

O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930*

The discourse of sexual excess as a hallmark of Brazilianness: revisiting Brazilian social thinking in the 1920s and 1930s

Cristiane Oliveira

Professora, Instituto de Psicologia/Universidade Federal da Bahia.
Rua Aristides Novis, 2, Estrada de São Lázaro
40210-730 – Salvador – BA – Brasil
cristianeoliveira@ufba.br

Recebido para publicação em outubro de 2012.
Aprovado para publicação em dezembro de 2012.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702014000400002>

OLIVEIRA, Cristiane. O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.21, n.4, out.-dez. 2014, p.1093-1112.

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar o discurso do excesso sexual produzido pelo pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930 na sua interlocução com o discurso médico da época. De inspiração foucaultiana, o texto inscreve-se no campo da história dos saberes e está subsidiado por documentos sociológicos e médicos do período de referência. No quadro da recodificação vintecentista sobre o imaginário da brasilidade, o tema do excesso sexual foi revisitado pelo pensamento sociológico local, forçando-o ora como um perturbador do projeto civilizatório nacional, ora como um traço que deveria ser positivado por ter sido a condição de possibilidade da hibridização cultural de suas matrizes identitárias.

Palavras-chave: excesso sexual; miscigenação; pensamento social brasileiro; *Casa-grande e senzala*; brasilidade.

Abstract

The objective of this article is to analyze the discourse of sexual excess produced by Brazilian social thinking in the 1920s and 1930s and its dialog with the medical discourse at the time. Inspired by Foucault, it is within the field of the history of knowledge and is supported by sociology and medical documents from the period in question. Within the framework of the twentieth century re-codification of the imagery of Brazilianness, the topic of sexual excess was revisited by local thinkers in the field of sociology and seen either as disturbing the national civilizing project, or as a trait that should be seen in a positive light because it permitted the cultural hybridization of its sources of identity.

Keywords: sexual excess; miscegenation; Brazilian social thinking; Casa-grande e senzala; Brazilianness.

A primeira metade do século XX – especialmente, as décadas de 1920 e 1930 – descortinou uma intrincada formação discursiva sobre a brasilidade. Os textos dos jesuítas e dos primeiros viajantes são retomados pelo pensamento sociológico nacional, na busca de inscrever os traços pretensamente originários de nossa identidade. Tal interesse virava uma obsessão de certas camadas da intelectualidade brasileira, vinculadas a diferentes matizes ideológicos, que buscavam encontrar soluções para o problema da viabilidade da nação brasileira, posta em questão desde o final do século XIX, a partir da discussão acerca da miscigenação.

O recurso à reconstrução de uma origem será entendido como um meio de redefinição dos rumos políticos do país. Os ensaios de interpretação do Brasil que surgem na década de 1930 representam um aporte crítico à história monumentalista que até então se produzia sobre o passado brasileiro. As tentativas de soluções produzidas em torno do tema da raça, bem entendido, a certeza de inviabilidade da nação e a tese do branqueamento pela política de imigração haviam chegado à saturação (Skidmore, 1989; Schwarcz, 1993). É nesse contexto que o questionamento sobre a brasilidade ganha sentido, sobretudo na reflexão sociológica e na vanguarda modernista.

Nesse arquivo da brasilidade, a hiperestesia sexual aparece como uma de suas marcas mais profundas. Essa ideia permeia muitos documentos no decorrer dos séculos: das cartas dos primeiros viajantes, passando pelo registro dos jesuítas, sendo revisitados, séculos mais tarde, pelo pensamento sobre a formação social do Brasil, pela vanguarda modernista e pelo discurso higienista. Ainda hoje o imaginário do (e sobre o) brasileiro está marcado por predicativos como sensualidade, lascívia, malícia. O que em outras nações aparece como traço do caráter individual, aqui virou matéria da nossa identidade nacional. Qual(ais) o(s) significado(s) dessa perenidade? De que modo ela se sustentou nos discursos sobre a brasilidade?

Pretendemos, aqui, analisar o discurso do excesso sexual como uma marca privilegiada da brasilidade, problematizando, para tanto, as ideias de Paulo Prado e Gilberto Freyre, marcos importantes do pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. Especificamente, interessa-nos situar, inicialmente, o lastro sociopolítico a partir do qual essas ideias tiveram lugar, qual seja, o da fabricação da ideia de nação vinculada à modernidade à brasileira, no qual o problema da miscigenação era discutido. Em seguida, veremos, com Paulo Prado, como o erotismo se vincula à tristeza a partir de uma leitura psicofisiológica que esse autor nos apresenta, tonalizando o excesso sexual como uma patologia inerente à condição racial do brasileiro. Finalmente, discutiremos as ideias de Gilberto Freyre sobre o excesso sexual, tomando uma erótica da casa-grande e a miscigenação como chaves de análise.

Nação e miscigenação

O debate que se instituiu nas décadas de 1920 e 1930 acerca da miscigenação apresentou-se como uma nova solução – a positividade da miscigenação por meio da análise da interpenetração das matrizes étnicas negra, branca e indígena – para um problema já antigo: como construir uma nação cujo estoque humano fora condenado, tendo em vista a miscigenação e sua associação com a degeneração. Vinculada a uma apropriação particular do darwinismo social (Domingues, Sá, Glick, 2003; Schwarcz, 1993), a ideia de degeneração

sofre aqui uma tradução curiosa de sua matriz: a miscigenação seria degenerante e apenas o cruzamento de mesma raça seria eugênico.

Schwarcz (1993) circunscreve bem o paradoxo do debate em torno da raça no final do século XIX. Sua tese é que o argumento racial se tornara o novo modo de justificar as diferenças sociais, ao mesmo tempo que punha em risco o projeto de nação que se esboçava com o nascimento de um Brasil republicano e recém-saído do regime escravocrata, uma vez que a miscigenação, com a forte contribuição do negro e do indígena na sua composição, era interpretada, à luz dessas teorias, como degeneração. Tratava-se de encontrar uma solução local para a assimilação das teorias raciais, fundamentadas, sobretudo, no darwinismo social de Spencer, que deveria fazer coexistirem, de um lado, a criação de novos argumentos para a estratificação social, até então legitimada pela escravidão e, de outro, a viabilidade de uma nação miscigenada.

No seu livro intitulado *Les bases de la morale évolutionniste*, de 1892, Herbert Spencer procura mostrar comparativamente a dependência que a evolução da conduta tem da sofisticação das estruturas e funções biológicas às “raças humanas inferiores” e “raças humanas superiores” (Spencer, 1892, p.10). A evolução da conduta seria definida pela capacidade de adaptar os atos às suas finalidades, de modo a prolongar a vida. Comparando a longevidade do “selvagem” à do homem civilizado, Spencer tenta convencer que a conduta é mais evoluída nas “raças superiores”, ainda que nem sempre sua forma de vida seja a mais duradoura. Tratar-se-ia, então, de mensurar a evolução pelo cruzamento da complexidade da forma de vida, expresso pela complexidade de pensamentos, ações e sensações, com sua capacidade de ampliar a duração. As “raças inferiores” não teriam aprimorado a conduta de “preservação da espécie”; apenas a preservação individual, que pressupõe um estágio de organização estrutural menos evoluído do que o da preservação da espécie, através do cuidado intergeracional e social que as “raças superiores” teriam.

Essa leitura sociobiológica era bastante conveniente ao enfrentamento dos embaraços sociais do final do século XIX no Brasil, já que progresso e naturalização das diferenças sociais conviviam lado a lado na filosofia spenceriana. Não por acaso, a recepção das ideias de Darwin no Brasil, marcada por tantas controvérsias, foi fortemente mediada por aquele autor. A descontinuidade e a aleatoriedade presentes na ideia darwiniana de seleção natural foram, ao que parece, aspectos que causaram resistências, já que não comportavam a ideia de progresso, muito menos qualquer alusão ao criacionismo (Domingues, Sá, Glick, 2003). Portanto, é sobretudo por meio do spencerismo que a perspectiva darwinista seria relativamente assimilada pela elite intelectual brasileira, já que essa leitura favorecia uma acomodação para o paradoxo racial apontado anteriormente.

Na recepção das teorias racistas do século XIX – fundamentadas no evolucionismo (matriz de pensamento calcada na ideia de progresso e ponto de chegada comum para as raças, portanto, monogenista) e no darwinismo social (que pressupunha múltiplas origens para as raças) –, a elite intelectual do país (centralizada nas figuras do médico e do jurista) teve de coadunar o projeto do liberalismo com seu antípoda, o racismo. O primeiro se servia da noção de livre-arbítrio a fim de garantir, pelo dispositivo jurídico, a igualdade e, por conseguinte, estabelecer critérios com os quais se julgasse a conduta dos indivíduos, ao passo que o segundo, o racismo, naturalizava as diferenças sociais, reafirmando-as, pela noção de

raça (Schwarcz, 1993). No final do século XIX, tal desafio tonalizou o discurso sobre raça de modo francamente desencantado. Diante de um povo degenerado, doente, mestiço, repleto de taras físicas e mentais, como pensar um futuro para o país?

O projeto de tornar uma nação forte não foi um problema estritamente brasileiro. O nacionalismo, que surge vinculado ao fortalecimento dos Estados-nação, representa, no século XIX, uma das soluções encontradas para o enfrentamento de conflitos entre povos, territórios e formação de identidades nacionais. Nação passa, a partir do século XIX, a ser uma noção vinculada à consolidação do Estado. Apesar de diferentes formatos, os nacionalismos estiveram predominantemente vinculados a forças políticas reacionárias que, imbuídas do valor do patriotismo, pretendiam capturar os indivíduos e os grupos sociais nas suas estratégias políticas. Além disso, o nacionalismo tomou a língua como eixo organizador dos Estados-nação (“nacionalismo linguístico”), uma vez que a fixação de um território (“nacionalismo territorial”), herdado da Revolução Francesa, não era suficiente para estabelecer a identidade nacional em vários casos (por exemplo, os judeus). Finalmente, esse projeto reivindicava independência para os Estados, garantindo a prerrogativa da soberania em suas decisões. Com efeito, os Estados-nação eram uma peça importante na ampla homogeneização social que se efetuou a partir daquele momento (Hobsbawn, 1995).

A miscigenação foi, no entanto, o tema que dominou o debate nacionalista no contexto brasileiro, pois ela era identificada como o principal entrave à afirmação de uma nação soberana. A ideia de população saudável significava conjunto racialmente puro e livre de taras hereditárias. Com a articulação entre a saúde das populações e a pureza racial, equivaleu-se a miscigenação, com traduções particulares das matrizes de pensamento acerca das diferenças étnicas, à doença, à degeneração, ao crime, ao vício, à hiperestesia sexual. Desse problema se ocuparam algumas gerações de médicos, juristas, pedagogos, enfim, que estariam encarregados de produzir uma saída para o paradoxo racial, qual seja, justificar as diferenças sociais – o que foi feito pela naturalização presente na categoria “raça” – e enfrentar o desencanto que a “inferioridade” racial daí decorrente produzia em relação ao projeto de uma nação forte e saudável.

“Viveram tristes, numa terra radiosa”: tristeza e erotismo no retrato da brasilidade

Um dos mananciais do tema do excesso sexual como marca identitária da brasilidade encontra-se em Paulo Prado, no seu livro *Retrato do Brasil*, publicado em 1928, e de que se valeram outros intérpretes do Brasil que o sucederam, como, por exemplo, Gilberto Freyre (2005). A tese desse autor é que o Brasil é um país marcado pela tristeza, originada pelo excesso sexual e pela cobiça do ouro. Sua reconstituição da formação social brasileira destaca a tese do mau colonizador (português) e a da sua corrupção moral pelo escravo negro.

Prado (2002) defendia o argumento, construído a partir de uma adesão que não demonstra distância crítica para com suas fontes, de que vieram colonizar o Brasil europeus – portugueses, sobretudo – “degredados” do Velho Mundo, seduzidos pela natureza paradisíaca que aqui encontravam. Valendo-se de descrições da experiência de colonização norte-americana, o autor destaca que, ao contrário da América Ibérica, os ingleses tiveram que lutar contra toda sorte de adversidades: clima hostil, fome, doença. Foi um processo de colonização que ele

classifica como austera, feita com trabalho e dedicação de um povo que tinha zelo pela terra que conquistara e uma disciplina protestante. Essa velha cantilena, soada desde as nossas escolas primárias, ajudou a configurar uma interpretação do Brasil que o coloca como sendo o produto de duas fatalidades: uma colonização usurpadora e uma raça degenerada.

Os degredados¹ europeus chegaram ao Brasil e se depararam com a tarefa de colonizar suas terras – não dispunham de gente para isso, nem mesmo de mulheres brancas. Vindos de uma cultura civilizada que reprimia seus excessos, os “maus colonizadores”, qualificados como “moralmente mestiços”, dariam aqui vazão “às paixões de suas almas rudes” (Prado, 2002, p.42). O encontro da lascívia indígena com o desregramento do colonizador produziu, segundo esse autor, um modo de ser do brasileiro marcado pela hibridação desses traços, depreciados no seu discurso:

À sedução da terra aliava-se no aventureiro a afoiteza da adolescência. Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado – e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem – eram convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido. O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis. ... do contato dessa sensualidade com o desregramento e a dissolução do conquistador europeu sugiram as nossas primitivas raças mestiças. Terra de todos os vícios e de todos os crimes (Prado, 2002, p.38).

É na ideia de excesso que reside a chave de leitura sobre a identidade nacional que perpassa todo o ensaio: excessos sexuais, ambição desmedida, lassidão paralisante. Atribuía Prado (2002, p.66) ao “erotismo exagerado” do brasileiro três fatores coadjuvantes: o clima, a terra e a mulher – indígena ou africana. A tristeza brasileira, cujo retrato ele acredita realizar com fidedignidade, adviria da preocupação com o erotismo: seria o efeito extenuante do sexo, junto com a frustração da ambição por ouro, que ele chega a afirmar como um “derivativo” do apetite sexual, que produziriam no brasileiro a sua tristeza característica. Sua explicação era psicofisiológica: o excesso sexual produziria um esgotamento não apenas das funções sensoriais e vegetativas; produziria perturbações psíquicas e somáticas, levando ao “‘velho colapso’ dos médicos, depressão física e moral, passageira em certas condições normais, contínua no caso dos excessos repetidos. No Brasil, a tristeza sucedeu à intensa vida sexual do colono, desviada para as perversões eróticas, e de um fundo acentuadamente atávico” (Prado, 2002, p.67; destaques no original).

É interessante que Prado leia nos documentos da Inquisição no Brasil, bem como nas cartas dos jesuítas e de viajantes, de onde extrai essa imagem do país como um “atoleiro de carne”, como diziam os jesuítas, o pecado sexual como “anormalidade patológica”. Ele substitui, sem ressalvas, o código de outrora – o pecado –, cujo valor historicamente contingente poderia ter sido mais bem discutido, pelo código do seu tempo, que endereça ao saber médico a autoridade de redescrever o erotismo pretensamente fundante da brasilidade.

É com o discurso psiquiatrizante do sexo que ele revisita esses documentos seiscentistas. Sua chave de interpretação revela um Brasil que nasceu como que de uma doença sexual. Seus filhos eram como verbetes de manual de psicopatologia sexual – sodomia, pedofilia, tribadismo, bestialidade. E na tela impressionista utilizada por ele como metáfora para traduzir o modo como fazia história, nos seus contornos esmaecidos, havia nitidamente uma interpretação

culpabilizante do negro: “Luxúria, cobiça, melancolia. Nos povos, como nos indivíduos, é a sequência de um quadro de psicopatia: abatimento físico e moral, fadiga, insensibilidade, abulia, tristeza” (Prado, 2002, p.67).

É sua a tese, e não de Freyre (2005), de que era a condição de escravo, e não a de membro da raça negra, um dos fatores de forte degradação social do Brasil. A degradação física e moral que o negro teria ocasionado à sociedade brasileira seria sua vingança contra a escravidão. Mas há no texto pradiano um jogo ambivalente com a situação do negro. É verdade que ele não dá relevo à questão racial. Mas é igualmente verdade que a pretensa separação entre a condição social e a raça no caso do negro por vezes perde a visibilidade. Como numa pintura impressionista, conforme ele gostava de nomear seu trabalho:

O negro cativo era a base de nosso sistema econômico, agrícola e industrial e, como que em represália aos horrores da escravidão, perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis (Prado, 2002, p.72).

No *post-scriptum*, Prado atribui superioridade laboral do negro em relação ao indígena e faz um acréscimo na sua análise acerca do excesso sexual dos escravos: o de que a hiperestesia sexual favoreceu uma aproximação entre brancos e negros, que, de outro modo, não teria sido possível; isso teria evitado a segregação observada no caso norte-americano. O Brasil era, nesse quadro, um país doente, pobre, atrasado, indolente, mestiço, de clima propício à lassidão e ao excesso sexual, e de “patriotismo indolente”, apegados que seriam os brasileiros à imagem de paraíso tropical que os constituía.

Prado era extremamente cético em relação ao projeto civilizatório brasileiro, que teria mimetizado o romantismo europeu, associado pelo autor a um republicanismo frágil, pautado pelas ideias liberais de soberania popular, liberdade individual, igualdade racial e política, infalibilidade da nação. Assim, ele sintetiza o retrato da brasilidade: “Fisicamente fracos pelo gasto da máquina nervosa, numa reação instintiva de vitalidade, procuravam a sobrevivência num erotismo alucinante, quase feminino. Representavam assim a astenia da raça, o vício, das nossas origens mestiças. Viveram tristes, numa terra radiosa” (Prado, 2002, p.85).

Vainfas (1989) tributa a *Retrato do Brasil* e ao seu autor alto teor de pessimismo sobre o país, causando forte impacto na sua época, ainda que fosse acompanhado mais de discordâncias do que de congratulações. Atravessado pelo que qualifica de “ânimo moralista”, o livro, na sua visão, condena o Brasil a uma precariedade de regras e à desregulação dos instintos. Mesmo não sendo uma historiografia, o trabalho de Prado teria gerado importantes pistas para o trabalho histórico e feito articulações inovadoras para a época. O comentarista mostra que Prado enfrentou a temática da sexualidade, ainda que seu discurso tenha sido atravessado por uma adesão não problematizada ao discurso jesuítico e ao racismo científico de sua época.

Vainfas (1989) reforça o argumento de que *Retrato do Brasil* é marcado intensamente pela ausência de distanciamento crítico na leitura das fontes documentais, o que se manifesta no modo como toma, por exemplo, o discurso dos viajantes e o discurso dos jesuítas como investidos de verdade, e não passíveis de suspeição. No tocante ao tema do excesso sexual, esse deslize metodológico contribuiu para cristalizar uma essência da brasilidade marcada

pelo primitivismo e pela degenerescência – sublinhado repetidamente por seus críticos. A perspectiva jesuítica assumida por Prado possui a conveniência de confirmar a tese da inferioridade do brasileiro, diga-se de passagem, mestiço e negro, fazendo eco ao racismo de sua época, ainda que de modo ambivalente. De um lado, ele reconhece os efeitos devastadores da escravidão, mas, de outro, acaba imputando aos escravos a responsabilidade por eles, mesmo se servindo de uma hábil estratégia que desloca o problema do “sangue” para o “relaxamento dos costumes”. Na análise da recepção do livro, Vainfas destaca que o racismo pradiano não despertou, curiosamente, outros questionamentos na época, ficando o debate circunscrito à tristeza. No entanto, como veremos mais adiante, Gilberto Freyre, cuja ilustre obra *Casa-grande e senzala* (CGS) teve amplo alcance na interpretação da brasilidade, contesta parte significativa dos argumentos racistas que sustentam a tese de Paulo Prado.

Taras originárias

Cinco anos depois da publicação de *Retrato do Brasil*, em 1933, o tema do excesso sexual volta a ser abordado nos ensaios de interpretação, desta vez por Gilberto Freyre (2005), em CGS, no qual ele retoma alguns dos principais argumentos de Prado, mas com sinal invertido e matizes diferenciadas. Encontramos no discurso freyriano a reafirmação da ideia de excesso sexual, que será, no entanto, positivada. Além disso, a tese que identificava o negro e o indígena como grandes vetores de emanção da hiperexcitação sexual será ressignificada. Esse tema era, no entanto, uma tática para recolocar o problema da miscigenação.

Freyre reafirma em CGS o discurso do excesso sexual, mas o coloca do lado do colonizador, ainda que, ao mesmo tempo, contemporize a imagem de “purgatório da metrópole” (Souza, 1989). Ele relativiza o argumento de que o Brasil foi colonizado pela escória portuguesa presente na figura dos “garanhões desbragados”, mencionados por Paulo Prado. Também acreditava ser exagero afirmar que todos os povoadores daquele período eram tarados, criminosos e semiloucos. Apoiando-se em informações secundárias da jurisprudência criminal portuguesa dos séculos XV e XVI, Freyre nos adverte que muitas deportações se davam por motivos outros (ateísmo, feitiçaria, misticismo) que não os desvios de conduta sexual ou a autoria de crimes.

Além disso, a “colonização por indivíduos” (soldados de fortuna, aventureiros, degredados, cristãos novos que fugiam da perseguição tridentina, traficantes de escravos, de papagaios etc.), como ele classifica esse primeiro tempo do povoamento do Brasil, não teria deixado vestígios na formação econômica e política do país, não se constituindo, portanto, como “sistema colonizador”. Acrescenta ainda que, mesmo que fossem realmente superexcitados sexuais, esse seria mais um traço do colonizador a favorecer o processo de colonização de terras tão vastas e ermas. Para o excesso sexual dos deportados, Freyre teria encontrado uma finalidade civilizatória.

Mas, curiosamente, ele sublinha o efeito genético dessa migração. Da tese da “tara étnica inicial”, referidas no pensamento de Azevedo do Amaral, Freyre retira que o período inicial da colonização, caracterizado como promíscuo, foi marcado pela heterogeneidade racial e não como um período estritamente português, cuja marca estava apenas no predomínio do idioma. Demarcava uma pré-história nacional, pois teria deixado suas marcas na formação

do povo brasileiro, mais uma vez estabelecendo marcadores que livravam o português da responsabilidade pelas taras hereditárias. Embora defendesse que a grande disponibilidade de índias deve ter favorecido uma seleção sexual, favorecendo bons frutos, localiza nessas interações sexuais a origem das “taras étnicas” originárias do povo brasileiro.

Freyre retoma a “tara étnica inicial” e a transmuta para “tara sifilítica inicial”, talvez aí dando sentido à importância que assumiu na sua leitura de Amaral a demarcação de uma pré-história nos sessenta primeiros anos da colonização portuguesa. Trazida para o Brasil pelos europeus, a sífilis deixou na população local o único vestígio dessa colonização por indivíduos de que falava anteriormente:

Mesmo aqueles, porém, que desapareceram no escuro da vida indígena sem deixar nome, impõem-se, pelas evidentes consequências de sua ação procriadora e sifilizadora, à atenção de quem se ocupe da história genética da sociedade brasileira. Bem ou mal, é neles que madrugou essa sociedade. Deles se contaminou a formação brasileira de alguns dos vícios mais persistentes e característicos: taras étnicas, diria Azevedo do Amaral; sociais, preferimos dizer (Freyre, 2005, p.111).

O debate em torno da origem da sífilis aparece como grande articulador de diferentes manobras discursivas em torno da degeneração racial do brasileiro. É por isso que Freyre analisa essa origem minuciosamente. A escória europeia e sifilítica veio para o Brasil e aqui encontrou a “mulher fácil” dos trópicos, formulação um tanto jocosa, mas que ilustra o tema do excesso sexual como constitutivo dos “gametas” que formaram o brasileiro. Valendo-se da análise de Oscar da Silva Araújo, Freyre reconstitui a hipótese da origem europeia da sífilis: a sífilis teria chegado aqui pelos franceses, que teriam sofrido uma epidemia dessa doença no século XVI, e pelos portugueses, cuja mobilidade também lhe dava um traço de promiscuidade, tendo sido a eles imputada a disseminação da sífilis no Oriente.

Em contrapartida, ele refuta a hipótese de que a sífilis originou-se na América e foi levada à Europa pelos colonizadores. Neste particular, o que se convoca como evidência seria, nos relatos de viajantes, a presença supostamente inequívoca de sintomas venéreos, bem como os indícios sifilíticos nas sepulturas pré-colombianas. Outra evidência que ele questionará é o registro (feito por expedição médica à Guatemala dirigida pelo médico americano Shattuck) de que os maias seriam resistentes ao vírus da sífilis e que isso provaria a origem americana da doença: “A resistência extraordinária dos maias à sífilis é que é um fato; a origem americana da doença, como inferência desse fato, é uma hipótese” (Freyre, 2005, p.153). Como argumento contrário à tese da origem americana da sífilis, Freyre se vale dos estudos de Roquette-Pinto, Murilo de Campos e Olímpio da Fonseca Filho para assinalar que não havia sido encontrado qualquer vestígio de sífilis entre indígenas isolados do contato com brancos, reinterpretando os depoimentos dos viajantes que teriam, segundo esses autores, “confundido toda e qualquer dermatose com sífilis, bem como só teriam tido contato com os indígenas que já haviam tido contato com europeus” (p.112).

O outro aspecto da tese da tara étnica inicial a refutar era o de que nossos ancestrais eram superexcitados sexuais. Freyre (2005) faz uso de informações antropológicas para afirmar que tanto os negros quanto os indígenas eram povos marcados por um *deficit* sexual, razão pela qual se utilizavam de rituais excitatórios, o que foi erroneamente percebido por viajantes e não

devidamente criticado pelos ensaístas sobre o Brasil; entre eles, Paulo Prado, um interlocutor assíduo em *Casa-grande e senzala*. Ao contrário do desregramento descrito pelos viajantes e missionários, supostamente característico da moral sexual indígena, Freyre esquadriha algumas destas restrições, a fim de negar a tese da “intoxicação sexual”: (1) exogamia: os grupos eram divididos em metades exógamas e daí subdivididos em grupos menores e clãs; (2) incesto e consanguinidade, marcada pela estrutura de parentesco que considerava a linhagem paterna interdita para uniões sexuais [mas não a materna]; (3) totemismo, segundo o qual homens e mulheres descendentes ou protegidos pelo mesmo animal não se poderiam unir sexualmente.

Ele contrapõe, ainda com base na antropologia, a interpretação dos rituais dos indígenas e dos negros como signo de excesso sexual, afirmando que esses rituais seriam emblemas não do excesso, mas justamente de sua carência; e utiliza como exemplo o procedimento dos tupinambás do *membrum virile*, que consistia em produzir o inchaço peniano, a partir do contato com animal peçonhento, a fim de atrair as mulheres da tribo. A interpretação de Freyre – contrariando a interpretação presente nos documentos seiscentistas de que os tupinambás eram “grandes libidinosos” e insatisfeitos com sua virilidade, e por isso queriam aumentar seu órgão genital – era a de que os “selvagens” se valiam desses rituais como afrodisíaco para impulsionar a chegada ao estado de excitação sexual, de modo que não poderiam ser considerados como priápicos. Como contraste, ele oferece a observação de que, entre os “civilizados”, a intumescência podia ser obtida sem maiores mediações, já que a preocupação com o sexo era uma constante. Nessa sua leitura transparece, explicitamente, a sexologia de Havelock Ellis, inspiração que o acompanharia em vários cantos de sua biografia intelectual (Bocayuva, 2001; Pallares-Burke, 2005).

O mesmo argumento é utilizado na análise dos rituais africanos, marcados por danças eróticas e a quem, mais do que aos indígenas, pesou o estigma de “hiperexcitação sexual”, como vimos. Ao deflacionar o erotismo dos negros, Freyre gera subsídios para refutar a tese segundo a qual a raça brasileira, predominantemente mestiça, seria degenerada, razão pela qual ele dedicará muita atenção à erótica da casa-grande. Havia uma ideia bastante difundida, também nas teses médicas sobre higiene da infância, de que a vida sexual do brasileiro (sobretudo do sexo masculino) era marcada pela precocidade, induzida pela lubricidade da senzala – mais precisamente, das negras. Freyre não discorda dessa tese, mas dá outra explicação para ela.

Equilíbrio distante: a querela da miscigenação

Gilberto Freyre analisa, numa tentativa de tradução equilibrante de suas contradições, a miscigenação como um efeito positivo da hibridação de diferentes matrizes culturais e como marca da identidade brasileira. Essa perspectiva distanciava-se a um só tempo do ceticismo acerca da viabilidade da nação brasileira e da estratégia do branqueamento, termos do debate sobre a questão racial no Brasil desde o final do século XIX; tema que o inquietava desde os anos de juventude e que lá, de modo amorfo, se manifestava como uma espécie de espanto racista diante do que se considerava o imaginário da brasilidade:

Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole do Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabara de ler sobre o Brasil; ‘the fearfully mongrel aspect of most of the population’. A miscigenação resultava naquilo (Freyre, 2005, p.126-127; destaques no original).

É bom que se diga que CGS é um trabalho disruptivo não apenas pela solução dada ao tema da miscigenação, mas também em relação à biografia intelectual do seu autor. Durante os anos que antecederam sua obra maior, Gilberto Freyre esteve francamente seduzido pelo racismo científico norte-americano, mostrando-se descontente com a miscigenação brasileira. Pallares-Burke² (2005) nos mostra como Freyre sustentou, durante anos, a crença na inferioridade da raça negra, o que é tomado pela autora como o principal obstáculo na elaboração de CGS. A autora nos faz percorrer, na sua primorosa biografia intelectual de Gilberto Freyre, o caminho que o levou da sua tese de mestrado para seu livro seminal.

Freyre passou, após alguns anos de adesão incontestante ao racismo científico norte-americano, a levar a sério a distinção entre raça e etnia, aprendida com a antropologia cultural norte-americana da época, herdada, sobretudo, de seu contato com Franz Boas, ainda que não renunciasse ao interesse em fundamentar biologicamente suas opiniões. Passou a considerar que o ambiente físico produzia efeitos sobre a acomodação de uma “raça”; e esse percurso lhe permitiu fazer algumas retificações importantes na sua percepção da escravidão.

É sob a influência da antropologia americana que descreve a arquitetura da casa-grande brasileira e a diferencia da casa-grande lusitana para afirmar que uma “uma raça não se transporta de um continente a outro; que ela assume novas feições ao ocupar um novo território” (Freyre, 2005, p.129). Podemos localizar na tese neolamarckiana de que o meio é capaz de modificar as características dos indivíduos e sua consequente transmissibilidade um dos pilares de seu pensamento acerca da raça. Há uma contemporização entre a vertente que entende que o meio recria a raça e uma outra (que vai ancorar sua análise da casa-grande) no sentido inverso: a de que a raça também recria o ambiente à sua maneira. Essa afirmação é relevante na medida em que permite visualizar que Freyre colocava em questão a pureza europeia. Com o argumento da “hibridação” cultural, a afinidade entre o português e o empreendimento de colonização do Brasil era ressaltada, desestabilizando, com essa manobra, o estigma de “mau colonizador” dos portugueses. Esse problema estaria estreitamente vinculado à qualidade do estoque racial que habitava o Brasil, tido como um país de uma raça degenerada, sobretudo pela miscigenação entre negros e brancos.

Ele serviu-se de farta documentação para sustentar a ideia da proeza portuguesa de colonizador. Mais uma vez, a tentativa de contemporizar os antagonismos se afirma como uma grande marca do discurso freyriano, que, sem excluir a negação, positiva seu antagonista. Sem deixar de reconhecer a inferioridade brasileira, vela-a pela positivação de traços que podem fortalecer a identidade e reconstruir seu projeto de nação. Além disso, vai fundo na história de Portugal a fim de encontrar os subsídios para a sua tese.

A meio caminho entre a Europa e a África, a herança étnica portuguesa mesclava o que ele chamava de “durezas germânicas”, a miscibilidade árabe e o caráter errante semita, o que teria possibilitado o êxito colonizador português no povoamento de um país tão vasto como o Brasil.

A mobilidade é enfatizada como uma das razões do êxito colonizador português, uma vez que, de outro modo, não se conseguiria explicar como um povo tão pouco numeroso conseguiria “salpicar virilmente do seu resto de sangue e cultura” em diferentes regiões do mundo. Uma maior adaptação ao clima dos trópicos, comparado com os outros europeus, teria sido uma vantagem conquistada graças à maleabilidade climática do clima português, mais africano do que europeu. Além disso, a própria miscibilidade, inicialmente entre português e índio, teria conferido à aclimatabilidade uma dificuldade de discernir entre o que seria do colonizador branco e o que seria já a adaptabilidade dos descendentes mestiços, miscigenação presente desde o primeiro momento do português no Brasil. Outro aspecto da colonização portuguesa diz respeito à sua habilidade para a “unidade nacional”, a despeito das variedades regionais e dos seus diferentes grupos. Aqui o separatismo não ganhou força, o que se deve à direção política centralizadora, que, ao mesmo tempo que pregava a união entre as capitânias, também as dividia frente ao estímulo dado à disputa pelos tratamentos especiais atribuídos pela metrópole a cada uma delas, impedindo que o nacionalismo ganhasse força a ponto de desejar emancipar-se.

Reunidas, todas essas predisposições do português – a hibridação étnica, a aclimatabilidade, a miscibilidade e a mobilidade – teriam garantido uma tenacidade colonizadora ímpar nas Américas, já que as condições adversas também pareciam maiores aqui que na América do Norte, por exemplo, onde o clima e a dieta foram alguns facilitadores da adaptação com os quais não puderam contar os nossos patrícios.

A escassez de mulheres brancas no Brasil no encontro com um colonizador trouxe o desafio de povoar terras tão vastas, mas encontrou o terreno fértil dos traços colonizantes do português. É interessante que Freyre não recusa a categoria “raça”, mas a faz maleável aos constrangimentos e potencialidades da formação social de um povo, por meio de um estratagema que foi o resgate do lamarckismo na sua nova versão. Valorizar o potencial dos caracteres adquiridos servia tanto para retirar o estigma degenerante que tanto assombrava o projeto de Estado-Nação moderno, focado na grande massa de mestiços e doentes, propensos que estavam às taras hereditárias, quanto para afirmar a plasticidade do hereditário: o que parecia desvios insolúveis e adoecedores dados pela transmissão se convertia na esperança de que, estando os aspectos sociais em primeiro plano na causalidade, poder-se-ia interferir no seu curso. O hereditário é retirado do exclusivo domínio da transmissão impassível da genética, inserindo-se no meio do caminho os efeitos dos condicionantes sociais da “raça”.

A herança africana, essa sim, foi positivada pelo sociólogo pernambucano em quase todos os seus traços: da valorização da maternalidade afetuosa que tinham as amas com os filhos dos seus senhores, à sua beleza física, inteligência, sensualidade, ritos religiosos e ao regime alimentar. A serialização de suas qualidades, ressaltadas, aliás, em CGS pelo seu valor eugênico, apenas abre uma brecha para as vozes que atribuíam ao negro a degeneração: a de que a negra corrompeu sexualmente a casa-grande, com sua disposição racial para a superexcitação sexual. Freyre não discorda do argumento de que a negra interferiu sexualmente na casa-grande, mas que não era a sua raça quem o fazia, mas sim, a sua condição de escrava, ou seja, a sua posição no regime patriarcal latifundiário-monocultor e escravagista que formou social e politicamente o Brasil, denunciando, com ironia, o jogo de dominação que a tese da hiperestesia sexual encobria:

Entre nós, já vimos que Nina Rodrigues considerou a mulata um tipo anormal de superexcitada sexual; e até José Veríssimo, de ordinário tão sóbrio, escreveu da mestiça brasileira: ‘um dissolvente de nossa virilidade física e moral’. Nós, uns inocentinhos: ‘elas, uns diabos dissolvendo-nos a moral e corrompendo-nos o corpo’ (Freyre, 2005, p.462; destaques no original).

A ideia de fabricação de novas raças a partir de sua migração para um novo ambiente aparece tanto na arquitetura abasileirada da casa-grande quanto na lascívia da mulher-escrava, serva sexual do senhor. Muito do potencial da raça negra foi embotado pela sua condição de escravo; em contrapartida, sua condição imprime-lhe muito do que lhe parece racialmente degenerado. Freyre se desvia da tentação romântica indianófila, apesar de não recuar da afirmação de que houve crueldade na relação com os indígenas. Manobra interessante, pois num só golpe ele revela o que a condição da escravidão produziu no indígena, mas também critica a tendência dos indianófilos de afirmar a inferioridade dos negros quando comparados aos índios.

Verificamos que a questão do clima é tratada por Freyre de modo distinto dos estudos que viam no calor dos trópicos uma das principais razões de degeneração racial. Sem negar a importância dessa variável para a formação social, desloca o foco dos efeitos diretos do clima sobre a “natureza” racial dos indivíduos para os efeitos sociais perniciosos que a monocultura latifundiária teria impresso no povo brasileiro. Tanto por sua forma de sustentação – a escravidão – como também pela repercussão que ela teria no empobrecimento da dieta dos brasileiros, fonte produtora de fragilidade, o regime econômico brasileiro deveria ser responsabilizado pela depauperação de sua gente, e não os efeitos disgênicos da raça, como haviam sido erroneamente codificados pelos eugenistas. Trunfo crucial para o deslocamento do argumento da degeneração racial para o neolamarckiano – segundo o qual o ambiente coordenava a modificação dos fenótipos, que, por sua vez, modificariam os genótipos – aplicado à realidade “racial” do país contra os eugenistas, graças à influência de Edgar Roquette-Pinto.

Em 1929, no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, realizado no Rio de Janeiro, o médico-legista, professor, antropólogo, etnólogo, escritor e arqueólogo carioca Edgar Roquette-Pinto fez uma intervenção acerca dos tipos antropológicos brasileiros, bastante dissonante do coro eugênico da época. Diante do problema da necessidade de povoamento colocado ao regime econômico do Brasil e do argumento da pecha de improdutividade do brasileiro, Roquette-Pinto responde afirmando que sua origem estava na “falta de organização nacional”, num ataque direto à elite brasileira, que se refugiava no argumento da indolência do brasileiro para escamotear suas reais causas, sociais, por certo. Precisamente, ele define organização social a partir de três pontos: educação, nacionalização da economia e circulação de ideias e riquezas. Com base nessa definição, afirma que mesmo a suposta “eficiência” do imigrante, quando exposto às mesmas condições do brasileiro rústico, ficaria comprometida. Com efeito, era o ambiente (e não a raça) a condição desfavorável. Denuncia os maus expedientes utilizados pela política de povoamento do Brasil: “Trucidou o índio; importou escravos negros (que admitia como necessidade), mas os deixou embrutecidos; mandou buscar, a peso de ouro, gente branca, sem escolha, nem fiscalização, entregando-lhe desde logo um capital apreciável – terra, casa, ferramentas, assistência; abandonou à triste sorte da sua indigência os melhores elementos nacionais” (Roquette-Pinto, 1929, p.123).

A partir desse resgate, Roquette-Pinto (1929) questiona a autoridade das elites nacionais (e os eugenistas estavam aí incluídos) para afirmar ser o brasileiro “moralmente degenerado” e parte para contestar o argumento eugenista de que a raça brasileira era fisicamente degenerada. Após uma longa análise antropométrica, conclui que não havia nos tipos antropológicos qualquer estigma de degeneração antropológica; pelo contrário, suas características seriam de alta qualidade. Ele refuta a tese de que a miscigenação seria disgênica, criticando mesmo a ideia de mistura de raças, definição corrente no Brasil, e defende que a miscigenação era, na verdade, da ordem de uma combinação (no sentido químico do termo), que imporá ao fruto novas características não redutíveis aos progenitores. Além disso, o autor atribui o expressivo número de indivíduos somaticamente deficientes no Brasil à ausência de uma política sanitária e educativa consistente, arrematando sua conclusão com a seguinte frase: “A antropologia prova que o homem, no Brasil, precisa ser educado e não substituído” (p.147). Essa foi uma influência notável para a revisão de Freyre acerca do problema da miscigenação.

Freyre não recusou de todo a ideia de inferioridade do mestiço brasileiro, mérito político que poderia ter alcançado, mas lhe atribuía razões sociais e não raciais. É verdade que enxergava o colonizador com olhos benevolentes: quando tenta nos convencer de que a escravidão não foi tão cruel quanto alhures; quando comenta a suposta benevolência do senhor branco no seu leito de morte em alforriar alguns de seus escravos; ou mesmo quando procura reconstituir um (sádico) erotismo da casa-grande que a aproximou, o que de outra forma não seria possível, da senzala. No entanto, a complexidade de seu pensamento reside justamente em matizar esse antagonismo, solidarizando-se com o dominado ao revelar as atrocidades de que era vítima; revelando as persistências da cultura dominada hibridizada à dominante, para enaltecer a força daquela. É interessante que a identidade do português está o tempo todo na mira de Freyre, tanto para desconstruir seu estigma de mau colonizador quanto para questionar a pureza, e conseqüentemente, a superioridade racial do branco em relação ao negro.

Freyre foi identificado por muitos de seus comentadores por ter sido um difusor da ideia de democracia racial. O sociólogo pernambucano foi interpretado por alguns como um nostálgico da escravidão, pois teria assumido o ponto de vista do senhor de engenho (Cardoso, 2005), escamoteando a crueldade do sistema escravagista. A imagem de um paraíso tropical é rebatida por Hermano Viana (12 mar. 2000), que via a tese da democracia racial, expressão que Freyre jamais teria utilizado. Para aquele autor, criou-se no Brasil uma metamitologia, na qual a leitura apressada produziu o mito do mito da democracia racial.

Todo *Casa-grande e senzala*, que é assumidamente um ensaio em que faltam ‘conclusões enfáticas’, e não uma tese, parece ter sido construído com uma missão: salvar esse ‘equilíbrio de antagonismos’ sempre precário, fragilíssimo, que facilmente pode degenerar em ‘conflito de antagonismos’, a ‘parte indigesta’ balcanizada de qualquer civilização. Portanto Gilberto Freyre fareja, quase desesperadamente, qualquer indício de confraternização. Esse valorizar, certamente trágico, não nega a existência do conflito, e acho mesmo que tem como premissa o postulado de não haver sociedades sem conflito. O evolucionismo de *Casa-grande e senzala* não profetiza, para o fim da história, uma sociedade sem conflito, em que o conflito desaparecia absolutamente. A ‘metafísica social’ de *Casa-grande e senzala* é relativista: existem apenas sociedades nas quais os conflitos estão mais ‘em equilíbrio’ do que em outras (Vianna, 12 mar. 2000, p.3; destaques no original).

Localizamos alguns autores que ajudaram a difundir a ideia da “democracia racial”: o americano Donald Pierson (1947), por exemplo, que afirmou numa crítica que o desenvolvimento de uma civilização racialmente democrática era uma das razões pelas quais esse livro tem importância capital para a compreensão do Brasil. Desse mesmo autor defende-se Freyre, numa nota bastante extensa, quando ele analisa a noção de instinto, atacado que foi pela suposta imprecisão do uso da expressão “instinto econômico”.

Segundo Franco (1985), em artigo publicado originalmente em *O Jornal*, em fevereiro de 1934, o tom não categórico das conclusões de CGS, o estilo literário, foi recebido com ambivalência por seus comentadores. Ora defeito, ora virtude, fato é que o pensamento indisciplinado de Freyre causou forte impacto no modo como o estrangeiro enxergava o Brasil e ele se enxergava a si mesmo. Para Franco (1985), que parece admirar o autor de CGS mais pelo estilo do que pela análise sociológica, entremeando suas impressões com críticas afiadas, CGS é um livro rabelaisiano, aquele que trata, numa mesma série, de ideias de tonalidades afetivas muito díspares:

Não é senão rabelaisina aquela prodigiosa exposição de frades caprinos, de mulatas e índias que se deitam docilmente, de receitas de doces, de vestuários (até os íntimos), de lutas, de doenças (venéreas e outras), de plantas de casas, castelos, engenhos, pomares de atos de sodomia e bestialidade de rebanhos, amores e danças. Tudo bem agitado, misturado, conserva-se em lugar fresco e tome-se quando convier. Ambiente pantagruélico, planturoso, feito de cultura e de malícia, pejado de conhecimentos e de instintos, de fábulas e observações científicas, de grandezas e de ingenuidades (Franco, 1985, p.3-4).

Risério e Gil (17 abr. 2000), apesar de reconhecerem o mérito de Freyre de ter descortinado um país essencialmente mestiço, afirmam que ele teria assumido a perspectiva do senhor de engenho:

Mas é claro que essa admiração profunda nunca nos fez concordar in totum com a visão de Freyre. Para dizer de modo sintético, o que ele elaborou, de forma esplêndida, foi o ponto de vista da casa-grande. Trata-se de uma leitura senhorial, aristocrática, do mundo brasileiro. E nós entramos em cena sujos do barro das senzalas. Não é que Freyre tenha passado a distância das crueldades do escravismo colonial. Ele fala da violência contra os índios. Do sadismo que presidiu às relações entre senhor e escravo. Da opressão sobre os negros trazidos da África. Mas a verdade é que os conflitos, as dores e os antagonismos da vida brasileira ficaram diluídos em seu painel. Nesse sentido, o que temos, na obra de Freyre, é uma idealização senhorial de nosso passado, que acabou repercutindo em nosso presente. Sim: *Casa-grande e senzala* terminou por gerar uma fantasia historicamente insustentável – a de que o Brasil produzira uma espécie invejável de paraíso racial.

Mas ao tempo que tomam como uma falácia a suposta “democracia racial”, surpreendemo-nos com o reconhecimento de que Freyre conseguiu produzir uma valorização da saída nacional para a questão racial, quando comparada à realidade de outros países. Afirmam, no entanto, que a democracia racial é um mito que urge realizar.

No começo da década de 1990, CGS foi analisada de perto por Ricardo Benzaquén de Araújo (2005), conduzindo com rigor e delicadeza uma aproximação do pensamento de Gilberto Freyre. Valendo-se de lição de seu objeto, Araújo nos apresenta um texto que exprime o esforço

de contemporizar, entre outras intenções, a principal acusação que pairava sobre o sociólogo pernambucano – o de ter criado, no imaginário brasileiro e sobre o Brasil, o idílico quadro de paraíso tropical – presente nas críticas muito brevemente mapeadas ainda há pouco sob a insígnia de “democracia racial”. Sem desmerecer os fundamentos dessa crítica e assentindo que elas têm, até certo ponto, procedência, o autor nos reenvia para o significado político do livro, transportando-o para o solo histórico no qual foi originado.

A questão da persistência da lógica racial, conforme pudemos indicar ao longo desta seção, ancorada num fundamento biológico que tornava difícil uma definitiva autonomização da positividade étnica de cada um dos povos que geraram essa formação social híbrida, é aí reaberta para que se possam discutir os significados do conceito de raça que informaram a leitura de Freyre sobre o cenário brasileiro. Marcadamente originada no contexto da reivindicação igualitarista do projeto iluminista de sociedade, a noção de raça presente em CGS contrariava a tradição oitocentista acerca da questão racial. Isso ocorreria tanto em relação ao poligenismo, avesso à miscigenação (já que manteria a supremacia da raça branca como norma), como também em relação ao monogenismo, já que CGS exaltava as contribuições de cada componente da “raça” brasileira – o que desafiava a ideia cara aos adeptos da crença numa origem única para o gênero humano, de que a miscigenação era causa de degeneração.

Assinalando que esse posicionamento escapava tanto ao poligenismo quanto ao monogenismo, Araújo nos reenvia à categoria do “meio físico” como importante mediador das teses expostas em CGS, já que justificavam uma análise neolamarckiana desse conceito, o que imprimiria aos humanos “uma ilimitada aptidão para se adaptarem às mais diferentes condições ambientais, enfatiza, acima de tudo a sua capacidade de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua interação ... com o meio físico” (Araújo, 2005, p.37). Minimizando as possíveis acusações da presença em Freyre de evolucionismo e de um biologicismo pouco compatíveis com as lições que tivera do culturalismo, esse comentador tenta pôr em relevo um elogio da diversidade que adviria do uso neolamarckiano que Freyre teria feito do conceito de raça.

Retomando o percurso analítico que Freyre realizou acerca da formação cultural portuguesa, Araújo resgata a insistência do sociólogo pernambucano em valorizar a intensa e diversa interatividade como marca desse povo, para assinalar uma leitura da compreensão freyriana de “miscigenação”. Nesse sentido, essa noção seria definida (destoante, por exemplo, do pensamento de Roquette-Pinto) como a afirmação da manutenção das singularidades de cada um dos povos na composição do fruto miscigenado: “Temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das diferenças presentes na sua gestação” (Araújo, 2005, p.41). Seria essa justamente a noção que teria permitido a Freyre construir uma imagem hibridizada do brasileiro.

Outro aspecto da tese do “paraíso tropical” a ser enfrentado por Araújo (2005) diz respeito à criação de uma atmosfera de confraternização entre senhores e escravos. Recorrendo a uma digressão importante acerca das matrizes de pensamento sobre a escravidão, ele nos indica um pertencimento ambíguo de Freyre tanto à concepção clássica da relação escravagista, marcada pelo despotismo, quanto à tradição cristã, centrada na função de controle espiritual do senhor, a fim de garantir a conversão do escravo a partir do seu exemplo. Essa ambiguidade poderia ser localizada na contradição, descrita anteriormente, presente no tratamento dado ao escravo

e, mais particularmente, à escrava. Nele, o despotismo do senhor escravagista em usufruir (inclusive sexualmente) dos corpos de seus escravos convivia com o compartilhamento da intimidade e da inclusão do escravo na casa-grande.

O sadismo na erótica da casa-grande

Sem refutar a ideia de corrupção sexual da casa-grande pela escrava, Freyre ataca o cerne dessa afirmação: não era a mulher negra, mas a escrava quem o fazia. Afirmação semelhante à de Prado, mas que se distingue dela, no caso de Freyre, pela interpretação que dará à relação da escrava com seu senhor. Lembremos que, no argumento de Prado, a corrupção moral da família pela escrava era explicada como uma vingança desta contra aquela. Havia uma intencionalidade do escravo em retribuir o dolo que sofria.

Na condição de escrava, a mulher negra estava assujeitada ao poder do patriarca, que assumiria o controle soberano do seu corpo, o que era bem diferente na sua cultura de origem. Era a força de trabalho, mas também o ventre das escravas, que tendia a aumentar o “rebanho” do patriarca, convertidas em quase animais pelo regime da monocultura latifundiária. O corpo da escrava servia também como solução para as contradições das relações familiares: é serva sexual de seu senhor, cuja vida sexual com a mulher branca segue o dualismo insolúvel do desejo de um lado e a relação de aliança do outro. A mulher negra é, em Freyre, aquela que, no cálculo sexual, de seu “dono”, apara (acolhe e ajusta) seus excessos.

O senhor malemolente, por vezes, tomava por “caseira” ou “concupina” uma mulher negra, na leitura de Freyre, porque essa conseguia se impor frente aos brancos. Ele retoma a figura do colonizador desbragado, que teria ganhado força a partir do século XVII, para afirmá-lo não como efeito da raça, mas como produto da monocultura latifundiária escravagista. Sem necessidade de trabalhar, o senhor passava o dia na rede, dando ordens e em libertinagem. Apesar de certa indulgência assinalada para com o colonizador, Freyre está bem longe de inocentá-lo de seu sadismo, de sua lassidão, da sua gula por riqueza.

Interessante essa torção que Freyre faz no contato entre brancos e outras raças: sem destituí-la da assimetria e da violência que a constitui, o autor a matiza com uma dose de ternura miscigenante que introduz um valor diferente ao encontro entre superiores e inferiores: o de redução das distâncias sociais pela necessidade de reprodução social. Disso decorre que o fruto “miscigenado” assume feições mais positivas, pois apesar da violência contida na aproximação entre senhor e escravo, a necessidade de constituir família produz um novo sentido para tal encontro sexual.

Nessa segregação promíscua do senhor e de sua escrava – relação na qual Freyre situa a condição de possibilidade de sustentação do regime econômico social do Brasil colônia –, nesse jogo desejante, permeado de sadismo, havia uma aproximação que de outra maneira não existiria. Na intimidade da casa-grande, descortinam-se ainda as relações ambivalentes entre senhoras brancas e escravas: suas rivais e aliadas; na disputa pelo amor dos filhos e pelo desejo do marido, a senhora igualava-se à escrava. O sadismo era também da mulher branca, que, aviltada pela traição, se servia de mutilações da escrava para punir seu marido. Nas entranhas do cotidiano colonial, Freyre faz falar a formação social; é com a circulação de desejo que ele revela os jogos de dominação entre senhores e escravos. É mediada por essa

aproximação – promíscua, violenta, ambivalente – que se fabrica a conversão de culturas miscigenadas em raça inferior e superior.

Sua genealogia do sadismo patriarcal percorre as linhas de formação social desde a infância, chegando ao encontro sexual do senhor com a escrava negra. A infância ocupa um lugar privilegiado na constelação freyriana acerca da formação social brasileira. Ele analisa a tese, presente no discurso médico novecentista que satanizava as amas de leite, de que o filho do senhor de escravos é corrompido sexualmente pelas negras da senzala. Freyre se vale de argumentos psicológicos para rastrear a gênese dessa vinculação afetiva.

Na intimidade da casa-grande, a relação do sinhozinho com a ama de leite assume feições afetivas que a tornavam parte da referência amorosa da criança. Ele chega a mencionar a escolha exclusiva de certos homens por mulheres negras. Dessa forma, dava relevo à relação afetiva em que se aproximavam dominantes e dominados, acentuando a importância da mulher negra na maternagem, muitas vezes transferida da senhora branca para ela. Tonalizar afetivamente esse encontro significava positivá-lo.

O “menino-diabo” desponta na casa-grande, como germe da crueldade adulta, após anos de sofrimento infantil pelas doenças e pelo adestramento do controle esfinteriano. Desde as brincadeiras mais desprezíveis, como “lascar o pião” ou “comer-se o papagaio” (Freyre, 2005, p.452), passando pelos beliscões nas meninas e nos animais, traça-se uma escalada para a crueldade que reproduz o universo do adulto que chicoteia e usa a palmatória como modo de dominação do corpo escravo. Desde a infância aprendia-se, a partir de uma pedagogia do suplício físico e mental (ficar de joelhos no milho, aperfeiçoar a caligrafia, vestir-se de palhaço), a exercitar a crueldade da autoridade patriarcal. Mais adiante, a criança ainda iria exercê-la. Um adulto feito às pressas e lapidado sadicamente dia após dia.

Com uns 10 ou 12 anos, o “menino-diabo” se convertia em adulto, sério, sisudo. Pairava certa urgência por sifilizar-se, o que, naquele universo simbólico, significava virilizar-se, ascender à condição de homem. O menino-diabo é essa figura que assinala a inquietação sexual por excelência, que ele procurava satisfazer com as escravas. A ruptura aparentemente brusca se coordenava à aproximação da escrava, que, diferentemente de sua cultura de origem, marcada por um *deficit* sexual, se converte numa “superexcitada sexual”. Tanto a “feminilização” do menino pelo excesso de mimo, pela manutenção, através da segunda infância, de uma ligação eroticamente acentuada com a mãe ou a ama (seja na alimentação, seja na hora do sono ou banho) quanto sua virilização precoce – pela “liberdade para os meninos brancos cedo vadiarem com os moleques safados na bagaceira, deflorarem negrinhas, emprenharem escravas, abusarem de animais” (Freyre, 2005, p.459) –, são realçados por Freyre como constituídos na formação escravocrata brasileira.

É justamente a interação sexual entre senhor e escrava que nos reenvia ao tema do excesso sexual. Araújo (2005) nos esclarece que o excesso sexual, tomado como uma categoria explicativa central em CGS, que codificaria a própria imagem do trópico, seria o principal acoplador das ambiguidades presentes na vida relacional entre senhores e escravos: era ele quem agregava o despotismo à intimidade compartilhada, marcada não pela caridade cristã, mas pelo furor e violência das paixões. Ele destaca, no entanto, que não se pode reduzir a posição freyriana a um “elogio do excesso” (Araújo, 2005, p.56), já que CGS também descreve a racionalidade implícita nos cálculos dessa aproximação entre senhor e escrava (regulados

pela escassez de mulheres brancas para ampliar a força de trabalho disponível para a lavoura açucareira), baseados numa premissa de que a colonização do Brasil só poderia ser levada a cabo pelo trabalho escravo. Adverte ainda, com justiça, que esse excesso sexual não é, na maioria das vezes, circunstanciado por Freyre em tom de elogio; ao contrário: o que sucede a identificação do excesso é uma horripilante descrição da crueldade do senhor em relação a sua escrava. O excesso viria ainda acompanhado de seus efeitos mórbidos e mortíferos: a sífilização trazida pelos europeus e os vermes e doenças com que, de modo abrupto, Freyre encerra CGS. Dessa maneira, o excesso sexual estaria presente tanto “no que rebaixa quanto no que redime a vida social, na violência e no despotismo do mesmo modo que na intimidade e na confraternização” (Araújo, 2005, p.70).

O excesso sexual, anteriormente interpretado como uma das provas de degeneração da raça brasileira, foi reinterpretado por Freyre. Carrara (2004) identificou aí uma tática de “subversão valorativa”, segundo a qual há uma contestação dos valores atribuídos aos fatos científicos, não dos fatos propriamente ditos. Sem ser negado, o excesso sexual brasileiro não foi interpretado como determinado pelo clima e pela raça, mas estaria enredado em condicionantes sociais e culturais importantes como certos costumes tradicionais, ou mesmo certos constrangimentos sociais, como foi o caso da subjugação moral e sexual da mulher negra por sua condição de propriedade do senhor de escravos.

Considerações finais

O pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930 recodificou o imaginário sobre a brasilidade a partir de uma demanda historicamente contingente: a de fabricar uma identidade brasileira, capaz de impulsionar um projeto viável para a nação. Como vimos, o gesto sociológico de buscar na origem da formação social os insumos discursivos para o delineamento de uma identidade brasileira se fez a partir de noções que surgem no quadro da discussão racial na passagem do século XIX ao XX. É nessa perspectiva que o tema do excesso sexual do brasileiro foi revisitado pelos sociólogos, forjando-o, por um lado, como um elemento perturbador do projeto civilizatório nacional e, por outro, como um traço que foi positivado por ter sido a condição que possibilitou a hibridização cultural como parte constitutiva da nação brasileira.

O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade não estava circunscrito ao pensamento social. O que aqui tentamos destacar é que esses dois nomes – Paulo Prado e Gilberto Freyre – forneceram diferentes matizes para um debate que, no entanto, se inseria na ambiência científica e cultural mais ampla das décadas de 1920 e 1930. Vale lembrar que tal estado de coisas se instituiu num terreno já fertilizado pelo discurso psiquiátrico da degenerescência, que, ao instituir como marca da brasilidade uma hiperexcitabilidade sexual vinculada à miscigenação, justificava no plano político da modernidade à brasileira um conjunto de programas de intervenção, de caráter higiênico e eugênico, para conjurar a propagação social da loucura, do crime, das doenças venéreas, do alcoolismo, signos do que se considerava na época degradação social.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Capes e ao CNPq o subsídio financeiro a este projeto, através de concessão de bolsas de doutorado e de doutorado sanduíche no exterior, respectivamente. Registro ainda meu reconhecimento ao professor Joel Birman (Instituto de Medicina Social/Universidade do Estado do Rio de Janeiro), orientador da tese de doutorado que originou o presente artigo.

NOTAS

* Este artigo foi extraído de minha tese de doutorado, *A regulação política da sexualidade no âmbito da família por saberes e instituições médicas brasileiras (1838-1940)*, defendida no Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/Uerj), em 2010.

¹ O “degredo” consistia em um mecanismo punitivo do direito régio português que deportava para o Brasil os indivíduos que praticassem violação de conventos para raptos de freiras, fornicção com parentes ou com parentes de um eventual anfitrião, estupro de órfãs ou menores sob tutela, adultérios, corrupção sexual ou alcovitaria de mulheres castas ou sob abstinência sexual, homicídios, feitiçaria, entre outros (cf. Vainfas, 1989). Sua função social era depurar a metrópole, convertendo a colônia na que Laura de Mello e Souza (1989) denominou “lugar de purgação”.

² Pallares-Burke (2005), na sua biografia intelectual de Freyre, reconstitui os anos de formação do jovem Freyre e nos mostra em detalhes sua adesão às teses racistas norte-americanas, no período que antecedeu à elaboração de CGS, que se interpôs como obstáculo à produção dessa obra, cujo “livro-embrião” (assim denominado pelo próprio autor) havia sido sua dissertação de mestrado, defendida na Universidade de Columbia 11 anos antes, em 1922, intitulada *Social life in Brazil in the middle of Nineteenth Century*. Num criterioso cotejamento dos trabalhos de Freyre nesse intervalo, a autora constata que, a despeito de muitas antecipações de que CGS se tornaria uma obra de ampla difusão, sua leitura da mestiçagem estava muito próxima das teses racistas e eugênicas em voga na época. Freyre defendia, por exemplo, a tese do branqueamento, apostando no “melhoramento da raça escrava” pelo cruzamento com o europeu. Não faltavam expressões da crença na inferioridade racial do negro, ainda que já dosadas por algumas ponderações sociológicas. Até 1925, ainda segundo Pallares-Burke, persistia uma convicção de que mestiçagem representava uma “patologia” (2005, p.269). Ela nos esclarece que muitos trechos tanto da dissertação, quanto do seu livro de 1925 – *Vida social no Nordeste: aspectos de um século de transição* – que explicitavam as ideias racistas do autor, como, por exemplo, a legitimação da crueldade dos castigos prescritos pelo senhor aos escravos, o endosso à tese da superexcitação sexual da mulata e a representação do “sangue negro” como doentio, foram suprimidos nas versões posteriores.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquén.
Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Editora 34. 2005.
- BOCAYUVA, Helena.
Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre. Rio de Janeiro: Garamond. 2001.
- CARDOSO, Fernando Henrique.
Casa-grande e senzala: uma obra perene. In: Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, 1). São Paulo: Global. 2005.
- CARRARA, Sérgio.
Sífilis, raça e identidade nacional no Brasil do entreguerras. In: Hochman, Gilberto; Armus, Diego (Org.). *Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p.427-453. 2004.
- DOMINGUES, Heloísa Maria B.; SÁ, Magali Romero; GLICK, Thomas (Org.).
A recepção do darwinismo no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz. 2003.
- FRANCO, Afonso Arinos de M.
Uma obra rabelaisiana. In: Fonseca, Edson Nery da (Ed.). *Casa-grande e senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*. Recife: Comp. Ed. de Pernambuco. p.81-88. 1985.
- FREYRE, Gilberto.
Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, 1). São Paulo: Global. 2005.

HOBBSAWN, Eric.
Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991).
São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G.
Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos. São
Paulo: Unesp. 2005.

PIERSON, Donald.
The masters and the slave. *Menasha*, v.12, n.5,
p.607-609. 1947.

PRADO, Paulo.
Ensaio sobre a tristeza brasileira. In: Santiago,
Silviano (Org.). *Intérpretes do Brasil*. v.2. Rio de
Janeiro: Nova Aguilar. 2002.

RISÉRIO, Antônio; GIL, Gilberto.
*Preto no branco: como Casa-grande e senzala
fantasiou a ideia de que o país produziu um
paraíso social*. *Revista Época*, p.1-3. 17 abr. 2000.

ROQUETTE-PINTO, Edgar.
Notas sobre os typos anthropologicos do Brasil.
In: Congresso Brasileiro de Eugenia, 1., 1929,
Rio de Janeiro. *Actas e trabalhos...* Rio de Janeiro.
p.119-147. 1929.

SCHWARCZ, Lilia Moritz.
O espetáculo das raças. São Paulo: Companhia das
Letras. 1993.

SKIDMORE, Thomas.
*Preto no branco: raça e nacionalidade no
pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e
Terra. 1989.

SOUZA, Laura de Mello e.
*O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e
religiosidade popular no Brasil colonial*. São
Paulo: Companhia das Letras. 1989.

SPENCER, Herbert.
Les bases de la morale évolutioniste. Paris: F. Alcan.
Disponível em: www.gallica.bnf.fr. Acesso em:
20 mar. 2008. 1892.

VAINFAS, Ronaldo.
*Trópico dos pecados: moral, sexualidade e
inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus.
1989.

VIANNA, Hermano.
Equilíbrio de antagonismos. *Folha de S. Paulo*.
Mais!, p.3. 12 mar. 2000.

