; nem tem um riso tão bom; uma maneira mais cordial de oferecer ao estranho a clássica xicrinha de café; a casa; os préstimos. Nem modo mais carinhoso de abraçar e de transformar esse rito como já dissemos orientalmente apolíneo de amizade entre homens em expansão característicamente brasileira, dionisiacamente mulata, de cordialidade. O próprio conde de Gobineau que todo o tempo se sentiu contrafeito ou mal entre os súditos de Pedro II, vendo em todos uns decadentes por efeito da miscigenação, reconheceu, no brasileiro, o supremo homem cordial: “très poli, très accueillant, très aimable”⁶⁶.

En línea con Lezama, destacan el español Xavier Rubert de Ventós, al que cita en su obra *El Laberinto de la Hispanidad*⁶⁷ (1987), el brasileño Rubem Barboza Filho, con *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana* (2000), *La Occidentalización Barroca de América* (2009) y *Brazil and the Languages of Modernity* (2016), el mexicano Bolívar Echeverría, con sus obras *La Modernidad de lo barroco* (1998) y *Blanquitud y Modernidad* (2010), y su discípulo el también mexicano Luis Arizmendi en *El Barroquismo como fundamento del ethos y modernidad en América Latina*⁶⁸ (2015). Por otro lado, la exuberancia de la naturaleza americana fue frecuentemente calificada de “barroca”, también por Freyre. Para Borja Cardelús (2018), el barroco hispanoamericano se explica por el factor ecológico-cultural:

A nuestro modo de ver, en la raíz del barroco hispanoamericano se encuentra una vez más el factor ecológico, el mismo que subyacía en las variantes de la lengua española. Ya Ganivet intuía algo así cuando afirmaba que en el Barroco acabaría dominando el “espíritu territorial” frente a la cultura importada. Se trata en última instancia, como tantas veces hemos dicho, de la fuerza de la tierra, la misma que imprime a todas las cosas ese exceso, ese grado superlativo⁶⁹. (...) Se ha querido ver en el barroco americano una traslación a las construcciones del recargamiento superlativo de la naturaleza americana. La selva amazónica, con su abigarramiento extremo de formas, sonidos y colores, sería así el modelo en el que se inspiraron los artistas que decoraron barrocamente las iglesias y templos. En el interior de los templos se muestra también hasta qué punto utilizaron los frailes la sensibilidad innata de los nativos, su tendencia a dejarse cautivar por lo que percibían sus sentidos. A ello responde la utilización de sobredorados en retablos, algunos semejando la tapa de un cofre primorosamente labrada por un orfebre⁷⁰.

⁶⁶ Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013), 571

⁶⁷ Sobre la visión de Xavier Rubert de Ventós, pueden leer mi artículo *El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa* para *Práticas da História*, n.º 10 (2020)..

⁶⁸ Luis Arizmendi, “El Barroquismo como fundamento del ethos y modernidad en América Latina”, *Seminario Bolívar Echeverría*, CIESPAL, México, 23/01/2015. Disponible: https://www.youtube.com/watch?v=3qBEpIEYe_g

⁶⁹ Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987), 140:

⁷⁰ Borja Cardelús, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (Madrid: Edaf, 2018), 141-142.

(...) El llamado factor ecológico, el sustrato local, tiene poderosa influencia sobre el habla de cada región geográfica de América. En definitiva, es el responsable de la conformación en América de un modo de hablar y de un acento particulares y muy característicos⁷¹.

La tesis de Bolívar Echeverría y de Luis Arizmendi gira en torno de pensar el concepto de modernidad barroca. Desde un marxismo original, tras estudiar la Escuela de Frankfurt, realizan un esfuerzo de comprensión de los fenómenos culturales latinoamericanos. Superando el determinismo de cierto marxismo soviético de subordinación de la cultura a la economía, hacen una reconceptualización crítica de la cultura. Cultura y economía serían lo mismo en esencia. Posteriormente se desdoblaron entre tiempo libre y tiempo de trabajo. Lo que conlleva repensar la modernidad capitalista y la premodernidad.

También analizan las formas híbridas de dominación capitalista, con concesiones precapitalistas, como pueden observarse en América Latina. Detectando los entrecruzamientos que existen en las instituciones de la Hacienda y la Encomienda. La América ibérica no una copia de Europa aunque América y Europa estuvieran conectadas en tiempos coloniales en una nueva economía-mundo bajo la dinámica de la acumulación originaria. Consideran que hay dos proyectos de capitalismo: la modernidad norteamericana protestante y la modernidad mediterránea barroca.

Por ejemplo, identifican en Malinche una estrategia de supervivencia que tiende puentes para evitar un conflicto que parece inevitable, intentando una salida de diálogo intercivilizatorio. Malinche inventa una verdad para las siguientes generaciones sobre una mentira. El guadalupanismo es un ejemplo paradigmático del ethos barroco. Apropiación cultural *antropofágica* nativa y transformación del catolicismo español y su evangelización.

Bolívar Echeverría y Luis Arizmendi señalan que el barroquismo latinoamericano es más complejo que el mediterráneo⁷², porque tiene que asumir estrategias mixtas (y paradójicas) de resistencia e integración para hacer vivible lo invivible. Hay resistencia y conformismo. Como el salario no es suficiente para sobrevivir, se buscan formas comunitarias de autoconsumo y cultura popular para poder reproducir la vida de la

⁷¹ Borja Cardelús, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (Madrid: Edaf, 2018), 236

⁷² Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987), 59. En la nota 111, p. 241, Xavier -citando a Antonio Regalado- reconoce que el barroco español tiene una carga revolucionaria.

Borja Cardelús: “fuertes concomitancias existentes entre el mudéjar y el barroco americano”. Borja Cardelús, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (Madrid: Edaf, 2018), 134-135

población pobre. Algo que retroalimenta y sirve funcionalmente al capitalismo. Es decir, no supone una insubordinación. Sin embargo, implica una resiliencia política-ecológica eficaz. Según estos autores mexicanos, hay resistencia en la integración e integración en la resistencia. Conquista y contraconquista. El barroquismo sería un tipo de ethos moderno-capitalista, pero también el postbarroquismo puede tener una potencialidad revolucionaria, tesis que Boaventura de Sousa Santos, importante animador de la renovación de las epistemologías del sur, apoya, afirmando que el ethos barroco constituye “un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema⁷³”. Armando Bartra propuso el término “pathos grotesco” en vez de “ethos barroco”, pero fue rechazado por Luis Arizmendi por quedarse en la superficie y no ir a la raíz del fenómeno.

El barroco y el tipo de mestizaje dado en la América Ibérica son concomitantes. El mestizaje, según Arizmendi, en una perspectiva muy parecida a la de Gilberto Freyre, tuvo que ser aceptado para sobrevivir tanto por el dominante como el dominado. Un mestizaje de supervivencia de los de arriba y de los de abajo. Al mismo tiempo también cabe decir que el barroquismo está en la periferia como estrategia de supervivencia de elementos precapitalistas.

Esta visión de Bolívar Echeverría dialoga con las teorías decoloniales, pero no forma parte de las mismas porque se enmarca en una economía, sociología y antropología de la complejidad. Boaventura de Sousa Santos analiza los procesos transculturales de la sociabilidad barroca, con sus dinámicas de destrucción creativa, en forma y contenido, creando nuevas realidades irreconocibles o blasfemas desde la perspectiva de sus fragmentos constitutivos. Sousa Santos afirma que:

El mismo extremismo que produce formas, también las devora. Esta voracidad asume dos maneras: *sfumato* y *mestizaje*. En la pintura barroca, el *sfumato* es la dilución de los contornos y los colores contra los objetos, tales como nubes o montañas, mar y cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree lo cercano y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, y hace posibles y deseables los diálogos transculturales. Sólo recurriendo al *sfumato*, por ejemplo, es posible dar forma a las configuraciones que combinan los derechos humanos del tipo occidental con otras concepciones de la dignidad humana existentes en otras culturas. (...) El *mestizaje* reside en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica. Este proceso de producción-destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder existentes en las formas culturales originales (es decir, entre los grupos sociales que las apoyan) y es por ello por lo que la subjetividad barroca favorece

⁷³ Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur* [México: CLACSO-S.XXI, 2018 (2009)], 243

aquel mestizaje en el cual las relaciones de poder son remplazadas por una autoridad compartida (una autoridad mestiza). (...) El *sfumato* y el *mestizaje* son dos elementos constitutivos de lo que yo llamo, siguiendo a Fernando Ortiz, transculturación⁷⁴.

El profesor brasileño Rubem Barboza, preguntado por su análisis del barroquismo y su relación con Gilberto Freyre, afirma que investiga algunas hipótesis cruciales del maestro de Apipucos en el estudio del barroco brasileño e iberoamericano, incorporando la “trilogía de Gilberto Freyre, [autor] que também trabalhou com Roger Bastide quando este cunhou a ideia de um *princípio de corte*”⁷⁵: una habilidad que los negros brasileños desarrollaron “to move between symbolic contexts that remain different, without tearing apart their personal identity”⁷⁶. Según Freyre, los brasileños son, casi por naturaleza y por vocación, barrocos⁷⁷. Barboza reconoce “al barroco ibérico y americano el estatuto de una matriz civilizatoria alternativa a las que se desarrollaron en Europa o en América del Norte”⁷⁸. Y agrega que “en el mundo dominado por Madrid y Lisboa, la religiosidad barroca intentará estrategias variadas para religar la vida humana a lo trascendente”⁷⁹. Lo que lo conecta con el misticismo ibérico que tanto inspiró a Freyre. El barroco –señala Barboza– tiene su “perfecta manifestación” en el “teatro”⁸⁰, con toda su subjetividad, su dramatización y su intimidad.

Rubem Barboza Filho explica su hipótesis estableciendo una relación causal entre el mestizaje y la singularidad de la tradición barroca en Iberoamérica:

My hypothesis is that the association or miscegenation of three different versions of the language of affections originally formed Brazilian society: that the Portuguese and Europeans, of the indigenous peoples, and of the Africans, thus creating an original baroque tradition. (...) Freyre leads us to a more realistic

⁷⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur* [México: CLACSO-S.XXI, 2018 (2009)], 245-246. Sobre los fragmentos, Juan Ignacio Morera de Guijarro afirma en el artículo “Vértices del neobarroco americano: Lezama Lima como referente”. En: Moisés González García & Hugo Castignani (coord.9. Filosofías del Barroco. Tecnos. Madrid. 2020, 469: “Lezama detecta en el barroco europeo modalidades que revelan acumulación sin tensión y asimetría sin plutonismo, lo que contracta con una realidad muy distinta: “*Nuestra apreciación del barroco americano está destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica*”.

⁷⁵ Rubem Barboza (Comunicación electrónica; 27/02/2020)

⁷⁶ Rubem Barboza Filho, “Brazil and the Languages of Modernity”, en: Francisco Colom González & Ángel Rivero, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016), 33

⁷⁷ Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. (Rio de Janeiro: Olympio ed.digital, 1975), 246.

⁷⁸ Rubem Barboza Filho, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009), 123

⁷⁹ Rubem Barboza Filho, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009), 125

⁸⁰ Rubem Barboza Filho, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009), 128

perception, not of a tertius, but of an ongoing process that always presupposes plurality and difference⁸¹. (...) The Portuguese baroque, in all its religious, political, artistic, urban, and familial manifestations, in Brazil transformed into an ongoing process of mutual assimilation between diverse and relational symbolic contexts⁸².

Algo que nos recuerda a la pregunta de Eugenio d'Ors: “¿quién no advierte, en coyunturas análogas [a la colonización portuguesa], que cualquier país, al expender en la lejanía su propio espíritu, recibe a su vez el contragolpe de la expansión y que siempre, en cierta manera, el colonizador es colonizado, el influenciador influenciado, el vencedor vencido?”⁸³. Algo que nos recuerda a la hispanotropología freyriana. Gilberto Freyre entendía lo barroco de esta forma:

O barroco vivamente regional, concreto, inquieto – a oposição mesma do abstrato repousante e universalista – todos sabemos que vem sendo em artes plásticas, em particular, e em cultura, em geral, o que alguém já chamou de “inquietação vital” – vital, dionisíaca, fáustica- em face de sugestões de natureza – como a tropical – difíceis de ser idealizadas ou esterilizadas no sentido clássico ou classicista do repouso, da ordem, da harmonia chamada “mediterrânea”. Daí sociólogos da cultura poderem hoje interpretar o clássico sob a forma de saber ou arte à procura de essências – essências à existência: seria existencialista em oposição ao classicismo abstracionista – como atualmente através de Dalí – pela importância dada, como lembra o historiador português Antônio Quadros, ao “estar-no-mundo” e ao “estar-em-situação”⁸⁴.

En 1964, Freyre escribirá el prólogo de *The Baroque prevalence in Brazilian Art* del exiliado español Leopoldo Castedo Hernández de Padilla, nacionalizado chileno en 1948. Es un libro que cuenta con abundantes fotografías donde trata de la universalidad, la intimidad, la sensualidad y la audacia del barroco brasileño, teniendo como referencia el barroco hispanoamericano. Establece la arquitectura de Brasilia como un amor por la

⁸¹ Rubem Barboza Filho, “Brazil and the Languages of Modernity”, en: Francisco Colom González & Ángel Rivero, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016), 27-28

⁸² Rubem Barboza Filho, “Brazil and the Languages of Modernity”, en: Francisco Colom González & Ángel Rivero, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016), 33

⁸³ Eugenio d'Ors, *Lo Barroco* [Madrid: Tecnos/Alianza Editorial, 2015 (1931)], 130. La cita continua de este modo: “Alejandro sojuzgó al Oriente, adentrose en él: del Oriente, empero, volvió – y ni siquiera acabó de volver - llevando en la frente la tiara de los Emperadores asiáticos. Las formas de los dioses griegos metamorfosearon con el alejandrismo la iconografía búdica; mas, a partir de ese momento, también los Apolos esculpidos en las orillas del Mediterráneo tuvieron algo de los Budas esculpidos en las orillas del Ganges. Hubo en Alejandría filósofos judíos platonizantes; pero también hubo filósofos helenos cristianizados. El cuento del soldado, que grita haber capturado un prisionero y, a la orden del capitán de lo que traiga a su presencia, contesta, apuradísimo: “Es que no quiere soltarme”, se repite siempre, como un apólogo, en la Historia de la Cultura”.

⁸⁴ Gilberto Freyre, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios* (Rio de Janeiro: Olympio, 1962), 22

curva, coherente con la tradición barroca del tiempo colonial, con las formas de la naturaleza y la mujer brasileña, como reconoció Oscar Niemeyer.

Sobre la singularidad del barroco brasileño, Freyre apunta la hipótesis de que mientras Hispanoamérica tenía universidades, en el Brasil colonial, los doctores, que habían estudiado en Portugal, se veían desbordados por las enfermedades tropicales y tuvieron que aprender de los curanderos nativos. La singularidad de lo brasileño está en el conocimiento producido extraacadémicamente⁸⁵, o al menos más extraacadémicamente que Hispanoamérica. Así, Freyre, explica la libertad, audacia y libre determinación del barroco brasileño, que identifica Castedo. Gilberto afirma que:

this luso-tropical characteristic typical of Brazilian culture – including art – does not preclude the Brazilian Baroque, in this various expressions, from being one of Brazil’s strongest link with the Spanish portion of Hispano-Tropical complex of ethos and culture. Indeed, Leopoldo Castedo notes that the “scenographic value” acquired by the Baroque in Europe, in Brazil “beggars the imagination”, but he adds, “this phenomenon, where the extend and importance of ornamentation is concerned, is also common to Spanish América”⁸⁶.

Aquí vemos como Freyre, en el año 1964, identifica la singularidad de Brasil sin romper el patrón unitario antropológico de la colonización ibérica. Es precisamente esa interpenetración de culturas lo que caracteriza al barroco hispanoamericano y brasileño, como ejemplo más explícito de la civilización híbrida iberoamericana. Lo barroco también es un estilo de vida, como para Freyre era “lo hispánico”.

Gilberto Freyre extiende la singularidad brasileña a la sociología y a otras artes, que considera “barrocas” o “barrocas-clásicas”, enumerando personajes tales como Euclides da Cunha, Aleijadinho, Villa-Lobos, Lúcio Costa y Óscar Niemeyer. En esta enumeración podría estar cómodamente Gilberto Freyre. Marco Aurélio de Alcântara afirmaba de Freyre:

Filiando-se, pela influência recebida de Cervantes, Lulio e Gracián, a corrente hispânica do ensaio, através de uma constante busca de valorização da palavra – barroquismo que é do melhor castiço espanhol em Unamuno e Ortega– partiria Gilberto Freyre para a formulação de um sistema de ideias sobre o Homem hispânico situado nos trópicos, que constitui, hoje, a temática de expressão mais forte na obra de interpretação histórica –intrahistórica–, antropológica, sociológica e até filosófica de homem situado, que vem realizando.⁸⁷

⁸⁵ Gilberto Freyre, “Foreword”, en: Leopoldo Castedo, *The Baroque prevalence in Brazilian Art* (New York: Charles Frank Publications, 1964), 11

⁸⁶ Gilberto Freyre, “Foreword”, en: Leopoldo Castedo, *The Baroque prevalence in Brazilian Art* (New York: Charles Frank Publications, 1964), 13

⁸⁷ Marco Aurélio de Alcântara, “Gilberto Freyre e a cultura hispânica”. En: *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962), 9-21

Freyre citará al escritor español Eugenio d'Ors, al considerar que el barroco estaba “secretamente animado da nostalgia do Paraíso Perdido”, lo que “sería también profecía, esperança, aspiração a estado ou condição messiânica ou paradisíaca”⁸⁸. Profecía cumplida para aquellos donjuanes que encontraron en América un “Paraíso de Mahoma”. Y sobre las gastronomías iberoamericanas, Freyre afirmará: “complejas culinarias, y a su modo barrocas, no les faltó la asimilación de arabiscos y de orientalismos, dentro de la capacidad ibérica –desde viejos tiempos– para transeuropeizarse culturalmente, sin perder las constantes ibéricas”⁸⁹. Manuel Lucena Giraldo diría que Gilberto creó en *Casa-Grande&Senzala* “un mito cósmico, carnal, mestizo y global, posmoderno por barroco, absolutamente contemporáneo, el de las mulatas brasileñas”⁹⁰.

LA LEYENDA DE LA MORA ENCANTADA Y LA HIPERSEXUALIZACIÓN DE LA MORENIDAD

El donjuanismo ibérico⁹¹ parece que tiene raíces andalusíes y se cruza con las enigmáticas, misteriosas, lindas y a veces empoderadas moras encantadas, que también aparecerán en *Interpretación do Brasil* (1945) de Gilberto Freyre:

Los portugueses místicos, poéticos, inclinados a soñar sobre su pasado, amantes de las plantas bellas al mismo tiempo que de las útiles y comerciales, han poblado algunas de sus fuentes y bosques con leyendas fascinadoras de princesas moras⁹². El muchacho afortunado que descubre y trata bien al animal o la planta que disfraza alguna bella princesa mora de la antigüedad se casará con ella y será rico y feliz. Y todas esas historias y leyendas consideran a la muchacha mora de piel morena como el supremo tipo de belleza y de la atracción sexual; a los moros se les considera superiores -no inferiores- a los portugueses blancos. Esas leyendas persisten todavía entre los campesinos portugueses, la mayor parte de los cuales son analfabetos. Los niños portugueses de todas las clases crecen bajo el hechizo de esas leyendas y mitos, que no son ni europeos, ni “arios”. Podemos imaginarnos lo activas que serían las leyendas moras entre los portugueses que en el siglo XVI entraron por vez primera en contacto con otra raza morena, los indios de América. Todas esas voces del pasado, su experiencia histórica, su folklore, su literatura

⁸⁸ Gilberto Freyre, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios* (Rio de Janeiro: Olympio, 1962), 14

⁸⁹ Gilberto Freyre, “Un Colonizador Simbiótico: el ibérico”, *Norte de Castilla*, 23/04/1982

⁹⁰ Manuel Lucena Giraldo, “El Brasil de Gilberto Freyre”, *ABC*, 31/12/2010

⁹¹ Freyre habla de donjuanismo, en términos generales y positivos, cuando habla de conquista y mixofilia. No obstante, en el *Correio da Manhã* (29/08/1937) mencionó su aspecto anti-ecológico, en línea de su ensayo *Nordeste*; no por inadaptación, sino por sus impactos ecológicos en la depredación de las tierras.

⁹² Puedo atestiguar que, en la memoria familiar y colectiva del pueblo de mis ascendentes por vía materna, Aldearrubia (Salamanca), existe una leyenda de una princesa mora que levantó una montaña (Teso Torrubio), sacudiéndose la zapatilla.

popular en prosa y en verso, decían a los portugueses que llegaron primero al Brasil que las gentes morenas no son siempre inferiores a las blancas. Las leyendas son una fuerza viva entre los campesinos analfabetos como los de Portugal; y son a veces el instrumento para expresar una verdad más eficaz y duradera que algunas de las cambiantes verdades a medias de los pedantes y no los sabios enseñan enfáticamente en las academias y aún en los laboratorios. El analfabetismo entre los campesinos con un rico folklore, o una herencia popular como la de España y Portugal, no significa por necesidad ignorancia, sino que tiene mucho que ver con la prudencia, la imaginación y el humor. La mayoría de los portugueses que descubrieron y colonizaron Brasil sabían por sus leyendas que un pueblo moreno puede ser superior a uno blanco, como lo habían sido los moros en Portugal y en España; y por su prolongado contacto con ellos, a quienes en esa parte de Europa se considera no de raza inferior sino superior, los portugueses se asimilaron muchas costumbres y conceptos: el ideal moro de la belleza femenina (el de la mujer gruesa), el gusto moro por el concubinato o la poligamia⁹³, la tolerancia y la consideración de ambas razas por los mestizos, su concepto de los esclavos domésticos como casi una especie de pariente pobre al que se guarda en la casa. Los portugueses conservaron en Brasil muchas señales de su conducta social, no demasiado estrictamente europeas ni cristianas. Esto era cierto sobre todo en lo que respecta al hombre común; pero generalizando, es aplicable a los portugueses de todas las clases sociales. (...) La raza de color obscuro no había estado formada siempre por siervos sino a veces había dominado una gran parte de la península ibérica⁹⁴.

Es interesante conocer los ideales de belleza que había en la Península durante el medievo, que según el doctor, historiador y arabista Antonio Arjona Castro de la Universidad de Córdoba:

Por las descripciones poéticas, un tanto idealizadas, parece ser que gustaban las mujeres morenas, de amplias caderas, estrechas cinturas y gruesos senos. Uno de los problemas que tenían muchas jóvenes de la Córdoba del siglo X era, según Arib ibn Sa'id (El Libro de la formación del feto, cap XV) el tener las mamas muy gruesas y a veces exceso de vello. Según Ibn al-Jatib en el siglo XIV el ideal clásico era también las mujeres algo gruesas, de formas más voluptuosas y largas cabelleras (Ibn al-Jatib. Lamha al-badriya, El Cairo, 1347, pg 29). En la época califal tenían como rivales las innumerables jóvenes cautivas traídas del Norte de España, rubias de ojos azules y piel blanca. Ellas gustaban a los omeyas que a su vez eran también rubios "por algo connatural en todos ellos o una tradición de sus mayores y que ellos siguieron" (Ibn Hazm, El collar de la Paloma, 134.

⁹³ Arjona: "En la España musulmana aunque desde el punto de vista teórico la poligamia era un fenómeno general, es evidente que en la clase media y en el pueblo llano ('amma) la monogamia era un hecho, pues raramente los ciudadanos de al-Ándalus disponían de medios económicos suficientes para mantener y vestir dos o más mujeres. (...) La sexualidad de la mujer estaba al servicio del capricho del hombre que era su dueño y señor. Los miembros de la aristocracia solían tener varias mujeres y algunas concubinas esclavas. Todas rivalizaban en agradar sexualmente a su marido". Antonio Arjona Castro, *Sexualidad en la España musulmana* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba: 1990), 19. Hay investigadores que han planteado que la poligamia de la élite pudo generar una escasez de mujeres entre la población, lo que estimulaba las relaciones homoafectivas.

⁹⁴ Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*. (Fondo de Cultura Económica México: 1945), 25

Traducción Emilio García Gómez, Madrid, 1962). Pero este gusto no era general, la inmensa mayoría gustaba las morenas e incluso las esclavas negras. Recordamos como Wallada siente celos de la esclava negra de la que caprichosa y esporádicamente se había enamorado Ibn Zydun⁹⁵.

La belleza y la leyenda de la mora encantada son un tema recurrente a lo largo de la historia y a lo largo de toda la península ibérica. En 29 municipios de España⁹⁶ y 17 de Portugal⁹⁷ fueron localizados lugares donde *aparecen* las moras, además de existir tradiciones y literaturas en torno a ellas. En la ciudad española de Tarancón hay una calle con el nombre «Mora Encantada». Todos los años el puente romano de la ciudad portuguesa y rayana de Chaves es escenario de un espectáculo multimedia y de teatro con la dramatización de la «Lenda da Moura». No llega a la cantidad de fiestas y literatura sobre las fiestas de Moros y Cristianos⁹⁸, pero no deja de tener una presencia consistente en toda la Península. En una película de 1948 *Locura de Amor* una princesa mora salva de manos de un asesino extranjero la vida del fiel protector de la reina Alvar. La sensual princesa morisca, Aldara, interpretada por Sara Montiel, es hija del último rey musulmán de Granada. Juana la loca, hija de los Reyes Católicos, rivaliza con la princesa mora. Aldara, *femme fatale*, concubina del rey, difunde masivamente que Juana está loca.

La legendaria princesa Zulema, enamorada de un hombre cristiano, tiene una fuente con su nombre en Aracena (Huelva). Existe una aldea con el mismo nombre perteneciente a Alcalá del Júcar (Albacete), donde se reproducen dos leyendas una de una princesa mora y otra cristiana. Esta última, pretendida por el moro Garadén, moriría suicidándose: “¡cristiana yo, o a la tumba fría!”.

⁹⁵ Antonio Arjona Castro, *Sexualidad en la España musulmana* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba: 1990), 20

⁹⁶ https://es.wikipedia.org/wiki/Leyenda_de_la_Encantada Es posible que sea una leyenda anterior a Al-Ándalus pero fortalecida y adaptada al “sensualismo” de las moras, especialmente, tras el fin de Al-Ándalus. Una admiración de una belleza femenina perdida. Existen “pasadizos”, como el de Cáceres, o “cuevas”, como la de Guadalaviar, encantados por moras, historias persistentes en la memoria oral, que hoy son reproducidos en blogs: <http://www.hotelcasadonfernando.com/caceres/leyendas-de-la-ciudad-de-caceres> ; <https://nogeradealbarracin.wordpress.com/2011/07/16/la-leyenda-de-la-cueva-de-la-mora/>

⁹⁷ https://pt.wikipedia.org/wiki/Moura_encantada

⁹⁸ El himno popular más conocido de España es el Paquito el Chocolatero; mucho más que el himno nacional (que por otro lado se sospecha su origen andalusí). La letra de Paquito el chocolatero, originalmente escrita en catalán valenciano, habla del “calor de la fiesta mora y cristiana”. Menciona que el “moro está acechando”. Lo que nos recuerda la tan utilizada expresión “¡Hay moros en la costa!” de los tiempos de su dominio del Mediterráneo y sus ataques, y del sistema cristiano de vigilancia desde las torres de la costa en el siglo XVI.

En la historiografía encontramos una historia documentada. Alfonso VI, rey de León⁹⁹, conquistador de Toledo¹⁰⁰ y proclamado emperador de toda España, tuvo una relación amorosa con la princesa mora Zaida, con quien tuvo un hijo: Sancho Alfónsez, que murió como heredero de la corona, en la Batalla de Uclés, en 1108. La bella, de ojos como “estrellas”¹⁰¹, la princesa Zaida, que venía de la corte hispanomusulmana de Córdoba, entró en la vida de Alfonso como concubina y después se convirtió en reina (cristianizada con el nombre de Isabel). La influencia de Zaida y la digestión cultural del Toledo musulmán generó una orientalización de la corte¹⁰². La reina Zaida tiene calles con su nombre en Arboleas (Almería), Cuenca, León y Madrid.

Existe el piropo de “reina mora” como mujer guapa en el imaginario colectivo español. La escultura ibera *Dama de Elche*, fue llamada popularmente como “reina mora” cuando fue encontrada en 1897. Da nombre al castillo de Marinyén, la Torre de Santa Ana y los Baños de Jimena de la Frontera. También “reina mora” es una exitosa zarzuela de 1901, con un guion de contenidos donjuanistas y reproduce la idea de la mujer musulmana encerrada en casa. Hay dos versiones cinematográficas. Igualmente da nombre a un ave en Puerto Rico. En el escudo de la ciudad de Moura, en Portugal, figura una mora muerta en el suelo, delante de una torre, en una alusión a la leyenda de la Moura Salúquia. En Siurana de Tarragona están las marcas del *Salto de la Reina Mora*, otra leyenda, como desesperación ante el avance cristiano.

Cervantes, en *Don Quijote de La Mancha*, escribirá una historia intercalada sobre una bella mora convertida al cristianismo, por amor y por poder residir en la Península,

⁹⁹ El reino de León fue la cuna del parlamentarismo europeo. El rey Alfonso IX convocó en 1188 unas cortes de los tres estados en el Claustro de San Isidoro. Este mismo rey fue el creador de la Universidad de Salamanca en 1218.

¹⁰⁰ Antes de la toma de Toledo existió otra leyenda de la bella mora, Galiana, que se conservó en los siguientes versos de herencia oral: “Galiana de Toledo / muy hermosa a maravilla / la mora más celebrada / de toda la morería”. Existe un palacio en Toledo con su nombre. Hay documentación histórica, pero los elementos legendarios prevalecen, que revelan que Aixa Galiana fue reina de la Taifa de Talavera de la Reina, esposa del rey musulmán Jazmín Hiaya. Fue deseada por la nobleza castellana, llevada para territorio cristiano y se casó con un joven de Ávila. Después volvió al territorio hispanomusulmán, lo que generó la furia de su esposo cristiano, acabando todo en tragedia.

¹⁰¹ *Las mocedades del Cid*. Obra teatral escrita por Guillén de Castro entre 1605 y 1615.

¹⁰² “La cristianización de la joven fue un requisito indispensable para vencer la oposición de los grupos de influencia más conservadores de la Corte, que veían en el enlace con una musulmana algo impensable. Si existen, no obstante, referencias a que la Corte del Rey cristiano adquirió en ese periodo cierto aire oriental, siendo que «los cristianos vestían a usanza mora y hasta los clérigos mozárabes de Toledo hablaban familiarmente el árabe y conocían muy poco el latín», según el arabista Cándido Ángel González Palencia. El intercambio cultural que abrió aquel matrimonio se dejó sentir, pero duró pocos años”. César Cervera, *Zaida y Alfonso VI, el amor prohibido entre una princesa musulmana y el conquistador de Toledo*. ABC, 14/02/2017

huyendo de un padre musulmán rico y gruñón¹⁰³. Zoraida pregunta al narrador si es guapa la dama con quien se va a casar, y él responde: “tan hermosa es que para encarecella y decirte la verdad te parece a ti mucho”. Y el padre responde: “Gualá, cristiano, que debe ser muy hermosa si se parece a mi hija, que es la más hermosa de todo este reino”. Según el narrador, el comportamiento de Zoraida:

como todas las moras en ninguna manera hacen melindre de mostrarse a los cristianos ni tampoco se esquivan. (...) Cuando ella me conoció no se detuvo un punto, porque sin responderme palabra bajó en un instante, abrió la puerta y mostróme a todos tan hermosa y ricamente vestida (...). Luego que yo la vi le tomé una mano y la comencé a besar¹⁰⁴.

Américo Castro cita varios poemas medievales sobre la belleza de la mora: “El poeta Alonso Álvarez de Villasandino (muerto hacia 1427) canta la delicia de los amores con moriscas, las antepasadas de aquellas otras que aun a comienzos del siglo XVII seducían a ciertos cristianos viejos”:

“Quien de linda se enamora,
atender debe perdón
en caso que sea mora...
linda rosa muy suave
vi plantada en un vergel,
puesta so secreta llave
de linia de Ismael...
mohamad el atrevido
ordenó que fuese tal,
de aseo noble, cumplido,
albos pechos de cristal;
de alabasto muy broñido
debió ser con grant razón
lo que cubre su alcandora...
por ver tal gasajado
yo pornía en condición
de mi alma pecadora”

Y dos cantares anónimos:

“Tres morillas me enamoran
en Jaén:
Axa y Fátima y Marién
Tres morillas tan garridas
iban a coger olivas,

¹⁰³ Cervantes en una comedia de cautivos, *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*, típicas de la Reconquista (romances fronterizos), escribe sobre una historia del lado del *otro* musulmán. La prisionera Cristiana Catalina de Oviedo intenta resistirse al amor del sultán de la Sublime Puerta, pero al final se entrega a él.

¹⁰⁴ Miguel Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (Madrid: EDAF, 1969), 353-402

y hallábanlas cogidas
en Jaén:
y hallábanlas cogidas y tornaban desmaídas
y las colores perdidas,
en Jaén...”

“Aquella mora garrida,
sus amores dan pena a mi vida”¹⁰⁵.

En *La conquista del Reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid* (Ángel Ganivet; 1867), el protagonista Cid compara la belleza de las mujeres africanas con “unos ojos grandes, tristes y hechiceros, como los de una gitana” andaluza. “Los niños son de tipo mulato, muy semejante al gitano puro”. Los mayas serán los otros protagonistas, que hacen de españoles, y los define como “morenos, tirando a negros”.

Otro ideal ibérico de belleza de mujer morena está en Carmen, símbolo sensual de la belleza gitana española, por la novela del escritor francés Prosper Mérimée que muestra una historia de amor donde la femme fatale arrastra al hombre a la delincuencia y la bohemia. Finalmente, el amor muere asesinado por celos. Fue un éxito de ventas, tiene una ópera homónima y varias versiones de película y teatro. Uno de los teóricos de la mixofilia franquista, Ernesto Giménez Caballero, quien mantuvo contacto con Freyre, afirmaría:

Carmen, más que un tipo, es un clima en ella concentrado: el de la destrucción o el amor, como diría nuestro surrealista Vicente Aleixandre. Pero el amor romántico, que no es el otro creador y divino. Que eso resultó el Romanticismo: un subvertor vendaval, no ya sobre la erótica, sino sobre el ordenado, racional, estático y jerarquizado mundo que el Renacimiento buscó restaurar tras aquella desintegración del Romano Imperio en que consistió el medievo¹⁰⁶.

Este modelo de gitana tuvo su precedente en *La Gitanilla* de Cervantes. “Muchacha –dice Cervantes– que es la flor y la nata de toda la hermosura de las gitanas que sabemos que viven en España”. Símbolo de brujería, de encanto y encantamiento, siempre vestida de un rojo intenso. Un amor destructivo donde el hombre se entrega en cuerpo y alma, perdiendo la cabeza y matando como un asesino por un amor enfermo. La bailaora Carmen Amaya universalizó y encarnó el mito con sus exhibiciones del baile flamenco por todo el mundo.

¹⁰⁵ Américo Castro, *España en su historia; cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948), 92

¹⁰⁶ Ernesto Giménez Caballero, *Genio hispánico y mestizaje* (Madrid: Editora Nacional, 1965), 78 y 79

En relación a los gitanos es curioso como la población gitana, víctima de redadas y prisiones, resistió a toda integración, pero iba permeabilizando algunas culturas, también las africanas, siendo grandes preservadores de la esencia cultural del siglo XVI. El flamenco es ejemplo de ello. El mestizaje fue limitado por el patriarcado etnocentrista mixóforo de la tradición gitana, mecanismo de autodefensa para continuar como comunidad segregada. A pesar de ese aspecto, la contribución gitana a la cultura española es importante en la música y las jergas de calle y cárcel. Los gitanos fueron encarcelados masivamente en la Gran Redada (1749), pero finalmente fueron indultados. A diferencia de Portugal, los españoles no les dejaron oficialmente emigrar a América.

La razón estética es peligrosa, sin embargo, tiene notables evidencias en el caso del triple cruzamiento de amerindio tupi-guaraní, negro e ibérico, reconocidas hoy en el mundo, como dice Freyre: “la revelación del mestizaje brasileño” es creadora “de nuevos tipos de figuras y de belleza humana. La sugestión de la brasileña de *variado color* tal vez la esté convirtiendo en la mujer más bella del mundo”¹⁰⁷. Freyre cita en *Sobrados e Mucambos* el “ideal de mulher gorda e bonita, peitos grandes, nádegas opulentas de carne– o dos mouros”¹⁰⁸.

La *sensualización* de las *morunas* es una anticipación de la sexualización de las *morenas*¹⁰⁹ brasileñas, como Clara dos Anjos (1922) de Lima Barreto o la mundialmente conocida Gabriela. Este *sex-symbol* de la “mulata exportação”, vulgarizado posteriormente, estaba –escrito elegantemente como una oda– en *Gabriela, Cravo e Canela* (1958) por Jorge Amado. Gabriela se convertirá en un gran mito brasileño internacional, reconocido por Freyre en el papel encarnado –cinematográficamente– por la actriz Sônia Braga. Las mulatas fueron representadas en la pintura por Di Cavalcanti. Las odaliscas, asistentes de concubinas del harem del sultán, también forman parte de esa fascinación por el sensualismo árabe. De hecho, era una hipersexualización en los ojos occidentales de lo que se consideraba subjetivamente exótico. Las odaliscas están muy presentes en el carnaval brasileño y en los cuadros del siglo XIX y XX. Aparecen en las pinturas de las guerras en Marruecos, a través de una feminización del territorio

¹⁰⁷ Joaquín Montezuma de Carvalho (coord). *Entrevista a Gilberto Freyre* (México: Frente de Afirmación Hispanista. 1975)

¹⁰⁸ Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013), 310

¹⁰⁹ Morenas y Morunas (sinónimo de mora) tienen el mismo origen etimológico, siendo *moruna* anterior, refiriéndose a las mujeres del norte de África. En Hispanoamérica también existe el término *morocha*. En este último caso hay un cruce etimológico. En quechua *muruch'u* es una variedad de maíz muy duro. En castellano se vincula con el color del moro/mora, ya sea por el pelo o por la piel.

conquistado. Las odaliscas son representadas como un objeto exótico de deseo, pero aparecen con un fenotipo blanco, lo que sugiere, que, en tiempos del racismo científico, surgía como un deseo reprimido ante el fantasma del injuriado mestizaje. En la modernidad burguesa, aparecerán en revistas francesas imágenes que explicitan la sensualidad de la mujer mora. En Iberia no es una novedad por el tradicional orientalismo doméstico. Ese ideal viene desde hace mucho tiempo. El cronista nacional español Pérez Galdós en la novela 1859 *Aita Tettauen*, un personaje afirma:

¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos? En lo del celo por las mujeres y en tenerlas al por mayor, allá se van unos con otros; que aquí el que más y el que menos no se contenta con la suya, y corre tras la del vecino. Los harenes de aquí se distinguen de los de allá en que están abiertos, y así nuestras moras salen y entran cuando les da la gana, y hacen su santo gusto.

Fruto de la reconquista, el español hereda paradójica y simultáneamente un rechazo y una atracción al mundo árabe. En el imaginario literario español hay muchas referencias a la exuberancia sexual vinculada a la cultura musulmana, incluso una sexualidad homoafectiva¹¹⁰. La belleza hispanoárabe es exaltada en algunos novelistas románticos. El hallazgo del manual erótico *El collar de la Paloma* (1022) causó un gran impacto.

Tal y como constató Gilberto Freyre la leyenda de la mora encantada llegó a América, donde el encantamiento barroco era ejercido por las morenas, a ojos del colonizador. El estilo *antropo-literario* de *Casa-Grande&Senzala* nos remite a un naturalismo en un sentido barroco de describir la cruda realidad, sin autocensura, sea ésta sublime, blasfema o vulgar:

O que sei é que diante das formas nua e fortemente sexuais, por um lado, e por outro, do grotesco, do caricatural, do obsceno, do indecente para olhos protestantes, de toda essa expressão humana que quando menos só espera rebenta da pedra das catedrais espanholitas com toda a simplicidade de vida, se sente que a arte do cathedral foi em toda a parte, mas principalmente na Hespanha, capaz de interpretar o homem no seu todo e com uma fora e ás vezes uma brutalidade que acusa a contribuição, na verdade enorme, da espontaneidade popular. Esta entrou na arte hespanhóis, ou melhor, hispânica, do modo todo especial, dando maior sensualidade e maior gosto do quotidiano á expressão dos artistas e até dos místicos. Hespanhoes e portuguezes, sempre que castiços, se exprimem com boa sensualidade popular. Nesta pouco europeia península, a extrema intelectualização da arte será a perda do seu caráter. Ou a arte hispânica conserva suas franquezas populares – inclusive seu lirismo sexual, que em Portugal só

¹¹⁰ Aquí hay un paralelismo entre la homoafectividad del mundo árabe y de los africanistas españoles y las experiencias homoafectivas de Gilberto Freyre en Inglaterra.

exprime até nas formas fálicas de doces vendidos à porta de velhas igrejas de província – ou se degrada numa arte qualquer, mais correta talvez, e sem dúvida mais pudica, porém menos humana. Sua força até hoje consiste em grande parte nisto: em conservar-se popular, mesmo quando religiosa ou aristocrática.

CONCLUSIÓN

En la parte inicial del artículo hemos levantado una hipótesis metodológica, fruto de nuestra interpretación y no reconocida explícitamente por el maestro de Apipucos, sobre su original sistema de análisis, a través del relativismo cultural, temporal y mitológico. El objeto de pesquisa del propio Gilberto es plural: investiga al colonizador (portugués), al *co-colonizador* (africano) y al colonizado (amerindio). Todos son seres humanos en acción, con diferentes papeles, condicionados a un sistema. La visión del mundo de Freyre es anterior a las tendencias homogeneizadoras de la modernidad burguesa. Gilberto se dedicó a desarrollar una antropología de la complejidad. A pesar de vivir el siglo XX, Gilberto Freyre fue un hombre del Renacimiento ibérico (en su doble sentido), del Manierismo y del Barroco, un tiempo que coincide en parte con la unión ibérica de coronas de Felipe II y la llegada de los franciscanos al Brasil hispánico. Elementos claves para la formación de Gilberto y de Brasil.

El barroco en América se presenta como un fenómeno complejo de acomodación, reapropiación, contraconquista, negociación y obediencia encantada y desencantada. Un proceso cultural entre varios sujetos activos, pero con desigual poder. Los fundamentos del barroco iberoamericano validan las principales hipótesis de la hispanotropología freyriana: interpenetración de culturas, hipersexualización de la morenidad y confraternización disciplinada, con un tipo de etnocentrismo ibérico de baja intensidad pero con énfasis en lo patriarcal y lo clasista. Un etnocentrismo que permite un tipo de convivencia interracial, pero que esta convivencia también genera un tipo de jerarquía racial más sofisticada. Es así cómo el racismo actual brasileño se alimenta acumulativamente de dinámicas endógenas históricas, pero también de las exógenas con la llegada de las ideas del racismo científico de la modernidad burguesa y del racismo cultural postmoderno global.

El estudio del Freyre hispánico, que desarrollo en mi tesis doctoral (“Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra”) me ha permitido conectarlo con

el Freyre barroco y neobarroco, pasando por el Freyre mudéjar. Un Freyre que habitó y sigue habitando –simbólicamente– en el paraíso perdido –o escondido– del barroco.

Pablo González Velasco

p.gonzalez@usal.es

BIBLIOGRAFÍA

Abreu, Marcelo (Org.), *Casa-Grande Severina*, (Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2020)

Aguilar Satler, Fabiano, “A propósito de conventos & senzalas de frades. Raíces hispánicas do franciscanismo brasileiro e acomodação ao modus vivendi tropical” (Universidad de Salamanca: *Congreso La obra de Gilberto Freyre en el marco de las Ciencias Sociales y Humanas contemporánea. Libro de Actas*, 2020)

Alcântara, Marco Aurélio de, “Gilberto Freyre e a cultura hispânica”. En: *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962)

Alcântara, Marco Aurélio, *Gilberto Freyre, o Hispano e o tempo* (Recife: Editorial Pool, 1980)

Alcantud, José Antonio, *Qué es el orientalismo. El oriente imaginado en la cultura global*, (Granada: Almuzara, 2021)

Arjona Castro, Antonio, *Sexualidad en la España musulmana* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba: 1990)

Barboza Filho, Rubem, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009)

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*. [Madrid: Sequitur, 2017 (1989)]

Boas, Franz “Instability of human types”. *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races*. (Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911)

Boas, Franz, *The Aims of Ethnology*. 1889

Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*. /The Macmillian Company. 4 ed. 1911

- Cardelús, Borja, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. (Madrid: Edaf, 2018)
- Castedo, Leopoldo, *The Baroque prevalence in Brazilian Art* (New York: Charles Frank Publications, 1964)
- Castro, Américo, *España en su historia; cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948)
- Castro, Américo, *Iberoamérica: su historia y su cultura. Nueva edición ampliada* [Estados Unidos: Hold, Rinehart and Winston, INC, (1954), 1962]
- Colom González, Francisco & Rivero, Ángel, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016)
- Crosby, Alfred W., *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900* [São Paulo: Companhia das Letras, 1986 (2011)]
- Espina Barrio, Ángel B & Nilton Corrêa, Luiz (eds.), *Museus, Turismo e Patrimônio em Ibero-América* (Universidad de Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2020)
- Freyre, Gilberto, “De lo Regional a lo Universal en la Interpretación de los Complejos Socioculturales”. *Revista de la Universidad de Madrid. Historia y Universalidad, Volumen XII, – n° 45*, 1963
- Freyre, Gilberto, “Mexicanos, Brasileños y el mundo hispánico” (México: Norte, Revista Hispano Americana, 263, 37-40, tercera época, 1975)
- Freyre, Gilberto, “Notas sobre la Cultura Hispánica” (Madrid: *Revista Cuadernos Hispanoamericanos*. Número 85, enero 1957)
- Freyre, Gilberto, “O nordeste brasileiro: a marca ibérica ou hispânica na sua formação”, *Revista Cultura. Ministério de Educação. Brasília. Ano 8. N°30. Jul/Dez 1978*, 18
- Freyre, Gilberto, “Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical”, *El Occidente en esta hora de Iberoamérica: X Reunión Internacional del CEDI* (Madrid: Centro Europeo de Documentación e Información, 1961), 19-30
- Freyre, Gilberto, “Un Colonizador Simbiótico: el ibérico”, *Norte de Castilla*, 23/04/1982
- Freyre, Gilberto, *A propósito de Frades* (Salvador de Bahía: Progreso Editora, 1959)
- Freyre, Gilberto, *Antecipações* (EDUPDE Edson Nery da Fonseca -coord-, 2001)
- Freyre, Gilberto, *Antología* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977)
- Freyre, Gilberto, *Como e porque sou e não sou sociólogo* (Universidade de Brasilia: 1968)
- Freyre, Gilberto, *Difficil de classificar*, *Diário de Pernambuco*, 1 de octubre de 1937
- Freyre, Gilberto, *Naturalismo Hispânico*, *Correio da Manhã*, 9 de noviembre de 1937
- Freyre, Gilberto, *Nordeste* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1943)

- Freyre, Gilberto, *O Brasileiro entre os outros hispanos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1975)
- Freyre, Gilberto, *Regionalismo na Hespanha*, Diário de Pernanbuco, 6 de noviembre de 1937
- Freyre, Gilberto, *Saludos a Julián Marías* (Madrid: Cuenta y Razón, n° 14, noviembre-diciembre 1983)
- Freyre, Gilberto, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013)
- Freyre, Gilberto, *Sociologia. introdução ao estudo dos seus princípios. Tomo II.* (Rio de Janeiro: Olympio, 1957)
- Freyre, Gilberto, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios* (Rio de Janeiro: Olympio, 1962)
- González & Castignani (Coord.), *Filosofías del Barroco*, (Madrid: Tecnos, 2020)
- González Velasco, Pablo, “Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica”. (Madrid: *Revista Iberoamericana De Educación*, 81(1), 15-34, 2019)
- González Velasco, Pablo, “O idearium filosófico da hispanotropologia de Gilberto Freyre: uma antecipação da antropologia ibero-americana”. (Recife: *Revista Ciência&Trópico* v. 43, n. 2, 2019)
- González Velasco, Pablo, “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa”. (Lisboa: *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10: 71-111, 2020)
- López Guzmán, Rafael, *Mudéjar Hispano y Americano. Itinerarios Culturales Mexicanos* (Granada: El Legado Andalusi, 2006)
- Marías, Julián, *II Reunião Extraordinária. A Origem Renascentista da América Hispânica. Coordenador. Gilberto Freyre. 12/08/1981. Seminário de Tropicologia.* (Recife. Anais. FUNDAJ, 1986. T.15)
- Martín-Márquez, Susan, *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad* (Barcelona: Bellaterra. 2011)
- Murillo, Ildefonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad*, (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013)
- Nadia R. Altschul, *Politics of Temporalization. Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*, (University of Pennsylvania: 2020)
- Ors, Eugenio d', *Lo Barroco* [Madrid: Tecnos/Alianza Editorial, 2015 (1931)]
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Mundo simbólico*, (Madrid: Akal: 2012)
- Rubert de Ventós, Xavier, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987)
- San Martín, Javier, *Por una superación del relativismo cultural. Antropología Cultural y Antropología Filosófica.* (Madrid: Tecnos. 2009. Madrid)

Sardinha, Antônio, *La Alianza Peninsular* (Madrid: Imprenta de Sáez Hermano, 1930)

Sousa Santos, Boaventura de, *Una Epistemología del Sur* [México: CLACSO-S.XXI, 2018 (2009)]

Souza, Jessé, “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira” (São Paulo: *Tempo soc.* vol.12 n°1, 2000)

Varios Autores, *Gilberto Freyre: Sua Ciência, Sua Filosofia, Sua Arte*. (Rio de Janeiro: Olympio, 1962)

Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (Madrid: Agencia Mundial de Librería, 1925)