

Comentario a la ponencia de Élide Rugai Bastos

Jorge Myers

Universidad Nacional de Quilmes

Como toda obra importante y compleja, la de Gilberto Freyre ofrece para su interpretación histórica puntos de entrada múltiples. Éstos pueden conducir a una exploración de los contenidos centrales de la misma, de sus conceptos decisivos, del proceso de su formación, de sus aciertos y desaciertos empíricos, de sus contradicciones internas, de sus propósitos y métodos. También pueden encaminar la reflexión –como es el caso de este congreso– a una perspectiva comparativista, que persiga iluminar el sentido de aquella obra mediante su puesta en relación con otras obras semejantes, tanto de sus contemporáneos –brasileños y extranjeros–, cuanto de sus antecesores y sucesores, para precisar sobre su base las especificidades, las diferencias esenciales, que hacen a la originalidad de la obra freyriana –que determinan que ella sea irreductible a cualquier otra, por mayores que sean las similitudes que pudieran ser señaladas entre ellas–. El eje central de este congreso está colocado sobre la comparación entre la obra de Freyre y la de algunos de sus contemporáneos argentinos –entre ellos principalmente Martínez Estrada–, con el añadido de que en esta instancia esa comparación remite asimismo a un contraste entre perspectivas o tradiciones nacionales de lectura también distintas –aquéllas de brasileños y aquéllas de argentinos–.

En lo que respecta a mi propia lectura de la obra de Gilberto Freyre –que mencionaré brevemente aquí, como contribución al debate que espero se genere durante este encuentro– siempre he tenido la sensación de que la obra argentina con la que mejor puede entablarse una comparación fructífera y sistemática es la de Domingo Faustino Sarmiento. Si bien es cierto que ambas obras pertenecen a siglos y a corrientes intelectuales distintas, y si también es cierto que las problemáticas abordadas en ambas son extremadamente disímiles, no puedo dejar de pensar que ambas representan momentos de condensación decisiva en la formulación de una noción de la identidad nacional respectiva de los dos pueblos. Sarmiento en el *Facundo*, obra de la que todos los aportes a la investigación de la realidad nacional argentina durante el siglo XX son en mayor o menor medida deudores, supo condensar en una serie reducida de tópicos los rasgos centrales de la cultura argentina –el desierto, la campaña enfrentada a la ciudad, el caudillismo, la síntesis perversa de la barbarie y la civilización expresada en el sistema de gobierno que Rosas supo imprimir a la Confederación argentina–. Si buscamos algún autor brasileño paragonable –en términos de su originalidad– a Sarmiento, no hallaremos entre sus contemporáneos a ninguno: es cierto que Joaquim Nabuco fue un

escritor magnífico y un pensador de inteligencia muy aguda, pero los carriles por los que transitara su reflexión estuvieron claramente definidos por su formación académica y sus lecturas europeas. Euclydes da Cunha, más libre en su pensar, pero también menos metodológicamente riguroso en sus conclusiones, ofrece quizás el ejemplo más cercano –sin embargo *Os sertões* no alcanza la amplitud de miras ni la ambición totalizante de *Casa-grande & Senzala*–. Las similitudes superficiales entre la obra de Freyre y la de Sarmiento son muchas: su gusto por las oposiciones polares –civilización y barbarie, campaña y ciudad, armonía y conflicto en Sarmiento; casa-grande e senzala, sobrados e mucambos, senhores e escravos etc. en Gilberto Freyre–; el hecho de ser autores de una sola obra, a pesar de haber ofrendado a lo largo de su vida miles y miles de páginas a la voracidad de la imprenta; la identidad disciplinar ambigua de esas obras que las colocaba, y con ellas a sus autores, en un campo que participaba tanto de la historia como de la sociología; y, finalmente, el carácter marcadamente ambiguo de sus intenciones y de sus conclusiones. Es en torno de este último punto que creo que han existido las mayores dificultades en la recepción crítica, tanto de Sarmiento cuanto de Freyre.¹

En lo que respecta a Freyre, no hay una sola página de su gran obra, *Casa-grande & Senzala*, que no se abra a lecturas diversas, lecturas que pueden subrayar el conservadurismo patriarcalista de Freyre tanto cuanto pueden enfatizar su intención rupturista, su rol disolvente de la tradición y de las verdades recibidas de la cultura brasileña. En la primera jornada del encuentro más de una ponencia subrayó el sexismo o el machismo de Freyre, siendo indudable que una lectura

en este sentido es enteramente legítima ya que ella puede fundamentarse en un aspecto central de esa obra; sin embargo, al mismo tiempo, también es cierto que Freyre no deja de señalar una y otra vez el carácter “sádico” de las relaciones sexuales entre los dómines blancos y los negros e indios dominados, un sadismo que Freyre, en un pasaje muy elocuente y llamativo, identificaba como el origen del mandonismo brasileño, de ese mandonismo que hacía del Brasil una “Rusia en América” (otra referencia igualmente ambigua cuando uno piensa que ella se enunciaba luego de la Revolución Rusa en un texto que en su prefacio identificaba a su autor con los críticos románticos del zarismo que habían preparado el camino para el triunfo de esa revolución). Una lectura atenta de esta obra, del mismo modo que en el caso del *Facundo* de Sarmiento, no puede pretender su comprensión cabal si no se hace cargo de esa ambigüedad fundante, o, para decirlo en otras palabras, de su carga compleja de significados contradictorios y compuestos.

Existen semejanzas aún más significativas entre aquellos dos ensayos de interpretación histórica y de exploración de la identidad nacional, que parecerían trazar vínculos subterráneos entre la aproximación de los dos autores al objeto de su obra. Estas semejanzas aparecen:

1) en la voluntad de efectuar una interpretación general de un espacio nacional de gran extensión y poblado de culturas muy diversas entre sí, a partir de la experiencia y el estudio de una región relativamente limitada del mismo: San Juan y el mundo cordillerano en el caso de Sarmiento; Recife y el Nordeste en el caso de Gilberto –voluntad ambiciosa, desmesurada incluso, que constituye una de las fuentes de la originalidad de ambas (más aún, parecería ser que el anclaje de su perspectiva en la experiencia social y cultural de una *región marginal* de la nación a la que pertenecían era aquello que les habría permi-

¹ Prescindiré de hablar de Sarmiento al respecto, en tanto la ambigüedad esencial de su obra ha sido señalada exhaustivamente en los últimos años.

tido efectuar una dislocación de las perspectivas dominantes formuladas desde el Centro de las mismas—);

2) en el modo en que ambos autores proyectaron su presencia hacia sus obras —la primera introducción a *Casa-grande & Senzala* enfatiza el vínculo necesario entre la personalidad individual de Gilberto Freyre, entre el encuentro de su formación con su circunstancia y el libro que de esa encrucijada había nacido, mientras que la primera página del *Facundo* ya lo coloca en el lugar del Intérprete que puede leer los jeroglíficos que resultan incomprensibles a sus perseguidores, prefigurando su identificación implícita con el rastreador fenimorecooperiano, quien podía también interpretar las huellas invisibles a otros ojos, como aquellas que la historia de la revolución habían dejado impresas en la sociedad argentina—;

3) el enfoque “culturalista” que informa ambas interpretaciones —romántico en un caso, antropológico en el otro—, y que organiza y resignifica las referencias a la influencia del medio físico y geográfico (dispositivo climático-geográfico en el caso de Sarmiento, geográfico-nutricional en el caso de Gilberto);

4) la relación agónica con el paisaje y el entorno geográfico americano, que puede resumirse en la contraposición entre la tropicología de Freyre y la desertología de Sarmiento —trópico y desierto, fuentes de la tragedia social respectiva del Brasil y de la Argentina—; y, finalmente, aquello que parecería ser más pertinente a este comentario,

5) el modo libre con que ellos utilizaron sus fuentes teóricas, adaptándolas a las necesidades de su propio argumento, distorsionándolas cuando así parecía convenir a su explicación, recombinándolas con otras fuentes para producir vías de análisis tan novedosas cuanto algunas veces arbitrarias: una relación libre que iba más allá del clásico eclecticismo de nuestras culturas latinoamericanas, y que dio pie a las críticas más demoledoras de que

fueran objeto: acusaciones de falta de rigor en su utilización de fuentes y teorías, acusaciones de *dilettantismo*, acusaciones de imperfecta cientificidad, acusaciones de exceso desbordante. Acusaciones que el tiempo se ha encargado de privar de la mayoría de sus fundamentos.

Sería enteramente posible continuar explorando los contrastes y las semejanzas entre aquellas dos obras tan centrales a sus respectivas culturas, y creo que tal ejercicio podría resultar sumamente productivo, tanto desde la perspectiva del análisis específico de cada uno de esos textos cuanto desde la del análisis más general de las culturas a que pertenecen y que supieron enriquecer con su inteligencia.

La ponencia de la profesora Élide Rugai también explora la obra de Gilberto Freyre a través de su puesta en relación con la de otra tradición intelectual —la española en vez de la argentina— y con la de otro gran escritor, en este caso el ensayista Miguel de Unamuno: y como su ponencia lo demuestra, es ésta una comparación más pertinente que la que he sugerido anteriormente, y más iluminadora acerca del sentido intrínseco del pensamiento histórico y sociológico de Gilberto Freyre. En efecto, al abordar esa obra tan ambigua y rica en ideas, la ponencia de la profesora Élide Rugai analiza un aspecto específico de la misma, su relación con el pensamiento de algunos intelectuales españoles de los años posteriores a la *débaçle* del '98: sobre todo Miguel de Unamuno, pero también Ángel Ganivet, José Ortega y Gasset, y algunos otros. En una lectura muy sugerente y (al menos para mí) enteramente insospechada, la puesta en relación que ella hace de la noción unamuniana de intra-historia con la de Gilberto Freyre de “constitución interna” del pueblo ilumina y especifica con mayor rigor ciertos aspectos de la obra de este último que de otro modo permanecerían imperfectamente comprendidos. Aquello que ella resalta es la voluntad presente tanto en Unamuno cuan-

to en Freyre de ir más allá de los hechos, de los datos empíricos del pasado, de ir más allá de la serie interminable de batallas, reyes y gobernadores, etc., para penetrar en el significado subterráneo de la historia que apuntalaría la continuidad histórica de una cultura, llegando incluso a constituir las propias condiciones de posibilidad de esa continuidad. Sobre la base de un examen muy amplio de la obra de Unamuno y de sus sucesivas definiciones y redefiniciones de esta concepción histórica, la profesora Élide Rugai ha analizado cómo tales nociones ingresaron en el pensamiento de Freyre y muy particularmente en su concepción de la sociología. La modificación más sustancial operada en ese concepto al emigrar de la reflexión unamuniana a la sociología freyrista sería según su análisis –si lo he entendido bien– el abandono por parte de Freyre (al menos en el plano metodológico) de la matriz místico-religiosa que subtendía la concepción unamuniana de la historia, y que aparecía resumida en su postulación de lo eterno como uno de los tres aspectos que necesariamente plasmaban el carácter nacional de los pueblos –siendo los otros dos precisamente lo histórico y lo intrahistórico–. La referencia a lo eterno, por supuesto, no puede –por definición– ser aislada de su trasfondo religioso, ya que es un concepto que no puede poseer ningún sentido al margen de alguna idea de la trascendencia. Que ésta fuera la concepción del propio Unamuno, cuya obra abordó siempre paradójicamente y a través de mediaciones literarias y filosóficas sofisticadas la temática religiosa, enfatizando su carácter agónico en un mundo volcado irremediablemente hacia la secularización, lo podemos descubrir no sólo a partir de su obra más filosófica, sino también a partir de su propia biografía, uno de cuyos hitos estuvo constituido por su ruptura dramática con el Partido Socialista, en cuyas filas había militado entre 1894 y 1904, como consecuencia de la imposibilidad que sentía el pen-

sador vasco de conciliar el ateísmo oficial de esa agrupación con su crecientemente profunda fe católica. Si para Unamuno entonces el tiempo era la forma de lo eterno, y lo eterno –que constituiría la capa más profunda de la historia auténtica de los pueblos– se abría a una relación mística entre el alma y la divinidad, en la reflexión histórica y sociológica de Freyre la relación entre historia e intrahistoria trazan un vínculo pasible de ser objeto de un análisis que si no reposaba exclusivamente sobre un conocimiento de tipo empírico tampoco dejaba por ello de remitir eminentemente a una metodología racional-deductivista. Si he entendido bien la conclusión implícita de la profesora Rugai acerca de esa selección efectuada por Freyre, la relación entre los conceptos de historia e intrahistoria, aunque inspirada en la formulación original unamuniana, habría manifestado en el uso que él les diera un carácter –por así decir– agnóstico.

La profesora Rugai señala una serie de instancias de confluencia entre el pensamiento del autor vasco y del brasileño que se resumen del siguiente modo: 1) la apropiación por Freyre de las nociones unamunianas de historia e intrahistoria para descubrir en la relación entre esos dos términos “el secreto de la explicación de la sociedad brasileña”; 2) la coincidencia entre ambos autores acerca de la relación decisiva entre la intrahistoria y la lengua, relación que enfatizaba la perduración subterránea de significados culturales identitarios en el anónimo y silencioso trasiego de la cultura del pueblo, perduración que convertía los usos populares, los giros, los malosentendidos como en la transformación castellana de “Forum Judicum” en el tan cargado de significados “Fuero Juzgo”, en el registro intrahistórico por excelencia. La lengua hablada, coloquial, viva, habría aparecido desde esta perspectiva, tanto para Unamuno como para Freyre, como la expresión exacta de la intrahistoria –cito a la profesora Rugai: “A língua não pode ser vista apenas como forma

vazia de conteúdo social. Ela expressa a intrahistoria. Mostra não só como se desenvolveram as relações sociais no Brasil, mas como foram construídas”. Para Freyre, quien en las citas tan pertinentes incluidas en este trabajo utiliza un lenguaje fuertemente reminisciente de Unamuno, la lengua “permitiría que viéramos lo más íntimo del espíritu” de la cultura popular. 3) En tercer lugar, este trabajo señala una confluencia entre las posiciones de Unamuno y Freyre en lo que respecta al regionalismo, tópico tan central a la vida política y cultural española de este siglo, como al estado de dimensiones continentales que es el Brasil. Partiendo de la noción de intrahistoria, se arribaba a una versión remozada del regionalismo, que si no dejaba de enfatizar que las diferencias culturales respondían al hecho de habitar entornos ecológicos distintos, con la consiguiente necesidad de adaptar usos y hábitos al suelo, al clima, o a los accidentes de la geografía, subrayaba también el carácter subterráneo de la operación de esos factores sobre la cultura de una región: subteraneidad que en el caso del autor de *El sentido trágico de la vida* apuntaba exclusivamente a una noción fuertemente espiritualizada de la cultura, mientras que en el caso de Freyre desembocaba en cambio en una concepción culturalista difusa, pero no por ello menos objetivamente precisable. Me pregunto si la marca de la antropología culturalista de Franz Boas, quizás menos decisiva de lo que Freyre solía insistir, no puede sin embargo haber estado operando como dispositivo intelectual que contribuyera a resignificar la relación entre intrahistoria y regionalismo en los usos que Freyre hacía de Unamuno. Pienso, al formular esta pregunta, en la importancia que Boas le asignaba al carácter inconsciente de los fenómenos lingüísticos, juzgados también por él como centrales a la constitución de los significados de una cultura (y que asimismo, como en Unamuno y en Freyre, representaban no el agente de la cultura sino aquello sobre lo cual

la cultura actuaba, su arcilla prístina por así decir), y pienso asimismo en su incipiente concepción psicosocial de la cultura, que constituiría uno de los semilleros de gran parte de las orientaciones antropológicas predominantes en el mundo anglosajón entre 1920 y 1950 (Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Ruth Benedict, etc.). Me surge la pregunta, entonces, por el modo en que la concepción de la cultura y de la plasmación de ésta en identidades nacionales se relaciona con estas nociones de Boas, y a través de ellas con la argumentación precisa de Freyre sobre estas cuestiones. Al respecto, no puedo dejar de recordar aquellos bellos pasajes que aparecen en *En torno al casticismo* de Unamuno, donde, luego de haber trazado una descripción elocuente y conmovedora acerca de la sequedad y dureza del paisaje de Castilla, un paisaje que “no despierta sentimientos voluptuosos de alegría del vivir, ni sugiere sensaciones de comodidad y holgura concupiscibles: [que] no es un campo verde y graso en que den ganas de revolcarse, ni [en que] hay[a] repliegues de tierra que llamen más bien como a un nido”, un paisaje que “nos desase más bien del pobre suelo, envolviéndonos en el cielo puro, desnudo y uniforme”, aparece la siguiente descripción de la personalidad castellana: “A esa seca rigidez, dura, recortada, lenta y tenaz, llaman “naturalidad”; todo lo demás tiénenlo por artificio pegadizo o poco menos. Apenas les cabe en la cabeza más naturalidad que la bravía y tosca de un estado primitivo de rudeza. Así es que dicen que su vino, la primera materia para hacerlo, el vinazo de sus cubas, es lo natural y sano, y el producto refinado, más aromático y matizado, que de él sacan los franceses, falsificación química”. El modo en que ese carácter regional y popular habría sido creado por ese paisaje no es, según Unamuno, me parece, en primer término socioeconómico (aunque ese aspecto estaría a no dudarlo presente) ni tampoco psicosocial (Unamuno recusa ex-

plícitamente la noción de subconsciente en su argumentación acerca de la plasmación del hecho en la conciencia, proponiendo en su lugar la de “intraconsciente”), sino espiritual, como parecería sugerir la cita que reproduzco a continuación: “Estos hombres tienen un alma viva y en ella el alma de sus antepasados, adormecida tal vez, soterrada bajo capas sobrepuestas, pero viva siempre”.

En una segunda parte de este trabajo, la profesora Rugai desarrolla bajo el título de “Cotidiano e intrahistoria” otras facetas igualmente decisivas de esta confluencia entre Unamuno y Freyre. Ella subraya la reivindicación de una tradición cultural ibérica en la que Freyre se inscribiría. Los aspectos que según Freyre habrían configurado aquella tradición serían: la concordancia entre la palabra y la personalidad, la intensificación de la realidad, la invención de lo real, la utilización de los mitos, un realismo que articula los hechos con la experiencia y con la imaginación, una escritura asentada en las tradiciones del pueblo. La profesora Rugai concluye luego de esta enumeración que por este motivo él “sería un escritor de campo antes que de gabinete”. En relación con esa pertenencia ella subraya la deuda intelectual reconocida por Freyre hacia dos escritores de la tradición ibérica, Fernão Mendes Pinto, autor portugués del siglo XVI, y Miguel de Unamuno (señalando además su deuda hacia otros escritores de esa tradición: Luis Vives, Ramón del Valle Inclán, etc.). De esa tradición y del modo en que Freyre efectivamente se habría relacionado con ella la profesora Rugai puntualiza tres aspectos: a) su concepción ibérica de la misión del intelectual, b) su estilo expositivo y narrativo, y c) su concepción particular de la sociología, concepción cuya especificidad se comprendería más plenamente –según el argumento desarrollado en este trabajo– colocándola en el marco de una sociología y una tradición cultural ibéricas. Esa concepción se resumiría, de hecho, en una sociolo-

gía de lo cotidiano. La discusión acerca de este último punto es muy rica en sugerencias e intuiciones, y creo que introduce en la lectura de la obra de Freyre un matiz que no sólo produce una mirada renovada sobre ese *corpus*, sino que implica (lleva implícita) una reformulación cabal del sentido sociológico de esa obra. Contra la intención expresa de las acusaciones de un excesivo subjetivismo, de una demasiado endeble o contradictoria armadura teórica, de una arbitrariedad personalista en el manejo de datos, fuentes y descripciones, la lectura que aquí se propone del costado sociológico de Freyre sugiere que esa empresa intelectual no tiene porqué ser expulsada del campo de la sociología, si se entiende que en ese campo no existe un único paradigma, sino varios. Es llegado a este punto donde la puesta en relación de la obra de Freyre con aquella de Unamuno rinde sus mayores frutos, ya que al mismo tiempo que esa relación aparece constatada como un elemento de la sociología freyreana, y como un elemento que la inscribiría en la tradición ibérica, aparece también enfatizada la diferencia que separa ambas obras, y que constituye el aspecto identitario de la del sociólogo. En una cita muy elocuente e intuitiva en la que Freyre aísla el aspecto esencialmente poético del método de interpretación unamuniano –“um metodo talvez mais essencialmente poetico que convencionalmente científico de interpretação da realidade humana”– aparece enfatizada la conclusión de que la metodología de Unamuno habría sido esencialmente la de un creador, la de un intérprete que hallaba elementos nuevos en la realidad que estudiaba a través de un pensamiento fundamentalmente analógico e intuitivo. Freyre, en cambio, aun cuando pudiera incorporar como noción productiva a su sociología aquella unamuniana de la intrahistoria, la transformaba en una noción sociológica al abocarse a la búsqueda de un instrumental específico para la producción de ese conoci-

miento nuevo. Si esta última tarea interesaba poco a Unamuno, quien sospechaba, quizás como consecuencia de su modo de vivir su creencia religiosa, que existían verdades insondables, que había una experiencia mística que producía un conocimiento al que no se podía acceder por ninguna vía racional, que la eternidad era un componente central de la experiencia cultural auténtica de un pueblo, un componente que no se podía dejar de lado, aunque fuera imposible imaginar un método susceptible de controles objetivos por el cual investigarlo, en el caso de Freyre, aparece en cambio una voluntad por anclar su proyecto intelectual en una serie de instancias pasibles de un análisis empírico y racional: ello a pesar de las muy conocidas declaraciones de Freyre acerca de su personalidad “mística”, y su énfasis en la simultaneidad de los tres tiempos –pasado, presente, y futuro– que en su propia formalización triádica sugiere además de la noción agustiniana de eternidad, uno de los dogmas centrales a la creencia Católica Romana: el *homoosion* de las tres personas de la divinidad. En su trabajo, Élide Rugai destaca algunas de aquellas instancias teóricas y metodológicas en la obra de Freyre: la noción de que los procesos sociales son de interacción a la vez que psicosociales, y la preferencia por la noción de competencia para dar cuenta de las relaciones sociales, noción que debería ser rigurosamente discriminada de la idea de conflicto, que a su vez pertenecería exclusivamente al ámbito de las relaciones políticas. Aunque no aparece mencionado, me preguntaba a la luz de la colocación central otorgada a la noción de interacción social y a las relaciones cara-a-cara, “face-to-face”, ¿cuál pudo haber sido la relación de Freyre con la obra del sociólogo norteamericano Erving Goffman, cuya obra, es cierto, adquiriría alguna resonancia recién en el transcurso de la década de 1960?

Como decía antes, este ensayo suscita importantes reflexiones en torno de la obra

de Freyre, apunta a una lectura más matizada y más rica de la misma, y sugiere una vía por la cual rescatar su carácter sociológico. Dicho esto, debo, como exige el ritual, sin embargo señalar algunas dudas metodológicas que espero contribuyan a complejizar el diálogo en que aquí estamos empeñados.

Por un lado, en relación con los autores que influyeron en la obra de Freyre, me preguntaba por las diferencias que pudieron existir entre el modo en que esa influencia se procesara según la contemporaneidad de cada autor. En tanto es indudable que existen siempre capas temporales de recepción, que determinan que ciertos autores y obras integren los núcleos inactivos o apenas activos en una tradición cultural, mientras otros, por los modos en que se produjo la selección canónica de esa tradición, o simplemente porque, al estar más próximos en el tiempo, las problemáticas que articularon su obra parecen seguir teniendo mucha vigencia, aparecen integrando sus núcleos más activos, me surgía la pregunta acerca de qué diferencias vería la profesora Rugai entre la recepción por Freyre de aquellos autores más antiguos mencionados por ella, como Vives y Fernão Mendes Pinto, y la de otros más contemporáneos como Valle-Inclán, y el propio Unamuno. Ésa sería una primera cuestión que le pediría a la profesora Rugai que retomara en su respuesta a este comentario. Una segunda pregunta tiene que ver con la metodología adoptada en este trabajo. Si bien entiendo que tanto las limitaciones de espacio que impone el género “ponencia” cuanto la densidad argumentativa que ya manifiesta este trabajo habrían hecho muy difícil incorporar mayores referencias al contexto histórico que rodeó los enunciados de los autores estudiados y que determinó su gama posible de significados, creo que es útil para los propósitos de este encuentro detenernos aunque más no sea muy brevemente en esta cuestión. Es decir, a partir de la profunda renovación meto-

dológica que las (distintas) propuestas de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock han operado en el campo de la historia de las ideas, no puedo dejar de preguntarme por los distintos contextos de significación que rodearon a ambas obras, la de Unamuno y la de Freyre, ni por el modo en que esa diferencia pudo incidir sobre la traducción de las categorías del filósofo español al sistema conceptual del sociólogo brasileño. De todos modos, no es ésta una objeción al excelente trabajo de la profesora Rugai: es más bien una pregunta teórica, que formulo aquí con la intención de provocar alguna reflexión y algún debate en torno de esta cuestión.

Comencé este comentario aludiendo a una posible comparación entre el *Facundo* de Sarmiento y *Casa-grande & Senzala* de Freyre, como modo elegante de ingresar al comentario de la ponencia de la profesora Ru-

gai. Quisiera ahora invocar la sombra terrible de Sarmiento una vez más como conclusión a estas observaciones, pero esta vez a través de los dichos del autor examinado por la profesora Rugai en su ponencia, Miguel de Unamuno. El escritor español, gran admirador de Sarmiento, declararía en más de una ocasión que Sarmiento era el más español de los escritores de América, porque sólo un hijo de esa tierra, sólo alguien que la amara como un hijo, podía odiarla tanto. Me pregunto si de la relación entre ese Gilberto Freyre que veía en el Brasil a la Rusia de América, y quien en toda su obra muestra una permanente ambivalencia, o más bien una tensión, entre el profundo amor que lo ligaba a su tierra y el igualmente profundo rechazo –o al menos desazón– que su condición presente –a mediados del siglo XX– le producía, ¿no podría decirse lo mismo? □