

GILBERTO FREYRE: UN DISCURSO DEL METODO

Blas Matamoro,
Professor universitário.

Que un escritor argentino se ocupe de la metodología freyriana tiene sentido: los argentinos vivimos una atmósfera intelectual cuyo folklore está dominado por ciertas nociones, vagas y constantes, tomadas de la sociología y el psicoanálisis. Más que nociones, términos, aspectos del léxico técnico que han pasado al habla corriente. Por su parte, en el sector académico, las ciencias sociales progresan incesantemente, y prosperan las capillas que responden a diversas tendencias, llegándose a conocer no sólo la particularidad de cada una de ellas, sino también sus discusiones internacionales y la manera de zanjarlas. Hay sociologismo y psicoanálisis en las narraciones históricas, en la crítica literaria, en la prosa periodística. No obstante, parece no haber llegado aún la hora de la moda freyriana. Trato de explicar por qué y vindico al historiador nordestino desde mi, perspectiva rioplatense.

Leímos a Gilberto Freyre en la década del 40, cuando nos descubría un Brasil que trascendía la pompa de la historiografía convencional, que estaba más allá de Don Pedro I y Don Juan VI, la duquesa de Santos y el vizconde de Río-Branco. Es verdad que, entonces, nuestro estado de curiosidad por el Brasil y de relaciones intelectuales con el país tropical eran más intensos que hoy (u hoy, lamentablemente, menos intensos que entonces). La guerra europea, poniendo en definitivo conflicto el centro del mundo que vivíamos, nos permitía dedicarnos a nuestras cosas, mirarnos hacia adentro. Así es que aparecía nuestra historia nacional, paralelizada a la brasileña, desde los años del tratado de Tordesillas y el meridiano papal que ya parecía anticiparse a la división de la América Meridional en un sector español y otro portugués. Unidas en ciertas empresas, compitiendo en otras, las dos grandes naciones sudamericanas se tocaban a lo largo de los siglos, sin solución de continuidad.

La historiografía argentina era sometida, entonces, a un duro revisionismo, que se prolonga hasta hoy, diversificando sus tendencias e incorporando elementos del materialismo histórico, la sociología de campo y el psicoanálisis de la cultura. Y la revisión nos imponía mirar, con

tinuamente, hacia el país tropical. A tal punto que, en Buenos Aires, se editó una íntegra Biblioteca de Autores Brasileños, que abarcaba géneros diversos, aunque centrados en la historia, puesto que la dirigían historiadores. Allí conocimos la primera edición argentina de *Casa Grande y Senzala*.

Hoy, el auge sociologista está dominado por la influencia norteamericana, neo-positivista, y la moda estructural francesa, tampoco ajena a la tradición comtiana. Este doble fundamento aleja la ciencia en boga del freyrismo. El mismo Freyre lo ha previsto, cuando se ha referido a la ciencia del Hecho Puro, de la Cifra Desnuda, que pretende dar cuenta de la realidad social tan sólo con la ayuda de la acumulación y clasificación de fenómenos cuantificables. La imaginación sociológica, a que alude Wright Mills, la impresión directa (debidamente controlada por el aparato conceptual), la tradición oral, no cuentan para la rígida sociología del *medium camp* y la estadística omnipotente.

Ubicado, por el contrario, en el campo de la sociología concreta, centrada en la historia, propongo esta vindicación río-platense de Gilberto Freyre, señalando su actualidad y su rol precursor. En efecto, en la década del 30, cuando el joven historiador comienza a publicar los tomos de su *Introducción al estudio de la sociedad patriarcal en el Brasil*, lo que hoy denominamos crítica de la vida cotidiana estaba apenas esbozada. Con Freyre, en cambio, tom un carácter orgánico. Se podía saber que la izquierda alemana, durante la República de Weimar, había dado unas muestras fragmentarias, debidas a Karl Krause y a Walter Benjamin. Pero se estaba lejos, aún, de la floración de esta disciplina. No existía la ensayística sobre la cotidianeidad que practica la Escuela de Frankfurt en Alemania y en el exilio, o Henri Lefebvre en Francia, ni la difundida crítica a los medios masivos de comunicación y la industria cultural, que interesa a tantos, desde Theodor Adorno a Edgar Morin, de Roland Barthes a Umberto Eco.

No pudiendo, por la extensión de este trabajo, examinar todos los aspectos de la obra freyriana — lo cual, a esta altura del tiempo, sería ocioso — me centraré en algunos aspectos de su metodología.

1

La narración freyriana es una narración histórica, o sea un relato de estados sucesivos de un espacio social. Más concretamente, el paso del modo de producción esclavócrata-patriarcal al capitalista-mercantil-liberal, del predominio agrario al predominio urbano, en la ecología del Brasil. Y digo ecología abarcando todos los factores que Freyre hace jugar como componentes del medio ambiente social: clima y raza, entre los constitutivos, modos de asociación, de producción y de consumo, entre los puramente culturales.

El primer problema metódico que se impone proviene, naturalmente, pues, de la materia narrada, del *quid* histórico. Lo primero que, teóricamente, se pregunta el historiador, ante la posibilidad de su propio texto histórico es: qué narra la Historia?

Está al alcance de la mano la respuesta tradicional. El historiador de corte carlyleano se ocupará de los "mudos fácticos", de los "hechos claves", de los "hombres representativos". La historiografía tradicional entiende que la mayor parte de los hechos que acontecen en el espacio histórico son *quantité négligeable*. El historiador debe sortearlos, pasar por encima de ellos, dirigir su intuición a ciertos espesamientos particulares de la trama (o de mudos en el hilo) de lo histórico. El "hecho clave" es el que, de pronto, revela algo esencial que estaba oculto por la cotidianeidad; el hombre representativo es el que está en la historia encarnando las fuerzas que la definen; el "nudo fáctico" media entre el suceso insignificante y la verdad de la Historia.

La narración freyriana propone una franca ruptura con este tipo de discurso histórico. En la Historia nada es desdeñable: por el contrario, descentrando lo extraordinario, el eje de lo histórico pasa a ser el "hecho quedo", el suceso silencioso, imperceptible a la mirada despectiva del historiador heroico del siglo romántico. Este eje está cubierto por la insensibilizante capa de lo cotidiano, pero por ello, justamente, es por lo que forma la materia de lo histórico, ya que la Historia es lo que le ocurre todos los días a todo el mundo, en el largo malcanche del tiempo unilineal y concreto.

Los cronistas tradicionales desplazaban estos sucesos a la periferia del relato. No eran materia de las historias propiamente dichas. Se ubicaban en lo que un paisano de Freyre — Euclýdes da Cunha — llama *el margen de la historia*. Freyre re-centra la Historia en ellos. Y digo que la re-centra porque la Historia rigurosamente entendida — crónica de lo concreto — no admite esta jerarquización entre sucesos centrales y hechos marginales. Estas diferencias son propias de la epopeya, género literario de intención docente ético-política. La Historia, en su difícil tentativa por constituirse en ciencia — o, al menos, de hacer su camino apoyada en los logros de las ciencias sociales — no puede jerarquizar a priori sus materiales. Debe, apenas, armar el mínimo aparato conceptual como para enfrentarlos y dar cuenta de ellos, pero sin dejar de lado ningún aporte.

De la misma forma, el discurso freyriano rechaza la existencia de hombres o sucesos representativos. En la Historia nadie representa a nadie, nada está en lugar o en sustitución de la presencia de nada. Aquí todo es *presencia*: naturalmente, una presencia que el historiador tiene el derecho de leer y releer infinitamente, con plenos poderes. La historia — entre tantas otras cosas — es un texto jamás

cerrado, para utilizar la metáfora tan en boga hoy, y que hace pensar, por desplazamiento, en texto como textura y en ésta como un tejido (abierto, como se dijo). No sólo porque a la Historia le espera el abierto futuro, sino porque, dialécticamente, su trecho ya perimido también es susceptible de infinitas lecturas que van "recontando" el pasado, conforme a la óptica de las generaciones sucesivas. Nunca se dirá bastante que cada época tiene su pasado porque lo inventa conforme a su ideología dominante.

La historiografía heroica centraba su narración en las apariciones discontinuas de los grandes personajes. Estos permanecían en una discreta penumbra hasta los días fastos del relato histórico, hasta que la pompa del "hecho clave" los llamaba a primer plano. Entonces tomaban la actitud que el Genio de la Historia (espíritu popular o telúrico, Espíritu universal a secas, misión transcendente del héroe, etc) les indicaba tomar. Era una historia discontinua de *tableaux vivants* y alegorías, dentro de los cuales el hombre representativo ocupaba los sitios protagónicos.

Por el contrario, las unidades temáticas de la historia freyriana no son los personajes que aparecen en los momentos excepcionales, sino los programas de habitación de la clase dominante y de la clase trabajadora, en las distintas etapas de la evolución social brasileña. Y, al centrarse en unidades de habitación, está centrándose en algo permanente y cotidiano, algo que no puede aparecer y desaparecer, conforme las ocurrencias del Genio de la Historia. El escenario histórico es, así, el escenario de la rutina humana, de la reiteración habitual. Es el escenario de la comida, del sueño, de la vestimenta, de la sexualidad, de la religiosidad familiar, de la transmisión de normas de convivencia por medio del acostumbramiento, de la conservación y herencia de la lengua a través del habla, etc. Es el escenario — repetimos — de lo que le ocurre a todos los hombres, todos los días. Y, puesto que la vida exige la reiteración de una suma de actos conservativos y reproductivos para perpetuarse, es el escenario en que ocurre lo permanente biológico, organizado por el hombre para la permanencia del modo social de organización de la convivencia. .

Mobiliario, avisos periodísticos, ropagens, comidas, diarios de viajes, cartas privadas, modismos del habla, el arte menor que ameniza las tertulias, la superstición folklórica que se sincretiza con el gran culto religioso: he aquí lo que podríamos llamar el dominio freyriano, la historia que la ocurre a todos aquellos que jamás han pensado en "pasar a la Historia". Los hombre viven cohesionados en sociedad, atados por multitud de vínculos: la mayor parte de éstos son insensibles, pertenecen al mundo inconciente de lo habitual. El historiador siente que su misión es desatarlos, mostrar los mecanismos íntimos que los nueven. Dichos mecanismos, por lo mismo que son íntimos, permanecen ocultos a la mirada que la costumbre vuelve desatenta.

El historiador recupera la atención del hombre sobre sí mismo, es decir sobre su ser social, que es el único que tiene, ya que no sabemos de hombres que no hayan vivido en sociedad. Esta recuperación alcanza a la muerte individual, ya que la muerte, como dice Freyre, también está socializada. La sociedad se apropia del hombre muerto como lo hace con el vivo. El cadáver es un objeto socializado, es decir un instrumento que media entre los hombres. No es azaroso que el plan de la historia social brasileña se remate con *Jazigos e covas rasas*. Así como, antes, el hilo conductor de la narración histórica fueron los modelos de habitación de los vivos, ahora lo serán los tipos de arquitectura funeraria.

2

Ante esta ruptura con el discurso histórico heredado, nos inquieta pensar en los posibles antecesores de la historiografía freyriana.

Ella aparece desconectada de las dos tradiciones generacionales anteriores que florecieron en Latinoamérica: el positivismo correspondiente a los tiempos de la República (poetáneo al proceso liberal argentino de 1880 en adelante y al porfirismo mejicano) y el neo-espiritualismo de principios de siglo (en la Argentina, la generación del Centenario y, en Méjico, la del Ateneo). Señalo estos paralelismos porque representan no sólo las dos generaciones intelectuales anteriores a Freyre, sino también la variación ideológica más importante de las clases intelectuales en nuestro continente. Es el paso del darwinismo social y el misticismo laico-masónico, al neo-historicismo de cuño teosófico, igualmente místico y laico, aunque orientado hacia la particularidad nacional como problema filosófico.

Aunque el punto de partida primigenio de Freyre es de cuño historicista, el desenvolvimiento de su metodología no lo es. De manera que, pospuesto el prefacio, se está ante esa narración histórica de ruptura a que aludí antes. Em efecto, la intención original declara es una búsqueda de las notas de un cierto espíritu nacional brasileño, resultante de la armoniosa síntesis de tres culturas en coincidencia (la indígena, la negra y la europea, acumulando ésta la doble herencia judeo-cristiana). El espíritu nacional (*Erdgeist* para lo racial y telúrico, *Volkgeist* para lo social) es una noción que remite a una petición de principios historicista. En el caso de Freyre, admitir que el espíritu brasileño existía ya, antes del proceso de la constitución del Brasil positivamente histórico, en esta tierra del árbol tintóreo, cuando la avista la mirada codiciosa del descubridor.

Pero, a partir de allí, dejando de lado este elemento épico, la narración freyriana entra de lleno en la Historia concreta. Brasil aparece, en el comienzo de sus tiempos históricos, con una creación del epos, en el corazón del tiempo mitológico. Es como el vellocino de oro que vie-

nen a buscar los navegantes lusitanos. Llegan, como quien dice, aventados por los versos de la epopeya de Camoens. Pero, al producirse el primer fenómeno de dominio — el primer establecimiento agrario, la fundación de la primera iglesia, la posesión sexual de la primera mujer nativa — el mito cede paso a la Historia. Y es la Historia, no del héroe en busca del premio legendario a su hazaña, sino de los innumerables “hechos quedos” que referí en su momento.

Freyre ha dado un salto por encima de las dos escuelas dominantes y anteriores. La primera conexión que se nos ocurre es con la vieja crítica de costumbres laica y profana del siglo XVII. Este desmenuzamiento de la vida cotidiana nos recuerda a los primitivos moralistas de la burguesía, que intentaron basar una nueva eticidad, despojada de trascendencia, o sea no fundada en el mandato divino y revelado que señala las pautas del Bien. Se trata de buscar, con una cierta candidez científica, el fondo moral de la naturaleza humana, y construir, a partir de ello, un código de reglas ético-soeiales. Es, más o menos, lo que La Bruyère define en su *Discours sur Théophraste* “... toda doctrina de las costumbres debe tender a reformarlas, a discernir las buenas de las malas, y a desbrozar en los hombres lo vano, débil o ridículo, de lo que puedan tener de bueno, sano y elogiabile”.

El 600 y el 700 son pródigos en este tipo de literatura, que oscila entre el tratadito de costumbres y la novela ejemplar a la manera de Voltaire o Jonatán Swift. Allí están, aparte de los citados, La Rochefoucault y el Montesquieu de las *Lettres persanes*, imitado luego en España por José Cadalso, en sus *Cartas marruecas*.

Pero la coincidencia de Freyre con esta tendencia no va más allá del punto de partida. En el fondo, esta crítica, si bien revulsiva en cuanto a pretender una moral independiente del dogma religioso y un intento de prescindir de la moralidad judeo-cristiana, estaba destinada a congelarse en una preceptiva ética, poco útil a la futura ciencia de la historia, que inquietaba, por el mismo tiempo, a Giambattista Vico. El moralismo laico-burgués de la Ilustración, a pesar de su densa crítica de costumbres, buscaba la instrucción del Príncipe, según el modelo del despotismo ilustrado. Más tarde, la del buen burgués, sobrio, e intelectualmente controlado, como proyecto de clase dirigente que suplantara a la cuestionada nobleza cortesana. El moralista se colocaba como por encima de la sociedad y de su juego de relaciones concretas, en el plano del Puro Bien Objetivo, una suerte de Absoluto Etico donde no llegaban las contingencias cotidianas. Estas le ocurrían a los hombres, no al objeto de conciencia, que operaba en un plano discontinuo al de ellos. La conciencia pura del Bien es ahistórica, y sirve para construir relatos moralizantes pero, por lo mismo, es daño a para ser aplicada a la Historia que pretende dar cuenta de su propia realidad concreta. Así es que la narración histórica de estos preceptistas no supera los viejos relatos edificantes (la Historia como medio de educa-

ción ética de las clases dirigentes), que van desde Herodoto, Tito Livio y Orosio hasta Nicoláu Macchiavelli.

3

Alguien más cercano a nosotros en el tiempo y en la potencia influyente de sus logros científicos, otro intelectual ocupado en una explicación profana de las mitologías, otro observador de la cotidianidad, sirve de antecedente a la metodología freyriana. Freyre así lo admite: es Freud.

No se trata de subordinar la Historia al psicoanálisis y enfermarse de sicologismo, como han hecho algunos freudianos ortodoxos y dogmáticos, tan poco freudianos en este sentido. Por el contrario, se trata de incorporar, a la rica tradición de la crítica histórica, los hallazgos del psicoanálisis, sobre todo como intento de constituir una nueva antropología de la cultura.

Freud y Freyre se conectan por la preocupación común, también de ruptura, de salir del ámbito de la filosofía clásica, ideología de lo exclusivamente consciente, que sólo consideró cognoscible la fenomenología del espíritu, o sea lo que estaba al alcance del foco luminoso de la conciencia. Una Historia narrada en este sentido sería una Historia de lo dicho, lo permitido, lo meditado y reflexivo, lo puesto en su sitio conforme a las normas, etc. Freudianamente, releído, todo este material se enriquece, y es posible hacer una Historia del reverso de la conciencia, o sea una Historia de lo prohibido (detectable en los silencios lagunares del discurso, en los símbolos que dicen lo que "no se puede decir"), de lo fallido (o sea expresado por desplazamiento y oblicua mente), del chiste que disimula su seriedad por su tono evidente, el tic que reemplaza a la inexistente reflexión, etc. Descendiendo en helicoides por toda esta nueva tierra de lo inconsciente y lo preconciente, se llega al campo freudiano fundante de aquella nueva antropología que señalé antes: el campo de los impulsos o pulsiones (*die Treiben*), vocablo que prefiero al corriente "instinto", ya que, en Freud, éste tiene un sentido más estrecho y menos abarcante: lo genital.

La narración freyriana admite unidades temáticas que podríamos llamar *estáticas* (las unidades habitacionales, el sobrado, el mucambo, la casa grande, la senzala, el rancho, el ingenio, etc) y otras que podríamos denominar *dinámicas*, y que coinciden con los impulsos fundamentales según Freud, en dos momentos distintos de su evolución teórica.

En *las aberraciones sexuales* (1904/5), Freud se refiere a impulsos fundamentales que denomina "genéricos" (*Geschlechtstrieber*). Los reúne bajo el nombre abarcante de "Libido", y explica su comportamiento por analogía con el impulso del hambre. En 1930, en *El malestar*

en la cultura, reformula la clasificación de los impulsos y sostiene la existencia de dos, elementales: el de vida y el de agresión o de muerte. Digo elementales porque son elementos que constituyen todas las pulsiones particulares, todos los actos impulsivos. Agredir y desear están siempre hermanados, como antes el apetito y la tendencia sexual a la perpetuación de la especie. Estamos de nuevo, como Freud admite desde 1927, en el terreno platónico, en el dominio del Eros, que tanto puede ser genitalmente productivo (la reproducción del individuo específico) como objetivamente productivo (la construcción humana del mundo de la cultura).

Consumir y producir son actividades indivisibles de la dinámica vital. Una dialéctica de la vida debe oscilar entre ambos polos. Schopenhauer ya lo había entendido así, y Freud con él. Ya sabemos lo respetuoso que Freud ha sido con los filósofos clásicos, a los cuales relee y cuestiona, pero a partir de sus hallazgos fundamentales. No sólo en los casos aludidos, sino también cuando le interesa referirse a la conciencia, admitiendo que se trata de la conciencia tal cual la han Visto Decartes y Kant, por ejemplo.

La sociedad, freudianamente entendida (de ahí lo que dije acerca de una posible antropología psicoanalítica de la cultura), es la organización de los impulsos del hombre en un sistema que los haga compatibles con la subsistencia de la especie y el desarrollo histórico de la cultura, que parece ser casi tan necesaria, al hombre, como la satisfacción de sus impulsos fundantes.

A partir de ello, podemos entender la conexión entre Freud y Freyre. Lo que denominé unidades dinámicas de la narración freyriana son nada menos que la Historia de los Impulsos Fundantes, o sea la Historia como desarrollo organizado de las tendencias a alimentarse y a reproducirse, a agredir y a amar.

La institucionalización social del hambre y del alimento interesa sobremanera a Freyre. De ahí sus relaciones continuas a herencias culturales vinculadas al alimento, a los tabúes alimentarios, a las combinatorias gastronómicas, a las ceremonias de la mesa, a los regímenes alimenticios y a sus distinciones clasistas. Otro tanto podría decirse de sus preocupación por la paralela organización de las relaciones sexuales y los substitutivos que van de la sublimación a las aberraciones: por ello le preocupa historiar la moral sexual expresa y la oculta, el uso social del sadismo en la relación entre amo y esclavo, y en la educación de la clase dirigente, la proyección de las figuras parentales en los grandes mitos religiosos (singularmente, el culto de la madre en la sociedad patriarcal, con una vida doméstica fuertemente teñida de maternalismo). Y, más allá de los impulsos que proveen a la citada dialéctica vital, las celebraciones fúnebres que hacen posible la socialización de la muerte. Ya lo sabían los primitivos, cuan-

do reunían, en los cultos arbóreos, la religión fálica y la reverencia a la sombra de los muertos. Y lo sabe la religión candomblé, que sincretiza, en el dominio brasileño, las creencias agrarias con la figura cristiana de la Virgen-Madre, personificada en la figura térrea y directriz de la "madre de los santos".

Es imposible, después de Freyre, no ver la ambivalente organización de la vida en sociedad, que corresponde a la freudiana ambivalencia de todo impulso. Toda sociedad es la organización de una suerte de poder transformador humano (el Espíritu de los filósofos idealistas) que tiene dos vertientes: la productiva, y la consumidora; la elaboración de objetos que satisfagan sus necesidades (previamente también elaboradas) y el holocausto de sus mismos productos. Transformar, dialécticamente, es, a la vez, hacer y consumir, ya que nada es sino negativamente, a expensas de su no ser, de su opositor objetivo.

Estas son las estructuras fundantes de la sociedad: las organizaciones que dan cuenta de las formas admisibles de producir y de consumir. De la biología hemos pasado a la psicología profunda, y ahora estamos en el terreno de la economía, ya que economía es la actividad productivo-reproductiva de vida. Freyre se toca, aquí, por única vez, con la teoría marxista (por otra parte, ha disputado, con identidad de lenguaje, con sus paisanos marxistas, Caio Prado (j), Astrojildo Pereira, Nelson Werneck, etc).

El cimiento social es la organización de estas actividades, lo que, en el vocabulario marxista se llama "modo de producción". En este sentido, Freyre aporta un exhaustivo estudio de un modo de producción que podría englobarse en lo que Marx intentó definir como "cuarto modo" o "asiático", comprendiendo en él sistemas divergentes en detalle como la economía azteca e incaica, el Egipto faraónico y la China toba. Se trata de organizaciones sociales que combinan elementos de los tres clásicos sistemas productivos que conoció el mundo mediterráneo: esclavismo, feudalidad, capitalismo. Así, el por Freyre llamado "patriarcalismo" brasileño admite una explotación del trabajo esclavo, como en la esclavocracia antigua, pero combinado con la circulación de mercancías en una organización capitalista del mercado (la existencia misma de un mercado es ya síntoma de capitalismo), como que la empresa de la conquista americana es una clara muestra de capitalismo comercial-mercantilista.

Después de este contacto, Freyre diverge de Marx, netamente, en el campo de las ideologías. Para Marx, la sociedad se desarrolla des envolviendo sus contradicciones internas, acentuando la oposición de los términos por medio de la lucha de clases. Para Freyre, en cambio, la sociedad desarrolla sistemas de organización que crecen, se desgastan y perimen, dando lugar a saltos discontinuos. La discontinuidad marxista también existe, pero es una discontinuidad cualitativa, que se da

sobre un fondo de continuidad dialéctica entre un sistema social y otro. En este punto, Freyre se aproxima a la teoría spengleriana sobre ciclos históricos y mortalidad de las civilizaciones. De alguna forma, también, a la teoría de Max Weber sobre el desarrollo combinado de tipos sociales fundamentales de organización, registrados en la historia y codificados por el sociólogo.

Por otra parte, aunque coincidente con el marxismo (y con la dialéctica en general) por hacer de la Historia una Historia de lo Concreto, Freyre propone un *desideratum* de sistema social de conciliación de clases, bajo el dominio protector de una de ellas. Se trata de un modelo conocido por los tiempos históricos. El marxismo, en cambio, propone un modelo futurible de organización históricamente inédito (el socialismo).

4

Otra fuente reconocida de la metodología freyriana es Marcel Proust. Después de tanto tecnicismo, puede asombrar que el novelista actúe como maestro del sociólogo. Hay que soslayar el asombro.

De la misma forma en que Freyre rompe con el discurso histórico tradicional por medio de una vuelta atrás a la crítica de costumbres, Proust rompe con el discurso novelístico heredado por una vuelta atrás — en la que no deja de intervenir la introspección sicoanalítica — al viejo género de las Memorias. Y en el siglo de oro de los memorialistas franceses — el cardenal de Retz, el duque de Saint-Simon — prosperan ambas literaturas antecedentes.

Por su parte, del mismo modo con que Freyre se permite narrar literariamente, con esfuerzo de estilo y con imaginación que suple el dato específico, allí donde hace falta seguir el discurso, de todas maneras, Proust, partiendo desde la literatura, se permite erigirse en estudioso de la sociedad francesa de su tiempo. La sociología puede escribirse literariamente y la literatura, sociológicamente.

Los verdaderos personajes proustianos no son las individualidades psicológicas fuertemente particularizadas de la narración del siglo XIX. Son tipos sociales, estructuras de comportamiento que responden a una suerte de preconstitución de conductas que la sociedad tiene dispuestas, y que son llenadas por individuos biológicos concretos. De ambas vertientes combinadas — el espacio social para el individuo y el individuo mismo — surge el sujeto social, que es el verdadero personaje proustiano. Además, Proust estudia cómo se reitera en el tiempo lo típico de las conductas señalando el carácter estructural de este proceso de sujeción del individuo a la sociedad, por medio del tipismo. Es, microsociológicamente, lo que ocurre en la teoría macrosocial de Weber, con la cual se emparenta Freyre, como dije.

De manera similar, Freyre narra la biografía de tipos genéricos de personalidades históricas, que carecen de identidad individual, pues son tipos, precisamente. No importa — otra vez — el individuo clave, importa lo generalizable.

No obstante esta coincidencia entre el novelista social y el sociólogo narrador, me parece más relevante otra identidad Freyre/Proust. Es la que se refiere a la función del pasado en la vida histórica actual. Sobre esto adelanté algo a propósito de la relectura epocal del pasado. Pero hay algo más importante, que el propio Freyre nos explicita en la *Introducción de Sobrados y mucambos*: "Del pasado se puede escribir lo que Proust escribió del mundo; que está siendo siempre recreado por el arte "

En efecto, para el solipsista Proust, las cosas existen (o, por mejor decir, han existido) para ser recordadas, como excusa objetal para la reminiscencia. Todo *exis* es *mnemos*. Y, puesto que el recuerdo es presente, toda cosa pasada es, también, siempre, materia de actualidad, la actualidad de la memoria. Por su parte, como la memoria se nutre del *exis* ocurrido, acontece con ella que sintetiza su pasado en el acto de recrearlo por mediación de la reminiscencia. O sea: la memoria es la Historia de sí misma, la infinita síntesis de sus acontecimientos. De allí la utilidad del "proustismo" al historiador. Lo podría haber visto Benedetto Croce, al filosofar sobre la materia (en *Historia y crónica*) y concluir que sólo es Historia la presente, la viva Historia que no puede identificarse con la muerta crónica: "La historia es la historia viva, la crónica es la historia muerta; la historia es la historia contemporánea, y la crónica, la historia pasada; la historia es, principalmente, un acto de pensamiento, la crónica, un acto de voluntad. Toda historia se vuelve crónica cuando ya no es pensada, sino solamente recordada en las palabras abstractas, que en un tiempo eran concretas y la expresaban."

En Freyre, la historia del espíritu nacional brasileño, en la concreta sucesión de sus diversos sistemas sociales discontinuos, es una continua síntesis del pasado en la fragua del presente. Así como Hegel e Croce dirían que el Espíritu es su Historia, que, a cada momento, está sintetizando la universalidad de su Historia, podríamos concluir que el momento indivisible del presente de cada brasileño es todo el Brasil histórico, movilizado por la memoria genética y cultural en la práctica de la actualidad.

Tampoco en Proust hay personajes claves: por el contrario, la cotidianeidad de los "personajes" se ve atomizada por el análisis a que la somete la minucia del recuerdo, que trata, vanamente, de restaurar la densidad objetal de las cosas pasadas. Una gran figura es desmenuzada por el puntillismo del relato, descabalga de su rol simbólico y cae en el duro suelo de la Historia. Poco más o menos con los grandes "personajes" del epos social brasileño, cuando, en el relato freyriano, se confunden con la vida cotidiana de todo el conglomerado nacional.

5

Dije antes que la historiografía freyriana se apartaba, por medio de una fractura, de la generación anterior de ensayistas latinoamericanos preocupados por la problemática particular del continente. Estos, dentro de un espacio netamente historicista, habían dirigido su discurso al encuentro de la especificidad latinoamericana, la escatología de un ser nacional, arraigado en lo telúrico y conservado en lo racial. Véanse, si no, obras como *Eurindia* y *La argentinidad* de Ricardo Rojas, y *La raza cósmica* de José Vasconcelos. La tradición se continuará en contemporáneos de Freyre, como el argentino Ezequiel Martínez Estrada, y en escritores más cercanos, como el mejicano Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*).

La ruptura de Freyre con este historicismo se vale, como en otros aspectos, de una vuelta atrás. Y en ella radica otro punto de sumo interés para un escritor argentino en la obra del historiador tropical.

En mi país, el siglo XIX — con las primeras expresiones de lo que podría llamarse nuestra "literatura nacional" — registra obras que oscilan entre la novela y la crónica de costumbres, entre la biografía novelesca y el libro de memorias, así: *Amalia* de José Mármol, *La gran aldea* de Lucio López y algunos libros de Sarmiento, como *Facundo* y *Recuerdos de provincia*. Hay en ellos tanto elementos de la clásica crítica de costumbres burguesa, como de la crónica social novelada y de la novela propiamente dichas, todo ello entremezclado con la presencia de personajes históricos, que se citan con sus nombres reales o en clave. Paralelamente, aparecen nuestros primeros historiadores, que, a veces, dada la inestabilidad institucional de nuestro país en el lapso que va de la Revolución a la Federalización de la Capital (1810/1880), ni siquiera se atreven a llamar a sus obras como "Historias de la República Argentina", sino que se limitan a invocar la "Confederación Argentina", es decir, la provisoria reunión de las antiguas y dispersas Provincias del Río de la Plata. Entre ellos, los más notorios: Vicente Fidel López, Lúcio Mansilla y Adolfo Saldías. La inmediatamente posterior generación positivista teñirá con cierto mayor rigor documental y teórico este tipo de investigaciones. Ejemplos: *La ciudad indiana* de Juan Agustín García y *Las guerras civiles argentinas* de Juan Álvarez, escritas sobre el filo de los dos siglos.

Me detuve en ejemplificar esta producción pensando que estas líneas están destinadas, sobre todo, a un público no argentino. Además, porque, si se me permite el anacronismo, todos estos clásicos argentinos son netamente "freyrianos". Muchos de ellos han registrado en sus páginas las tradiciones orales recogidas en la calle o en el salón, cuando no, directamente, presenciadas o copiadas de la correspondencia familiar. Era la historia argentina, redactada con la libertad literaria que se toma el rapsoda épico, y vista por la clase dirigente de un

país en formación. Allí todo era válido: la opinión junto a la objetividad, el relato de hechos junto a la docencia ético-política, el rigor documental junto con la imaginación novelesca.

Me importa especialmente cerrar esta ojeada a la metodología freyriana subrayando las coincidencias con una tradición latinoamericana, muy próxima a las paralelas historias de nuestras literaturas nacionales. Después del amplio viaje por las fuentes, que se remontan a la Europa barroca y descienden a la Viena de Freud y al París de Marcel Proust, es bueno llegar a esta larga playa que une el Nordeste tropical con las quietas aguas de nuestro Río de la Plata.

