



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

Janos bifrontes. Paradojas en la percepción del mundo negro en el ensayismo brasileño, 1930-1950.

Alejandra Mailhe
UNLP - CONICET

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

Tal como hemos planteado en algunos trabajos previos,¹ *Casa-grande...* produce una suerte de “revolución” teórica e ideológica al reivindicar el papel colonizador y positivo del elemento negro en la formación de Brasil. Freyre se consolida así como “fundador” de los estudios afro-brasileños, aunque en este ensayo, y más aun en los siguientes, el negro no se percibe como un sujeto social más allá de su participación “miscigenante” en el interior del mundo oligárquico de la casa-grande.

Las ambivalencias respecto del alcance ideológico de la reivindicación freyreana del mundo negro (que habían gravitado en *Casa-grande...* y en la propia práctica de Freyre, por ejemplo, en su participación como organizador del primer “congreso afrobrasileño”)² se resuelven en las obras producidas a partir de *O mundo que o português criou*, donde este sustrato cultural queda claramente subsumido en la “cultura formada por la confraternización de razas, de pueblos, de valores morales y materiales diversos, bajo el

dominio de Portugal y la dirección del cristianismo”.³ Lejos de constituirse en un objeto de análisis en sí mismo, los elementos africanos sobrevivientes en Brasil producirían un mero desvío de la cultura nacional respecto de la europea. Así, los textos freyreanos posteriores a *Casa-grande...* obturan la búsqueda de “islas africanas” en el corazón de Brasil: en contraste con los proyectos intelectuales de Ramos o Batide (quienes, bajo la estela de *Casa-grande...*, abandonan los límites de la lente oligárquica para emprender el viaje etnográfico -siempre entrevisto y siempre frustrado en la obra freyreana- hacia las senzalas coloniales y los mucambos modernos), Freyre apunta más bien al reconocimiento, parcial y controlado “desde arriba”, de vestigios aislados y fácilmente asimilables de una África siempre sincrética, no resistente a su occidentalización. Feminizada, la cultura dominada ablanda a la dominante y, a la vez, es lo suficientemente blanda como para no preservar su autonomía. Así, en un movimiento paradójico, la exaltación del mestizaje permite no caer en una esencialización de la cultura del “otro”, pero también conduce a negar su autonomía y, con ella, su capacidad de resistencia contrahegemónica.

En este sentido pueden leerse en contraste las etnografías del mundo negro que producen en esta etapa varios ensayos brasileños. Por ejemplo en *Arte, ciência e trópico (1962)* de Freyre, tanto el texto como las fotografías⁴ abordan elementos que, aunque insisten en la construcción de una original historia de la cultura material (como la inaugurada en *Casa-grande...*), por otro lado reducen la gravitación de lo afro a detalles “tranquilizadores” que confirman la asimilación por el mestizaje (como el uso diverso del pañuelo en distintas áreas de colonización lusa, o la africanización sutil de las imágenes católicas producidas en África).

En contraste, cuando en *O negro brasileiro (2003 [1934])* Ramos aborda la alteridad radical del África en Brasil, analizando cómo la religión negra crea una cohesión colectiva e irracional “desde abajo”, exhibe algunos ideogramas visuales de este universo cultural “otro”: “mães de terreiro” exóticamente ataviadas para el rito, o secuencias de las experiencias de posesión crean un Brasil (entre atractiva y peligrosamente) africanizado -aunque sincrético-, subrayando la presencia activa, en el seno mismo de las ciudades, de un polo cultural extraño, familiar y desconocido al mismo tiempo, de una cultura dominada que paradójicamente se revela dominante.

Reinserto en el seno del ensayismo afro-brasileñista contemporáneo, se hace evidente hasta qué punto Freyre lee en los cuerpos -sobre todo en los cuerpos femeninos- el triunfo del fondo occidental y católico bajo una superficie -blanda y simpáticamente- excéntrica y arcaica⁵. Resulta sintomático el hecho de que, en el extenso arco que va de *Casa-grande...* a los ensayos de los sesenta, Freyre se centre solo en las prácticas negras

que introducen una marca diferencial en el sustrato ibérico y en los cuerpos blancos (permitiendo que emerja un catolicismo sensualista y dislocado, una concepción menos represiva de la sexualidad, un ablandamiento fonético y gramatical de la lengua portuguesa o un enriquecimiento culinario) y que, en cambio, no aborde nunca manifestaciones que, como las religiosas, radicalizan la otredad del otro resistiendo la asimilación miscigenante “desde arriba”.

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

En un juego de espejos en el que se invierten las imágenes, si los afro-brasileñistas buscan las huellas vivas del África en Brasil, Freyre buscará por el contrario la expansión de Brasil sobre África en territorio brasileño... y africano⁶.

Ahora bien; ¿qué trama de discursos asedia, a partir de *Casa-grande...*, la definición de la cultura negra? En *O negro brasileiro* Ramos articula psicoanálisis y antropología para analizar la religiosidad afro-brasileña, concebida como la vía privilegiada para penetrar “directamente en los estratos profundos del inconsciente colectivo, revelándonos esa base emocional común, (...) verdadero dínamo de las realizaciones sociales”.⁷ Siguiendo las huellas de su precursor, Nina Rodrigues, para Ramos las claves para entender la psicología colectiva radican en la experiencia religiosa de las macumbas y los candomblés, cuyo extrañamiento radical respecto de la razón (respecto de Occidente) vuelve visible el sustrato “geológico” de irracionalidad que también late bajo el contenido manifiesto de las demás prácticas del folklore negro. En *O folklore negro no Brasil* (1935) Ramos aborda también mitos religiosos, leyendas, cuentos orales, ritos, danzas dramáticas y hasta refranes y payadas, prácticas que forjan una cantera arqueológica de “sobrevivencias emocionales”, vía privilegiada para acceder al inconsciente colectivo, permitiendo recuperar, supuestamente, la fuerza emocional y pre-lógica de los orígenes pre-modernos.

Presuponiendo un inconsciente universal, el ensayista cree que, tanto en el folklore brasileño como en el africano de base, las figuraciones mitológicas procesan los mismos complejos psíquicos⁸. Si el folklore mantiene vivos los residuos de una primitividad remota, el antropólogo puede bucear en esas aguas profundas para exhumar las astillas “puras” del

pasado (esto es, de un Africa arcaica que -se fabula, aun entre el deseo y el temor- late en el seno de la civilización brasileña).

Estas huellas, vivas en la literatura oral, el lenguaje, la música, la religión o la culinaria, reaparecen en *As culturas negras no Novo Mundo* (1946 [1937])⁹, un ensayo en el que Ramos extiende el análisis del sustrato negro a nivel continental, trazando una densa red de convergencias entre distintas áreas de América Latina, y en especial entre las religiones y fiestas populares de Cuba y el nordeste brasileño¹⁰. Entre santos y orixás, cabildos y reisados, comparsas y escolas do samba, surge una respuesta peculiar a la pregunta, común al ensayo de los años treinta, sobre la definición de la identidad latinoamericana: Ramos orienta su lente hacia la gravitación sincrética de Africa incluso más allá de las fronteras raciales negras, lejos de las versionen que definen el continente como “Indo-” o “Iberoamérica”, e incluso de aquellas que empiezan a pensar las correspondencias económicas o culturales entre América Latina y Oriente (como, por vías distintas, en las obras de Freyre y de Mário de Andrade).

De hecho, para Ramos la aculturación (entendida con Herkovits como un proceso distorsivo) ha producido en Brasil una fusión de los sustratos africano, indígena y peninsular, creando un magma densamente sincrético, alterando superficialmente la sustancia africana, pero también ha expandido el arraigo de su fondo arcaico: introyectados por la convivencia histórica entre negros y blancos, los mitos africanos desbordan los límites étnicos y de clase, para dar forma a la psiquis nacional, creando una cohesión colectiva “desde abajo”, que integra a los polos sociales más extremos. Esa fusión alcanza el clímax en ciertas experiencias de integración irracional. En este sentido, el carnaval se convierte en un “simbolizador nodal” en el sentido de Geertz (1994), capaz de poner en circulación las imágenes vivas de un Africa intangible y ancestral, por la que retornan, liberándose de la represión,

...el monarca de las selvas africanas, reyes, reinas y embajadores, totems, hechiceros y chamanes, hombres-tigres y hombres-panteras, griots, trovadores y bardos negros, pais-de-santo, antepasados, pais-grandes y adolescentes en iniciación ritual.¹¹

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

...el Brasil vive impregnado de magia. El *medicine-man*, el hechicero, tiene entre nuestras poblaciones un prestigio mucho mayor que los dirigentes de nuestros destinos (...). Porque él es la *imago* del Padre primitivo. Por los rincones de la noche, hay damas elegantes y caballeros de buen tono que van a las macumbas a consultar el poder invisible de Pai Joaquim, Zezinho Curunga o Jubiabá (...). En las fiestas colectivas domina, fantasmal, el poder del *mana*, esa cosa extraña y pegajosa que liga a las multitudes, hipnotizándolas en una misma fuerza de fanatismo.¹²

Vale la pena observar que Ramos apela aquí (en el cierre interpretativo de un ensayo predominantemente descriptivo) a una enunciación aforística, formal y conceptualmente próxima al diagnóstico de la vanguardia antropofágica: aunque lejos del elogio primitivista contenido en el *Manifiesto antropófago*, también para Ramos –como para el movimiento antropófago– el sustrato irracional desborda el mundo popular, integrando a las demás clases sociales para convertirse en el trazo identitario nacional y en la fuente privilegiada de cohesión colectiva.

Ahora bien; en los ensayos de Ramos la nostalgia arqueológica que impulsa el viaje simbólico al origen crea una correspondencia inquietante con respecto a los folklorismos romántico y positivista de los que busca diferenciarse, al apelar al análisis científico y al paradigma psicoanalítico-culturalista. El ensayista despliega obsesivamente su ejercicio genealógico, intentando establecer “grados de africanidad”. Esta pulsión africanista llega al climax cuando, con Herkovits, descubre “islas de Africa en América”, surgidas en la Guyana holandesa, donde los esclavos fugados, casi sin contacto aculturador con el litoral, recrean una sociedad semejante a la africana que perdura ¡...hasta el presente de la escritura de su ensayo!¹³ En busca de una pureza inasible, crea taxonomías y organiza archivos (de danzas teatrales, literatura oral o instrumentos musicales), siempre heterogéneos y siempre sometidos sin embargo a una voluntad homogeneizadora que manipula arbitrariamente el *continuum* de prácticas, especialmente bajo la hegemonía de dos Africas (iorubana y bantú) supuestamente dominantes en Brasil. Pero la pulsión genealógica choca con el reconocimiento del propio fracaso: como en la metáfora contenida en *O triste fim de Policarpo Quaresma* de Lima Barreto, donde el protagonista frustrado descubre la imposibilidad de hallar alguna manifestación pura, auténticamente nacional, el ensayista encuentra que las literaturas orales africana, europea e indígena crean una trama de interacciones inesindibles, en diálogo incluso... ¡con el folklore oriental! El ensayo pierde así el control de la clasificación, aproximándose sin querer a la taxonomía paródica de Borges.

Contradictorio, Ramos se mueve entre la conciencia de que la fusión sincretizadora constituye un proceso abierto, a partir del cual podrá decantarse en el futuro la identidad

nacional (y en este punto se acerca a las ficciones y ensayos de Mário de Andrade), y cierta confianza ontológica en la perduración transhistórica de esencias arcaicas e inconscientes. A la vez, oscila entre el universalismo y el relativismo cultural: si dejando fuera de foco las motivaciones sociales de las prácticas, supone un inconsciente universal, al mismo tiempo afirma la heterogeneidad del “otro”, al subrayar la existencia de un fondo africano irreductible, un “alma cultural” o “paideuma” -en términos de Frobenius- diverso respecto del occidental. Africa funciona así como una fuente de legitimidad paradójica, pues permite justificar tanto la universalidad de Brasil como su “otredad” respecto de Occidente.

Además, el ensayismo de Ramos recrea la tensión que, desde el s. XIX, desgarró la mirada intelectual, implicando tanto la producción fascinada de conocimiento sobre el “otro” como la voluntad de represión. Como el psicoanalista frente a la enfermedad psíquica, el antropólogo desentraña los complejos colectivos subyacentes en el folkore para, en última instancia, suscitar la superación del primitivismo retrógrado “...para corregirlo, elevándolo a etapas más adelantadas, lo que sólo se logrará por medio de (...) una revolución ‘vertical’ e ‘intersticial’ que descienda hasta los peldaños más remotos (...) y suelte las amarras pre-lógicas...”¹⁴

La apelación acrítica a las teorías de Freud y Levy-Bruhl reaviva el evolucionismo lineal que Ramos pretende superar, e indirectamente produce una sutil patologización de las prácticas populares, concebidas otra vez como desvíos respecto de la razón civilizatoria.¹⁵ Así por ejemplo, aunque se niega a reducir la posesión a un mero fenómeno de histeria, subraya su vínculo con diversos “estados mórbidos” y su “significación regresiva” a estratos afectivos “arcaicos”¹⁶; advierte que las creencias de la cultura bantú “son toscas” y su escultura “grosera”¹⁷; señala que los instrumentos de los negros “apenas sirven marcar el ritmo”¹⁸; condena el “ñañiguismo” afrocubano como delincuencia, reproduciendo acríticamente los juicios positivistas del primer Fernando Ortiz¹⁹, o concibe la rebelión milenarista de Canudos (entre otras) como una “forma psicopática de carácter místico-colectivo”²⁰.

La propia imposibilidad del ensayista de reconocer, en las prácticas populares, alguna forma de liberación catártica, termina proyectando sobre las mismas cierta connotación “siniestra”. Contaminado por su propio origen positivista, lo que parece retornar a pesar de la represión, no es tanto la primitividad inconsciente del “otro”, sino más bien el residuo inconsciente, evolucionista y etnocéntrico del propio intelectual que, repitiendo el gesto de sus precursores, convierte el propio temor al “otro” en el punto ciego de su teoría. Incluso, aplicado el método de Ramos al propio Ramos, es posible pensar que ese residuo proviene no solo de las dificultades que se desprenden del cambio de

paradigma, en el pasaje del racialismo al culturalismo, sino también del parricidio simbólico ejercido por el “hijo” frente a su “precursor” -Nina Rodrigues-, convocado en el seno del mismo linaje y frente a la amenaza de la irracionalidad del otro, tanto para afirmar la identidad del yo letrado como para calmar la culpa frente al padre por la apropiación del mismo objeto de conocimiento y/o de deseo²¹.

Lejos tanto de la nostalgia arqueológica en Ramos, como de la solapada nostalgia colonial en Freyre, en la escritura de Roger Bastide irrumpe una clara fascinación con el “otro”, nostálgica del aura primitiva²². Bastide sigue las huellas de Ramos, al concentrarse en el estudio de las “islas africanas” que sobreviven en el seno de la cultura brasileña, al sostener el carácter libidinal del folkore, y al confirmar incluso la validez del psicoanálisis para abordar la cultura popular; sin embargo, cuestiona el universalismo etnocéntrico implícito en la teoría de Ramos²³.

Además de asumir una perspectiva relativista, historizante y desesencializadora, Bastide subraya el carácter positivo y liberador de ciertas prácticas de la cultura negra. En especial el éxtasis místico del candomblé adquiere ahora la connotación de una fiesta: en *O candomblé da Bahia* (2001 [1958])²⁴, lejos de ser un síntoma patológico, esta forma primaria del psicodrama constituye un rito regulado por la tradición en el seno del cual es posible canalizar saludablemente la personalidad reprimida. Y si perdura tanto en Africa como en Brasil, resistiendo la catequización, no es por el retorno de un inconsciente transhistórico, sino por su renovada utilidad psíquica. No es casual en este sentido la proximidad de Bastide respecto de la vanguardia modernista: la misma pulsión primitivista sesga la fascinación de su discurso antropológico y el más temprano del arte (recuérdese, en este sentido, el modo en que se exalta la experiencia lúdica y metamórfica de la macumba en *Macunaíma* de Mário de Andrade, cuando se exploran nuevas configuraciones rizomáticas de la identidad del sujeto y nuevos modelos para pensar la dinámica cultural).

Retomando en el campo del ensayo la estela primitivista abierta por la vanguardia, Bastide (2001) no solo concibe la posesión como un rito teatral liberador:²⁵ además, basándose en Marcel Griaule, demuestra la existencia de un pensamiento filosófico africano, sobreviviente en los sectores populares brasileños, cuya riqueza y complejidad lógica lo vuelven comparable -aunque diverso- con respecto al occidental.²⁶ Al pensar que en las manifestaciones religiosas de Bahia es posible captar el Africa en Brasil casi sin mediaciones, Bastide recrea, en parte, la ficción genealogista de Ramos y de su precursor de entresiglos; sin embargo, “por primera vez” en el ensayo, como varias décadas antes en la estética de vanguardia, la concepción dinámica de la cultura impide recaer en el

esencialismo, al tiempo que la nostalgia primitivista (que indirectamente convierte los ritos afro en un polo de crítica respecto del capitalismo moderno) conduce al abandono de toda jerarquización etnocéntrica.

Los textos de Edison Carneiro se suman desde los años treinta a esta compulsa teórica por definir la cultura popular afrobrasileña, respondiendo veladamente tanto al abstraccionismo deshistorizante y evolucionista de Ramos como al sociologismo etnocéntrico de Freyre. Desde una perspectiva analítica cercana a la de Antonio Gramsci²⁷, en su escritura la fascinación neoromántica de Bastide por el mundo “negro” se politiza, al pensar el folklore como una instancia privilegiada de resistencia, definible como “contrahegemonía”²⁸. Acercándose implícitamente al sorelismo de Mariátegui, para Carneiro la religiosidad afrobrasileña (y junto con ella, también otras prácticas culturales) delínean un espacio paradigmático de resistencia política –aunque espontánea y rudimentaria- de los sectores populares.²⁹

Contra la perspectiva abstraccionista, que tiende a pensar el folklore como manifestación espontánea y aislada de grupos primitivos por fuera de la civilización burguesa, Carneiro (1950) demuestra el papel activo de la clase dominante en la represión y/o aceptación del folklore³⁰; denunciando el interés político de los folkloristas por desdibujar las fronteras del colectivo popular y/o por reducir el folklore a una pasiva supervivencia de residuos del pasado, postula que éste, parte de la superestructura ideológica, constituye una respuesta dinámica a condiciones socioeconómicas específicas. Así, las manifestaciones folklóricas perduran no por ser prácticas arcaicas sino porque se mantienen las mismas condiciones de explotación.

Además Carneiro identifica matices políticos significativos en el interior de las prácticas folklóricas, concibiendo una dinámica compleja entre las culturas dominante y dominada (que se aproxima a análisis posteriores como los de Grignon y Passeron, 1991). Así por ejemplo, al perseguir la capoeira, el batuque y el candomblé -que se defiende de la represión volviéndose esotérico-, al permitir el samba o el “bumba-meu-boi” -reducido a una inocente festividad navideña-³¹, o fomentar la teatralización de los congos y quilombos -creados probablemente por los señores para frenar las rebeliones de esclavos-, las manipulaciones del folklore por la clase dirigente (y las reapropiaciones resistentes desde abajo) evidencian hasta qué punto la cultura popular constituye un escenario particularmente contencioso de confrontación social.³²

Sin embargo, también este enfoque esencializa el folklore, al presuponer que, como manifestación popular, siempre expresa alguna forma -aunque rudimentaria- de resistencia

política. Carneiro atribuye los núcleos reaccionarios en el folklore a las interpolaciones semieruditas de la clase dirigente, que desarticularían las posiciones *a priori* transgresivas de la creación popular³³. Pero al admitir que esta última forma parte de la superestructura ideológica, Carneiro debería superar la idealización “neo-romántica” de un momento originario, espontáneamente liberador, por parte de los grupos dominados, y contemplar la posibilidad de que los actores populares reproduzcan activamente la ideología dominante.

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

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

Bibliografía

Andrade, Mário de (2002). *Danças dramáticas do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia.

Áreas Peixoto Fernanda (2000). *Diálogos brasileiros*, San Pablo, Edusp.

Bastide, Roger (1940 [1939]). “Estado atual dos estudos afro-brasileiros” en Ramos, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*, Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

----- (1956). “Prólogo” a Carvalho Neto, Paulo. *Folklore y psicoanálisis*, Buenos Aires, Psique.

----- (1961). *Sociología y psicoanálisis*, Buenos Aires, Fabril.

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

Benzaquen de Araújo, Ricardo (1994). *Guerra e paz. Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, ed. 34.

Campos, Maria José (2004). *Arthur Ramos. Luz e sombra na antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

Capone, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*, Higienópolis, Pallas

Carneiro, Edison (1950). *Dinâmica do folclore*, Rio de Janeiro.

Chor Maio, Marcos (2003). “Quando o Brasil foi considerado diferente: 50 anos do projeto UNESCO de relações raciais” em Castro Rocha, J. C. (comp.). *Nenhum Brasil existe*, Rio de Janeiro, UERJ/Topbooks.

Corrêa, Mariza (1998). *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, San Pablo, Edusf.

Freitas Oliveira, Waldir (1987). “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30” em Freitas Oliveira, Waldir – Vivaldo da Costa Lima. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*, San Pablo, Corrupio.

Freyre, Gilberto (1962). *Arte, ciência e trópico*, San Pablo, Martins.

----- (1975). *Problemas brasileiros de antropologia*, Rio de Janeiro, José Olympio.

----- (1940). *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro, José Olympio.

----- (1971). *Novo mundo nos trópicos*, San Pablo, Nacional.

----- (2001). *Interpretação do Brasil*, San Pablo, Companhia das Letras.

----- (2003). “Americanidade e latinidade da América Latina” em Fonseca, E. Nery (comp.). *Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins*, San Pablo, UnB.

Geertz, Clifford (1994). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Guimarães, Sérgio A. (2004). “Comentários à correspondência entre M. Herkovits e A. Ramos, 1935-1941” em Áreas Peixoto, Fernanda – Heloisa Pontes y Lilia Moritz Schwarcs. *Antropologia, histórias, experiências*, Belo Horizonte, UFMG.

Gramsci, Antonio (1981). “Observaciones sobre el ‘folklore’” em *Cuadernos de la cárcel. Vol. 6*, México, Era.

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

Mailhe, Alejandra (junio/2005). "Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis. Del racialismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta" en AA.VV. *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. nº 62, pp. 29-53.

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

Ramos, Arthur (2003 [1934]). *O negro brasileiro. Etnografia religiosa*, Río de Janeiro, Graphia.

----- (1954 [1935]). *O folklóre negro do Brasil*, Río de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil.

----- (1946 [1937]). *As culturas negras no Novo Mundo*, Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

----- (1942). *A aculturação negra no Brasil*, op. cit.

Rodríguez Larreta, Enrique – Guillermo Giucci. "O congresso afro-brasileiro" en *Gilberto Freyre. Uma biografia intelectual*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

* *

¹ Ver Mailhe (2005 y 2007).

² Celebrado en 1934 en Recife, el “Primer congreso afro-brasileño” implicó la integración “democrática” de académicos y artistas de vanguardia con artistas populares, cocineras, ex-esclavos e incluso babalorixás de terreiros de candomblé, para reflexionar en conjunto sobre el legado negro en el nordeste brasileño. Ver Rodríguez Larreta – Giucci (2007).

³ Freyre (1940: 68). Esta y las demás citas han sido traducidas al español por la autora del trabajo.

⁴ Algunas pertenecientes al archivo de la Agência Geral do Ultramar; otras, tomadas por Pierre Verger o por el propio Freyre.

⁵ Cabe aclarar que, como la disputa por una definición legítima de la cultura negra es también la disputa por la hegemonía del campo de las ciencias sociales incipientes en los treinta, Freyre deslegitima a Ramos cuestionando su apego al psicoanálisis, situándose a sí mismo en el lugar de un padre que amonesta al hijo rebelde. Al sancionar su dogmatismo teórico y falta de interdisciplinariedad, no sólo le indica nuevas lecturas: también se autoadjudica la introducción del psicoanálisis en la sociología nacional, y la precedencia en el abordaje moderno de la cuestión negra, al tiempo que se define como un iniciado en la pesquisa etnográfica. En ese sentido evoca “...mi contacto más íntimo con las llamadas sectas africanas de Recife, tanto a través de ellas –principalmente a través de un viejo *babalorixá recifense educado en Africa*- como de candomblés de Bahia y de Rio. Contacto en que se prolongó la convivencia que yo venía manteniendo (...), con clubes populares, maracatus, bumbas-meu-boi, herrmandades (...): con asociaciones y actividades en las cuales el encuentro de culturas europeas con africanas y amerindias se procesaba del modo más sugestivo.” Freyre (1975 [1943]: pp. 185-186). La bastardilla es nuestra: subraya el alarde freyreano de la autenticidad de los ritos frecuentados. Obsérvese cómo el final de la cita evidencia la “traición” freyreana a la especificidad de la cultura del otro. Inmediatamente después Freyre recuerda cómo Ribeiro se convirtió en discípulo de Ulisses Pernambucano (“mi primo, por otra parte, y casi mi hermano”; Freyre, 1975: p. 189). Así, cierra el círculo personalista y familiar que piensa las ciencias sociales como una casa-grande patriarcal, como una familia extensa en la que, como en su propia teoría sobre los antagonismos en equilibrio, se suaviza la violencia simbólica coercitiva.

En respuesta, Ramos cuestiona abiertamente a Freyre al advertir que las culturas africanas, aunque devastadas por la esclavitud, pre-existen -y por ende exceden- la condición esclava, exigiendo un análisis que aprehenda su especificidad más allá de la dominación. Ver por ejemplo Ramos (1946). Al subrayar las raíces africanas de la cultura negra en el Nuevo Mundo más que las transformaciones de la cultura bajo la situación de dominación esclavócrata, Ramos sigue a su maestro M. Herkovits. Al respecto, ver Guimaraes (2004).

En otros casos, Ramos condena la idealización nostálgica del pasado colonial en los estudios sobre el mundo negro, aludiendo a Freyre. De hecho, Ramos insta un espacio de enunciación propio marcado por la distancia radical respecto del romanticismo abolicionista, devaluado como un sentimentalismo falso de la elite, enfermizo, “sado-masoquista”, “donde la piedad exaltada era, en realidad, la contraparte, el otro polo del sadismo negricida” (Ramos, 2003: 18). En igual dirección, cuando reorganiza el campo revisando la tradición de pensamiento previa (por ejemplo, en “Os estudos negro-brasileiros” en *As culturas negras no Novo Mundo* de 1937), define su perspectiva en un contrapunto crítico –pero sutil- con respecto a la obra freyreana. A pesar de estos esfuerzos de diferenciación, la producción de Ramos será históricamente opacada, en la consolidación de la antropología brasileña, entre otros factores por la oposición de la figura canónica de Freyre, por la crisis de los modelos teóricos a los que se filia, por el desplazamiento de las ciencias sociales cariocas por el mayor prestigio científico del modelo durheiminiano de la USP y por el cuestionamiento del mito de la “democracia racial” a partir del proyecto UNESCO. En esa polémica juega un papel importante Roger Bastide (1940). Este autor interviene en el debate entre Ramos y

Freyre (a su criterio, los principales africanistas brasileños), confrontando sus enfoques divergentes: el modo en que Ramos busca develar la permanencia de elementos africanos en la cultura afro-brasileña (para lo cual es central identificar –siguiendo la línea de Nina Rodrigues– los grupos étnicos ingresados con el tráfico), mientras Freyre en cambio asume una perspectiva sociológica, no atenta a los orígenes de los negros sino a las relaciones de los mismos con la clase dirigente. Ver Campos (2004).

⁶ Así, cuando viaja al África lusa a comienzos de los cincuenta, invitado por la dictadura de Salazar, ve confirmarse sus hipótesis previas sobre la superior adaptabilidad de los portugueses al trópico, sobre la presencia activa de lazos culturales de religación entre Brasil, Portugal, y el África y Asia portuguesas, y sobre el potencial liderazgo (económico, cultural y político) de Brasil sobre ese “mundo que o português criou”. Repitiendo estos tópicos, presentes ya en su relato de viajes *Aventura e rotina* de 1953, en “Acontece que são bahianos” Freyre se detiene a reflexionar (apoyándose en la investigación de Pierre Verger) sobre los descendientes de africanos que regresaron de Brasil al África “abrasileirados”, llevando consigo el estilo de vida adquirido en Brasil. Para Freyre estas “islas de Brasil” en África prueban no solo la existencia de “constantes luso-tropicales”, sino también el potencial imperialista de Brasil sobre África.

⁷ Ramos, 1934: pp. 28-29. Médico psiquiatra y médico legista, Ramos inicia sus investigaciones en el Instituto “Nina Rodrigues” de Salvador, donde descubre los trabajos inéditos del propio Nina Rodrigues y prolonga sus investigaciones.

⁸ Así por ejemplo, el “bumba-meu-boi”, que cruza orígenes peninsulares paganos, indígenas y africanos, es una fiesta totémica (bajo cuya superficie puede entreverse la muerte del padre por la horda rebelde, la reinstauración de un matriarcado y el retorno del padre bajo la forma del animal protector del clan, para reestablecer el patriarcado).

⁹ En 1943 este ensayo es traducido al español, editado por Fondo de Cultura Económica, en una versión revisada por Fernando Ortiz y corregida por el autor. La segunda edición en portugués, aquí citada, corresponde a 1946 y reproduce los cambios introducidos en la de 1943.

¹⁰ Ramos traza además una prolífica red de intelectuales africanistas en América, creando así el efecto de una comunidad cohesionada en términos tanto de identidad continental de los sectores populares como de campo de estudios. En este sentido, Ramos (1946) incluye explícitamente a los cubanos José A. Saco, Israel Castellanos, Fernando Ortiz, el haitiano Jean Price-Mars, los norteamericanos Herkovits y D. Pierson, los rioplatenses Idelfonso Pereda Valdés, Bernardo Kordon y Vicente Rossi, y los brasileños Nina Rodrigues, Manuel Querino y Edison Carneiro entre otros,... y excluye a Gilberto Freyre. Al mismo tiempo, aquí Ramos legitima la propia obra como refundadora de un campo de estudios de irradiación “científica” transnacional. Ver en este sentido el “Prefacio” a la segunda edición de 1946, en donde Ramos subraya el prestigio de su obra en publicaciones significativas como la revista *Estudios afrocubanos* (dirigida por Fernando Ortiz), y explicita sus lazos personales con antropólogos de Argentina, Perú, el Caribe y EE.UU. Y en el “Apéndice” a Ramos (1942), el autor reproduce reseñas hechas a sus obras previas por algunos estudiosos americanos: los argentinos Atilio García Mellid y Raúl Navarro, el limeño Fernando Romero, el norteamericano Richard Patee y el franco-brasileño Roger Bastide.

¹¹ Ramos (1954: p. 257).

¹² Ramos (2003: p. 321).

¹³ Ramos (1946).

¹⁴ Ramos (2003: p. 32).

¹⁵ *O negro brasileiro* parte de Levy-Bruhl y de Freud para definir el pensamiento mágico a partir de la “omnipotencia de pensamiento” común a la esquizofrenia y la neurosis. Así, las prácticas mágicas y animistas involucradas en los ritos afrobrasileños, desaturadas, reducidas a la fuerza narcisística que el individuo proyecta en el

ambiente, suscitan la regresión a un estadio evolutivo pre-lógico y primitivo, resultando indirectamente patologizadas. En particular, Ramos adhiere aquí a la interpretación de Geza Roheim sobre la encarnación de la potencia fálica del grupo en la figura y en las prácticas del hechicero, que despliega una libido fuertemente narcisística. Las danzas rituales en el candomblé o la macumba ponen en juego un erotismo próximo al del ataque histérico (el hecho de que la “filha de santo” sea “cabalgada” por el orixá evidencia el contenido erótico de la práctica).

¹⁶ Así también, al describir la posesión vudú, adhiere acríticamente a los juicios de Lhérisson y Dorsainvil sobre su naturaleza “histérica” (Ramos, 1946: p. 186-189).

¹⁷ Ramos (1946: p. 347). Además, la expresión “camadas más atrasadas” (Ramos, 1946: p. 340) sólo aparece para referirse al grupo bantú.

¹⁸ Ramos (1946: p. 137).

¹⁹ Ramos (1946: p. 144).

²⁰ Ramos (2003: p. 213). También en este sentido sigue a su padre intelectual Nina Rodrigues. El evolucionismo implícito en *O negro brasileiro* se convierte rápidamente en objeto de crítica. En 1940, para la segunda edición de este ensayo, Ramos introduce un apéndice en el que realiza un balance retrospectivo de su evolucionismo a partir de las críticas formuladas por intelectuales prestigiosos (como José Imbelloni, Roger Bastide y Jean Price-Mars), “salvando” parcialmente el texto gracias al deslinde autocrítico y, al mismo tiempo, exhibiendo el importante impacto de su obra a nivel internacional.

²¹ Cabe aclarar que en *As culturas negras no Novo Mundo* Ramos intenta superar estos límites. Reconociendo las críticas al evolucionismo, subraya el lazo entre explotación esclavócrata, teorías racialistas e imperialismo, y cuestiona abiertamente la supuesta inferioridad de la cultura africana. Implícitamente se corrige a sí mismo: África se manifiesta ahora como “un mosaico de elementos culturales que se mezclan en combinaciones imprevistas” (Ramos, 1946: p. 72) como un universo múltiple -y ya no como un origen estable y monolítico-; también las culturas negras en América asumen, al menos en principio, una dimensión histórica. Aun así, aunque la determinación material tiende a superar la abstracción implícita en los ensayos previos, la pregunta por el origen vuelve a ocupar el centro de la escena, para definir la proveniencia cultural de los negros en las diversas áreas de colonización. Tampoco el evolucionismo es plenamente superado: entre las culturas africanas el ensayista traza otra vez, como su padre simbólico, una jerarquización interna que confirma la superioridad iorubá sobre la cultura bantú.

²² La obra brasileña del antropólogo francés Roger Bastide dialoga especialmente con la obra freyreana en la definición tanto de los estudios afrobrasileños como de los contactos culturales que originan una identidad nacional mestiza. Tal como señala Áreas Peixoto (2000), ambos autores convergen en diversos aspectos teóricos y metodológicos (una formación teórica próxima, ligada a la escuela de Chicago y al mismo tiempo híbrida; un estilo proustiano de escritura entre la sociología, la antropología, el ensayo y la literatura, y la atención al punto de vista subjetivo, entre otros rasgos), amén de compartir también el abordaje de una amplia gama de cuestiones que van desde el “problema negro” o el mestizaje cultural nacional -cuestiones aquí consideradas-, hasta el análisis de la literatura y el arte brasileños.

²³ Pues ahora, para Bastide, el folklore no puede ser pensado en relación a un modelo abstracto de inconsciente, sino en función de la sociedad en la que éste se gesta. En efecto, el enfoque sobre la cultura negra elaborado por Bastide responde a -y en gran medida supera- la perspectiva de Ramos, en la que perduran ciertos residuos etnocéntricos y patologizadores. Aceptando las críticas de Malinowski al psicoanálisis, Bastide reflexiona sobre cómo conciliar la unidad de la libido y de sus complejos, con la relatividad de las instituciones sociales y la diversidad cultural, discutiendo abiertamente con Ramos. Ver Bastide (1940, 1956 y 1961).

Para mostrar la relatividad de los complejos (que determina que haya tantos tipos de inconscientes como de sociedades), Bastide analiza la formación de la personalidad negra bajo la situación de dominación esclavocrata. Así por ejemplo, encuentra que el complejo de Edipo se desarrolla allí de manera “peculiar” pues, desestructurado el modelo familiar africano, la relación entre el señor y el esclavo pasa a reemplazar el vínculo entre el padre y el niño. De modo que el señor blanco tiende a ser introyectado por el negro como el padre, y el ama blanca como la madre sobre la que pesa el tabú del incesto. Ver por ejemplo Bastide (1940: p. 374).

²⁴ Ver también Bastide (1961).

²⁵ En la línea de M. Herkovits y M. Leiris.

²⁶ Si bien dialoga con varios africanistas nacionales -Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro y Pierre Verger-, retoma sobre todo los análisis de Marcel Griaule sobre la metafísica de los dogons.

²⁷ Ver por ejemplo Gramsci (1981).

²⁸ De hecho, varios textos y prácticas de Edison Carneiro, entre los años treinta y cuarenta, evidencian un compromiso militante con la defensa de la cultura negra, y especialmente con la valoración política de la misma como un instrumento de resistencia a la dominación. En los años treinta, Carneiro (un joven negro de Salvador de Bahía, abogado y etnógrafo amateur), participa activamente en el Primer Congreso Afro-brasileño y organiza el segundo (en Salvador, en 1937). Allí traba amistad con Ramos, aunque en 1935 cuestiona *O negro brasileiro*, en el *Boletim de Ariel*, por la despersonalización del negro, convertido en un objeto de estudio abstracto. En 1937 Carneiro funda la “União de seitas afro-brasileiras da Bahia” (luego “Conselho africano da Bahia”) defendiendo la libertad religiosa y frenando la represión policial. Esa organización de los candomblés, paralela a la organización política de sindicatos en la misma etapa (Freitas Oliveira, 1987), evidencia un proceso más amplio de afirmación de la cultura negra a nivel nacional, visible en la consolidación de los estudios afro-brasileños así como en el crecimiento de los propios candomblés como centros comunitarios, extendiendo su influencia más allá de los grupos negros y/o de los sectores populares. Ver Freitas Oliveira (1987) y Capone (2004).

²⁹ Especialmente entre los grupos analfabetos y aun no integrados a la clase trabajadora.

³⁰ En efecto, en *Dinâmica do folklore* (1950) establece un deslinde explícito entre la concepción tradicional (que define el folklore como un residuo pasivo y arcaico) y la perspectiva que lo inscribe en una dinámica compleja de interacción cultural siempre renovada.

³¹ Aun en estos casos (en los que la práctica popular es apropiada desde arriba) Carneiro ve la reemergencia de un contenido político de rebelión (por ejemplo en el “bumba-meu-boi”, la ridiculización de los personajes de clases superiores, la centralidad del personaje popular, y el reparto simbólico del buey entre los miembros de la comunidad, que expresaría el deseo latente de anulación del derecho de propiedad).

³² En este sentido, “las modificaciones impuestas desde arriba fueron compensadas, en parte, por modificaciones provenientes de abajo, fruto de la resistencia ofrecida por las capas populares” (Carneiro, 1950: p. 25).

³³ Así, sólo las intervenciones manipuladoras de la clase dirigente producirían desvíos artificiosos capaces de desarticular los gestos originales de protesta.