

“INCHADO, FEIO, PREGUIÇOSO E INERTE”: A DEGENERAÇÃO NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO, 1880-1940¹

Dain Borges²

Resumo

O texto analisa historicamente as discussões sobre “raça” entre 1880 e 1940 com ênfase no processo de medicalização do pensamento social brasileiro. Borges expõe como, até a década de 1920, predominou o diagnóstico de que a maior ameaça à nação brasileira seria a degeneração até que, na década de 1930, ocorreu uma ruptura deste modelo de compreensão do Brasil e seus cidadãos.

Palavras-Chave

Pensamento Social Brasileiro – Nação – Raça – Degeneração

Abstract

The paper analyses historically the discussions on “race” between 1880 and 1940 with a focus on the medicalization of Brazilian Social Thought. Borges explains how, until the 1920s, predominated the diagnosis that considered degeneration a threat to the Brazilian nation. The article also exposes how, during the 1930s, a rupture with this model of understanding of Brazil and its citizens took place.

Key-Words

Brazilian Social Thought – Nation – Race - Degeneration

As discussões brasileiras sobre raça entre 1880 e 1940 foram, em parte, um uso da teoria científica européia para racionalizar o sistema nacional de discriminação de cor. Quando a ortodoxia científica se voltou contra a “raça” entre 1920 e 1945, muito do racismo intelectual do Brasil também se dispersou. Certamente, a maioria das histórias intelectuais de raça no Brasil demonstra uma ruptura por volta de 1930.³ No entanto, de 1870 em diante, e mais claramente após a Abolição,

também houve uma associação médico-psiquiátrica com “raça” que também pode ser desenrolada do resto do novo. Parte do pensamento racial no Brasil refletia a medicalização geral do pensamento social que começou quando os médicos de início dos oitocentos propuseram reformas higiênicas em famílias de classe alta para proteger crianças de contaminações hereditárias ou ambientais.⁴ A ciência social positivista de Spencer e Comte que se tornara moda no Brasil depois de 1870 também contribuiu para a medicalização. Esta via a sociedade como um organismo e comparava o papel do cientista social àquele do médico: examinar sintomas de doenças e propor terapias.⁵ Da década de 1880 à de 1920, a enfermidade nacional que o pensamento social brasileiro mais diagnosticou foi uma que conectava a saúde individual ao bem-estar nacional: a degeneração.

A degeneração, ainda que jamais distante da cor no Brasil, era mais do que ela. Era uma psiquiatria do caráter, uma ciência da identidade e uma psicologia social. Assim como na Europa, tornou-se um argumento que o declínio nacional deveria ser compreendido através da metáfora de uma doença hereditária progressiva em um corpo, que a nação era um homem doente. Isto sobreviveu à má reputação do racismo e continuou a formar a geração modernista da crítica social brasileira da década de 1930. O Estado do bem-estar social da época e muitos temas contemporâneos da identidade nacional derivam de uma psiquiatria pouco conhecida e desacreditada do século XIX.

Raça e Teorias da Degeneração

Em seu auge no século XIX, degeneração era um termo “guarda-chuva”, inclusivo, muito usado.⁶ Ainda que freqüentemente confundido no uso contemporâneo, pode ser útil distinguir três dos seus significados. Em cada um deles havia o sentimento de que o passado foi melhor, de que o presente era declinante ou decaindo de um tipo mais perfeito, de que havia acontecido uma perda de status, de lugar, ou de energias distintivas: a) De forma geral, ao menos desde biólogos do século XVIII como Buffon, a “degeneração” referia-se à queda do homem ou de outro tipo de vida distante de um tipo original perfeito. Até este uso deve ter derivado de uma referência convencional muito mais antiga à queda de Adão ou a maldição de Ham. Mas no século XIX, pensadores franceses cunharam dois novos usos autorizados do termo. B) Na sociologia, o livro de Arthur de Gobineau *Sobre a Desigualdade Inata*

das Raças (1853) definia a degeneração como o processo histórico inevitável no qual raças conquistadoras puras através da mistura com raças inferiores puras perdem suas qualidades especiais e energia. C) Na ciência médica e psiquiátrica, de forma separada, mas quase simultânea, o *Tratado sobre Degenerações Físicas, Intelectuais e Morais* (1857) de Benedict-Augustin Morel identificou a degeneração como uma síndrome específica de declínio psiquiátrico cumulativo que ocorre em famílias. Um indivíduo nervoso ou alcoólatra transmitiria uma disposição hereditária à doença para a sua prole. Crianças da segunda geração, fracas e epiléticas devido a esta hereditariedade podem cair em um meio debilitante. Na terceira geração, a loucura era provável e na quarta a imbecilidade e a esterilidade terminariam com a linhagem.⁷

Por volta do final do século XIX, a psiquiatria e a criminologia européias tinham colocado o estudo da degeneração no centro de suas disciplinas e de forma confiante estenderam suas conclusões sobre deficiências hereditárias dentro de famílias para multidões, a nação ou a “raça” como um todo. Entre leigos e alguns criminologistas, as duas últimas noções de “degeneração” como declínio familiar ou mistura racial eram frequentemente unidas ou confundidas. Apesar das conexões de Gobineau com o Brasil (ele foi cônsul no Rio e se correspondeu com o Imperador d. Pedro II), muitos cientistas sociais brasileiros aceitaram a degeneração psiquiátrica no uso de Morel e resistiram à degeneração híbrida das teorias fatalistas de Gobineau. Eles preferiam afirmar que a mistura racial teria um efeito positivo ou branqueador na raça nacional.⁸

Sociedades européias, particularmente a francesa, forneceram aos brasileiros seu modelo de civilização e os diagnósticos “científicos” da evolução e da degeneração sociais. Durante as décadas de 1880 e 1890, a variedade de análises alarmistas do declínio nacional na Europa apontaram diferenças dentro e entre as nações “brancas”. Essas análises foram de diversos tipos e surgiram tanto de autoridades leigas quanto médicas. O italiano Cesare Lombroso identificou o tipo de testa curta, tatuado, o “criminoso nato” em 1876. Na década de 1880, o americano George Beard popularizou a figura do “neurastênico”, incapaz de confrontar as demandas da civilização. Criminologistas e sociólogos franceses da década de 1890 associaram temores correntes de crime e taxas de natalidade em declínio em teorias da degeneração surgidas a respeito tanto do meio quanto da ancestralidade. Críticos sociais ingleses, alarmados pelos relatos de deteriorização física dos recrutas da Guerra dos Bôeres em 1902 e 1904, culpavam por isso os marginais nascidos no

“resíduo” urbano.⁹ A popularização mais influente da idéia de degeneração como a enfermidade espiritual do *fin-de-siècle* foi *Degeneration* (1892), o ensaio sobre literatura e arte amplamente traduzido do alemão Max Nordau, o qual defendia um meio termo saudável na literatura e castigava os extremos doentios do misticismo e do puro naturalismo. Talvez a popularização mais ampla de que a degeneração era um perigo político tenha sido *A Multidão* (1895) de Gustave Le Bon, no qual defendia que alguma contaminação ou sugestão coletiva, quase hipnótica, fizesse com que multidões regressem a um estágio atávico, primitivo.¹⁰

Com muitas variações, a analogia entre a nação e um organismo e a metáfora da nação como um homem doente invadiram o pensamento de fins do século XIX. Intelectuais na Europa, ao contrário de seus colegas americanos, não estavam ameaçados diretamente ou preocupados com as diferenças entre raças brancas e não-brancas. A antropologia européia explicara suficientemente a superioridade racial branca e a inferioridade escura, hierarquizando as sociedades do presente e do passado em uma escala evolutiva. A medicina tropical européia forneceu uma nota de rodapé para o texto principal da degeneração ao responder aos temores de que famílias de colonos brancos degenerariam em colônias tropicais.¹¹

As preocupações principais do pensamento europeu eram diferentes. O perigo para o organismo social não vinha apenas de povos escuros ou judeus, vinha de alcoólatras, desviantes sexuais (especialmente homossexuais), sífilíticos, prostitutas e criminosos. “Excessos” de todo o tipo, incluindo excessos de civilização – urbanidade demais, conforto demais – poderiam enfraquecer uma nação e gerar neurastênicos. A teoria da degeneração não adicionou à escalação pré-existente de desviantes, antes os alocou e interconectou de uma nova forma. Esta teoria alimentou uma nova preocupação com a reprodução da sociedade e um novo foco nas mulheres e nos homens na procriação, maternidade e educação das crianças.

Como o racismo de cor, mais uma vez de forma ampla, a análise da degeneração se baseava em critérios estéticos para avaliar indivíduos e povos. A análise médica buscava por sinais (estigmas) de degeneração na face e no corpo de um paciente: maxilares protuberantes, testas curtas, cor da pele escura. Nem todos esses sinais eram inatos. As tatuagens, segundo pensou Cesare Lombroso, eram a revelação mais indicadora de que um criminoso era um atavismo evolucionário, uma regressão a um estágio mais primitivo da humanidade. As ciências do século XIX da

fisionomia e da frenologia, ainda que em declínio, forneciam a ligação entre a psiquiatria, a antropologia e as artes visuais. Na pintura e na caricatura, tipos primitivos ou com face animalesca tornaram-se sinais convencionais da ameaça social e de traços bestiais.¹²

Como qualquer idéia hegemônica ou “paradigma” científico, a degeneração menos freqüentemente ditava conclusões do que fornecia uma base tendenciosa para debates polêmicos e elaborações contraditórias. Dentro da idéia geral de que o bem-estar da nação poderia ser comparado à saúde de um organismo havia grandes diferenças. Por exemplo, em congressos de 1885 a 1897, criminologistas italianos e franceses divergiam radicalmente sobre se a mente criminosa era formada no nascimento ou se ela era formada com o passar do tempo pela influência do meio. Os psiquiatras refinaram suas classificações e explicações da degeneração, produzindo paradoxos como o do “gênio louco”. Pensadores sociais e políticos discordavam sobre a natureza das políticas, da proibição do álcool à reforma prisional e o serviço militar, que regenerariam a raça nacional. Eventualmente, medidas eugênicas “duras” como a esterilização de imbecis e alcoólatras provocaram a maior controvérsia.¹³

As compreensões da degeneração podiam divergir tão amplamente e ainda serem compartilhadas porque as definições biológicas da hereditariedade eram muito maiores e vagas do que elas se tornaram depois dos anos vinte. Até autodenominados darwinistas podiam ter uma crença neolamarckiana de que a hereditariedade de uma criança derivava não apenas da natureza dos pais, mas também do meio e da experiência de vida deles, suas histórias adquiridas de doenças e pecados. Desta forma, entre 1915 e 1945 uma definição estrita da hereditariedade genética na biologia, e sua separação de uma concepção de cultura na antropologia, contribuíram significativamente para o rompimento do paradigma científico da degeneração.¹⁴

Os Usos da Degeneração para uma Nação Tropical: Brasil, 1880-1919

Cada nação européia tinha sua ênfase local na ciência da degeneração, ainda que intelectuais em uma nação respondessem àquelas de outra forma. Mas a participação do Brasil em uma ciência cosmopolita era um diálogo de mão única. Pensadores brasileiros ouviam aos europeus, mas eles raramente eram ouvidos. Com poucas exceções,

o que os brasileiros escreviam tinha pouco impacto, e recebia poucas críticas, das comunidades científicas estrangeiras.¹⁵ Do início do século XIX em diante, médicos brasileiros tinham adaptado idéias médicas francesas para analisar problemas sociais e propor reformas, quando eles criticaram costumes de higiene na medicina familiar. Por exemplo, médicos há muito argumentaram que amas de leite escravas poderiam transmitir sífilis e até traços “hereditários” aos bebês que elas cuidavam. Médicos tinham discutido teorias de que casamento co-sanguíneo levava à degeneração familiar.¹⁶ Não havia nenhum expoente das idéias da degeneração nos círculos médicos brasileiros; um número de médicos as absorveu e disseminou gradualmente entre as décadas de 1870 e 1880.

A chegada delas coincidiu com o período final do Império (1880-1889), um momento radical nas idéias e política brasileiras quando o zelo do romantismo idealista estava sendo combinado com arrogância científica, fervor abolicionista, fanatismo republicano, a rebelião de uma geração jovem e um novo rancor anticlerical. O legado do passado não era uma era dourada, mas uma maldição ou um embaraço. Os reformistas acreditavam que a mudança requeria uma nova identidade nacional.¹⁷ Conseqüentemente, a retórica da degeneração foi associada à crítica social e se manteve assim até durante os anos noventa e a primeira década do século XX quando a degeneração se tornou a ideologia central, quase-oficial, da República oligárquica conservadora (1889-1930). Nas décadas republicanas tardias de 1910 e 1920, os debates sobre a saúde nacional e a degeneração freqüentemente implicavam a crítica da “corrupção moral” da política republicana. Durante as ditaduras de Vargas de 1930 a 1945, a degeneração orientou os nacionalismos da esquerda e da direita.

No entanto, o cientista brasileiro que fez o uso mais proeminente e criativo de um paradigma da degeneração era racista e antiliberal. Entre 1888 e 1906, o médico baiano Raimundo Nina Rodrigues retirou a degeneração do meio da medicina familiar preventiva e a colocou nos campos recém-estabelecidos da antropologia criminal e da psiquiatria. Um correspondente da escola criminal de Cesare Lombroso, Nina Rodrigues sempre esperou identificar índices craniométricos incontroversos da criminalidade nata. Estudou comunidades mestiças na Bahia rural em busca de sinais fisionômicos e sintomas de criminalidade e degeneração resultantes da mistura racial.¹⁸ Isto o levou à pesquisa histórica e antropológica das origens primitivas de baianos negros e mulatos nas sub-raças africanas, religiões e crenças.¹⁹

Nina Rodrigues (que muitos diziam ser mulato ele mesmo) assim fundou o campo da antropologia afro-brasileira, mas usou suas descobertas primariamente para a criminologia. Seu programa político era quase segregacionista. Concluiu que as diferenças de civilização entre as raças no Brasil eram tão profundas que muitos negros e mulatos não estariam aptos a serem julgados pela lei civilizada e propôs que as cortes adiciassem consultas psiquiátrico-raciais a todos os procedimentos. Este plano utópico, que teria requerido uma expansão enorme do sistema jurídico, nunca foi colocado em prática. Nina Rodrigues morreu jovem, em 1906, e a maior parte de sua obra apareceu postumamente, mas discípulos como Afrânio Peixoto, Oscar Freire e Artur Ramos ocuparam postos importantes no sistema psiquiátrico brasileiro e divulgaram sua obra pelos institutos médico-legais.²⁰

Durante sua breve carreira, Nina Rodrigues também explorou as implicações brasileiras das teorias francesas da psicologia coletiva. Sua outra obra mais importante foi em psicologia social e compartilhamento de patologia mental: loucura dual, ilusões coletivas, ilusões das multidões, a relação entre líder e gentilha.²¹ Todas as investigações de Nina Rodrigues o levaram a criticar a consideração presunçosa das elites liberais baianas de que elas entendiam as mentalidades dos “cidadãos” que governavam: “Nós só podemos falar de um povo brasileiro de um ponto de vista político. Do ponto de vista antropológico e sociológico muito tempo se passará antes que possamos considerar a população brasileira unificada.”²²

Idéias sociais de degeneração e temas psiquiátricos de caráter provavelmente encontraram sua aplicação mais ampla não diretamente na escrita médica, mas indiretamente através da literatura naturalista. O subdesenvolvido campo intelectual brasileiro tinha uma frágil profissionalização e compartimentação. A educação médica era tanto literária e retórica quanto prática e a escrita médica freqüentemente emprestava imagens da literatura romântica e naturalista, assim como estas tomavam emprestado imagens da medicina. O naturalismo era uma estética científica e de 1880 a 1930 sua ciência escolhida foi a medicina. Esta literatura freqüentemente presumia certo conhecimento médico da parte do leitor, esboçando um tipo de personagem com umas poucas indicações médicas.²³

A idéia de que existia uma ciência que podia conectar estados interiores às aparências exteriores, de que podia haver uma identidade de aparências e realidade, de que o registro fotográfico de aparências podia

constituir uma interpretação científica de casos individuais e da sociedade, apelava para aqueles em busca de uma chave para a realidade nacional. Ainda o método positivista de análise dos fenômenos e a crença degeneracionista de que estigmas fisionômicos (formato do crânio, da face, até tatuagens) significavam degeneração colidiu com a ênfase cultural brasileira na suspeita das aparências. A cultura brasileira se tornou gloriosa através de narrações sobre identidades errôneas e representações fraudulentas. O folclore brasileiro, como o da maioria das sociedades escravistas das Américas, incluiu testes que podiam revelar o passado africano de alguém que se passava por branco. A máscara de carnaval era um símbolo convencional de desconfiança, a suspeita prudente em um mundo hostil. Brasileiros constantemente brincam uns com os outros por serem enganados pelas aparências.²⁴ Desta forma, os códigos fisionômicos europeus eram, ao mesmo tempo, tremendamente atraentes como truísmos e, de certa forma, aplicados de forma cética. Inevitavelmente, o resultado eram afirmações científicas de uma visão mais clara. A literatura médica brasileira sobre higiene, por exemplo, advertia que famílias muitas vezes escolhiam uma ama de leite simplesmente porque ela era bonita ao invés de confiar no olhar de especialista de um doutor para examiná-la a respeito de sinais invisíveis de doença.²⁵ Em 1897, Raimundo Nina Rodrigues mediu o crânio do profeta rebelde Antônio Conselheiro, esperando encontrar anormalidades atávicas de fanatismo, ao contrário, ele descobriu que o crânio era *enganadoramente normal*, assim como os festivais católicos dos negros baianos camuflavam crenças fetichistas.²⁶

Aluísio Azevedo, o romancista naturalista mais proeminente do Brasil, explorou a tensão entre uma ciência da fisionomia e a desconfiança das aparências em *O Homem* (1887). Seu “estudo de caso” da degeneração histórica de Magdá é medicamente ortodoxo. Aos quinze anos, o corpo dela é um compêndio de imagens de saúde e similares românticos: “Um corpo bem-feito, elegante, olhos escuros salpicados de azul, belíssimo cabelo castanho, pele fina e delicada como as pétalas das camélias, um nariz sereno em uma linha reta, mãos e pés de uma distinção fascinante.” O corpo dela deteriora junto com sua mente em vários traços históricos precisamente descritos. No fim da história, ela está tão alienada que não pode reconhecer sua “própria imagem lívida e desencarnada” no espelho. Recusando vê-la, ela ao contrário tem uma alucinação sobre a Canção de Salomão: “Tenho sangue em meus lábios, um brilho em meus olhos, pele fresca! Meus seios são cheios e

suculentos como duas mangas picadas por um pequeno pássaro!” O romance é cheio de identidades e aparências enganosas: seu verdadeiro amor, Fernando, é na verdade seu meio-irmão, outro pretendente é um bem-vestido conde sem dinheiro, o vinho em um casamento é envenenado. Talvez até o precipiente médico da família, Dr. Lobão, seja enganado sobre a fonte da histeria de Magdá: não a simples frustração sexual de um útero desestimulado, antes um incesto frustrado.²⁷

Onde teorias da fisionomia parecem ter superado as reservas da *intelligentsia* brasileira foi na racionalização de sua repulsa estética (pelos padrões europeus clássicos) da feiúra mestiça do povo canalizando-a em uma certeza problemática de que os prognósticos de decadência racial eram exatos. O jornalista Monteiro Lobato, em uma carta para um amigo em 1908 descreveu seu desânimo na multidão do Rio de Janeiro: “Lá passa em revista todas as degenerações, todas as formas e deformações humanas, tudo exceto o normal.” O sociólogo Gilberto Freyre confidenciou uma epifania em seu diário em 1921 e então para seus leitores norte-americanos em 1956: chocado ao ver um grupo de marinheiros brasileiros, mulatos e cafuzos desajeitados, cruzando a *Brooklyn Bridge*, inicialmente “eles me impressionaram como caricaturas de homens e então me veio à mente uma frase de um livro sobre o Brasil escrito por um viajante americano: ‘o temível aspecto mestiço da população’.” Apenas em reação, depois, ele pôde lembrar um incidente em que um mestiço do interior provou ser um mestre em mecânica.²⁸

A Fisionomia produziu resultados ambivalentes, mas a adaptação científica e literária brasileira de teorias européias da degeneração desenvolveram três temas característicos: 1) a deteriorização do caráter individual em preguiça estéril; 2) a diversidade de mentalidades em um meio primitivo, tropical; 3) a similaridade das relações sociais com o parasitismo. Enunciados em pleno contexto biomédico nas décadas de 1880 e 1890, estes temas persistiram de forma atenuada no pensamento social brasileiro até os anos trinta do século XX.

A identificação de uma síndrome de caráter do “brasileiro preguiçoso” talvez tenha sido o mais importante destes temas. Aqui, ciência e literatura construíram a partir de uma avaliação popular do caráter brasileiro que era corrente ao menos desde o século XVIII.²⁹ Elas elaboraram este estereótipo e conferiram a ele precisão. A medicina e o naturalismo brasileiros avaliaram de forma pessimista o caráter nacional, especialmente o caráter da classe superior. A literatura médica sobre o cuidado da criança, por exemplo, especulava sobre as formas pelas quais

a educação dos meninos, uma indulgência maternal excessiva combinada a uma rispidez paterna excessiva, mimava os brasileiros.³⁰ No romance, da mesma forma, o passado pesava nos protagonistas: hereditariedade e educação deficiente produziam personalidades fracas e freqüentemente autodestrutivas. Quer personagens simpáticos ou anti-heróis dos romances brasileiros eram assim afligidos, pode-se pensar no prudente, acomodado mercador Paulo Boto em *O Feitiçeiro* (1897/1922) de Xavier Marques assim como no volúvel protagonista de Machado de Assis em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881).³¹

Nos romances de Aluísio de Azevedo, a patologia dos personagens masculinos é simbolizada através da sexualidade estéril e a frustração da reprodução. Em *O Mulato* (1881), o inteligente Raimundo é morto, terminando assim a linhagem de sua família em um epílogo em que vemos seu amor, Ana Rosa, casada e contente com o escrevente que o traiu. Em *O Homem, a Mentira de Conselheiro*, sua recusa em reconhecer seu filho ilegítimo, Fernando, leva sua filha Magdá a uma paixão fatal com ele, o que detona sua tendência hereditária à histeria. A indecisão do pai sobre o tratamento dela leva-a a envenenar dois honestos e pobres recém-casados. Até um herói de classe baixa como o hercúleo cortador de pedras português, Jerônimo em *O Cortiço* (1890), é benignamente contaminado pelo feitiço erótico de cobra da dança da mulata Rita Baiana, pela música melhor da brasileira, sua comida, café, pinga, pelo calor de seu sol. A assimilação do imigrante ao meio brasileiro é, ao mesmo tempo, degeneração e uma espécie de redenção: assim como ele enfraquece começa a se banhar com mais freqüência. Mais sangrento, o romance termina quando o maldoso proprietário João Romão denuncia sua amante Bertoleza como escrava fugida. Em desespero, ela comete suicídio esfaqueando seu útero infértil.³²

O esboço do homem psiquiatricamente degenerado talvez seja mais completo em Amâncio, o anti-herói de *Casa de Pensão* (1884). A patologia de Amâncio epitomiza a síndrome da preguiça, falta de decisão e de caráter. Azevedo detalha os meios através dos quais o formam uma mãe indulgente demais, um pai distante e uma educação medíocre no Maranhão. Ele chega ao Rio de Janeiro com dezenove anos, enfraquecido por febres recentes e pela sífilis latente adquirida na infância através de sua ama de leite. Lá, o calor, a debochada vida estudantil, a música da valsa e, sobretudo, o meio venal e corrupto da casa de pensão, o degeneram. Ele se torna um escravo de suas paixões e eventualmente é assassinado.³³ Em suas relações com outras pessoas, os

heróis “preguiçosos” e debilitados dos romances naturalistas brasileiros são, com frequência, vítimas: de uma ancestralidade que eles não conhecem, de um meio de mediocridade e preconceitos provincianos ou até mesmo de feitiçaria. Quase da mesma forma, os casos clínicos descritos por psiquiatras contemporâneos encontravam processos inexoráveis levando à epilepsia e à loucura em histórias familiares de desvio e alcoolismo.³⁴

Quando brasileiros diagnosticavam sua psique coletiva encontravam desequilíbrio em sua diversidade. Era inevitável que os críticos sociais brasileiros explorassem os materiais folclóricos e exóticos que podiam trazer para os tópicos convencionais do naturalismo médico e da degeneração. No entanto, eles foram além da simples apresentação do exotismo centrando a atenção no desacordo de ideologias tradicionais e científicas. O discurso anticlerical provia uma parte dos conflitos. As “superstições” da religião católica, cuja benignidade era uma barreira ao progresso, ofereciam uma ampla cor local. O tipo literário do padre malvado ou da beata fanaticamente religiosa aparecia com frequência como os opositores do jovem cientificamente sofisticado. “Alto” e “baixo” espiritismo supriam outro contraste com a racionalidade científica. A medicina oficial encarava o desafio de uma cultura popular tendente a interpretações espirituais da doença e preferindo terapias “leves” como a homeopatia, encantamento ou a caridade dos espíritos.³⁵ Além disso, como Nina Rodrigues apontava, a medicina encarava a competição da mágica afro-brasileira. A rede resultante era a de um grande espectro de crenças religiosas e mágicas.³⁶

No entanto, algumas vezes escritores brasileiros mostraram a sabedoria popular derrotando o conhecimento científico. Em *As Religiões do Rio* (1904) de João do Rio, a macumba adiciona um tom exótico, decadente, para uma pesquisa suja do caleidoscópio de cultos em uma metrópole moderna, mas em outro lugar, escritores fizeram da sabedoria popular uma alavanca para opor ou desviar a ciência.³⁷ Por exemplo, *O Feiticeiro* de Xavier Marques exhibe o dilema de uma família de classe média que considera necessário pedir a um feiticeiro para limpar seu lar de encantos enviados por rivais. Ainda que o jovem rapaz que eles conseguem para sua filha seja capaz de racionalizar a doença da feitiçaria como um mero caso psiquiátrico de “obsessão de idéia fixa”, eles próprios suspeitam que são manipulados por forças ocultas sobrenaturais.³⁸ Quaisquer que sejam as conclusões, o pensamento social

brasileiro identificava a diversidade da cultura, dos “níveis de civilização”, como, ao mesmo tempo, um sintoma e uma causa da doença.

O ensaio semicientífico mais influente deste período, *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha, aplicou a psicologia social da raça e da teoria da multidão de forma a enfatizar os desequilíbrios e contrastes na cultura brasileira, desequilíbrios degeneradores que levavam os melhores à loucura. Historiadores intelectuais contemporâneos tendem a focar na aquiescência ambivalente de Euclides sobre a hipótese da degeneração do mestiço e ler este livro como um ensaio sobre as “relações raciais” no sentido moderno, mas *Os Sertões* lida mais com mentes e multidões do que com corpos e populações. É um ensaio de psicologia social política.³⁹ Como uma análise das causas da comunidade messiânica de Antônio Conselheiro em Canudos e do massacre dos “fanáticos” pelo exército republicano em 1897, o livro lida com a forma como o passado pesa no presente: como a terra, o clima, a hereditariedade racial, uma herança de religiosidade medieval e as falhas das políticas educacionais do governo levaram, infelizmente, a um impasse entre atraso e civilização e, por fim, à guerra. Ao analisar Canudos, Euclides da Cunha abstém-se do julgamento sobre a tese de que a mistura racial induz à degeneração, mas ele consistentemente baseia sua análise na psicologia social e no conceito médico-psiquiátrico mais amplo de degeneração, no qual corpo, clima, meio, espírito e moralidade eram confundidos como facetas de “raça”.

“É natural que estas camadas profundas da nossa estratificação étnica se sublevassem numa anticlinal extraordinária – Antônio Conselheiro...[...] Por isto o infeliz, destinado à solicitude dos médicos, veio, impelido por uma potência superior, bater de encontro a uma civilização, indo para a história como poderia ter ido para o hospício.”⁴⁰

Euclides seguiu o diagnóstico psiquiátrico de Antônio Conselheiro feito por Nina Rodrigues, segundo o qual degeneração clara (descendência de uma família tendente a rixas, vergonha do abandono pela esposa, vida como um eremita) era completada pela força psíquica da multidão do sertão: “[A multidão] Remodelava-o à sua imagem. Criava-o. Ampliava-lhe, desmesuradamente, a vida, lançando-lhe dentro os erros de dois mil anos.”⁴¹

Mas este diagnóstico era muito menos desafiador para os leitores do que o uso político que Euclides fez dele como um espelho para

mostrar a face degenerada da República e seus líderes. Canudos é o sintoma de uma “diátese nacional”, ou seja, uma predisposição nacional hereditária à doença. Os confrontos na chique Rua do Ouvidor no Rio quando do anúncio da derrota da expedição de Moreira César e a rebelião de Canudos mostram “uma certa similaridade... uma igualando à outra em selvageria.” O antagonista de Conselheiro, o epilético Coronel Moreira César, é a encarnação da ralé jacobina que subiu ao poder sob a ditadura de Floriano Peixoto. Ele recebe um tratamento paralelo àquele do Conselheiro. Ele tem “a face de um convalescente” que trai seu caráter “o estranho, incomum temperamento do epilético confirmado, a instabilidade nervosa de um homem muito doente, escondida sob uma placidez enganosa.” Sua história de vida, como a do Conselheiro, traça uma linha degenerativa de episódios de epilepsia. Um ditador em potencial, ele permanece entre “uma jaqueta ou o púrpura real” assim como o Conselheiro pertence à história ou ao hospital.⁴² *Os Sertões*, através de Moreira César, critica tudo o que é divergente na cultura brasileira e, conseqüentemente, o fracasso da missão civilizadora dos governos republicanos.

A ironia das metáforas da degeneração no discurso político da Primeira República (1889-1930) estava no fato de que o Brasil, ao contrário da França, era considerado geralmente uma “jovem” nação, a caminho da civilização e do progresso, jovem demais para as desordens de uma velha nação.⁴³ Depois da neutralização dos movimentos radicais por volta de 1898, as políticas republicanas oficiais cooptaram diagnósticos da degeneração como os de Euclides da Cunha para legitimar medidas conservadoras para “regenerar” a nação. Políticas para encorajar a imigração européia e desencorajar a chinesa obviamente respondiam a preocupações raciais patrióticas com o “embranquecimento” da população assim como o interesse direto dos fazendeiros em obter trabalho barato.⁴⁴ Mas um grande espectro de políticas sociais imperiais e republicanas (sobre a regulação da prostituição, a sanitização dos navios, fábricas e barracas, a licença de empregados domésticos, esportes e educação física, serviço militar obrigatório) também eram justificadas nos termos de proteger a raça da contaminação ou regenerar a sua saúde.⁴⁵ O governo nunca empreendeu uma reforma educacional nacional em uma magnitude que se dirigisse ao temor de mentalidades díspares. Ao contrário, suas medidas mais ambiciosas focaram-se no saneamento. As reformas urbanas do Rio de Janeiro de 1903 a 1906 construíram drenagens, nivelaram favelas,

modernizaram o porto e abriram bulevares no estilo parisiense. Elas incluíram uma campanha tanto simbólica quanto efetiva de saneamento: não apenas água e esgoto, mas também a erradicação de mosquitos e vacina obrigatória contra a varíola em 1903 e 1904.⁴⁶ Estas políticas eram, em um sentido amplo, “raciais” ou, mais tarde, “eugênicas”. Muitos cientistas argumentavam que melhorias no ambiente levariam a mudanças hereditárias lamarckianas na raça e que a modernização poderia levar ao progresso racial.

A adoção oficial nunca poderia domesticar inteiramente as implicações críticas da degeneração. A leitura mais radical era a de que afro-brasileiros mulatos encarnavam a degeneração enquanto os brancos representavam o progresso. No entanto, da década de 1880 até os anos mais conservadores da Primeira República, alguns intelectuais brasileiros se voltaram contra o racismo de cor de dentro das fronteiras da teoria da degeneração. Intelectuais de esquerda apropriaram-se da metáfora do parasitismo para zombar da classe superior e desafiar a amnésia oficial pós-emancipação com relação à escravidão. O *América Latina: Males de Origem* (1903) de Manuel Bonfim escarnece a pretensão absurda na idéia de que as raças européias, que tinham sido tribais há poucos séculos, dominavam porque eram superiores na evolução. Contudo, Bonfim usa relutantemente uma metáfora biológica para argumentar que os legados da exploração colonial e da América Espanhola degeneraram seus espíritos nacionais como parasitas que perderam suas mais altas funções no curso da evolução.⁴⁷ De forma similar, o *A Raça Africana e seus Costumes* (1918) de Manoel Querino enumera exemplos de sucesso negro e relembra a todos que a sociedade brasileira foi construída parasitariamente às custas do suor de seu trabalho.⁴⁸ Um cético tal como Machado de Assis, duplamente degenerado como mulato e epilético, satirizou as pretensões científicas da psiquiatria e do positivismo em obras de ficção como *O Alienista* e *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Ele consistentemente expõe a ilusão de identidade pela aparência ou parodia truismos científicos:

“a fome (e ele chupava filosoficamente a asa do frango), a fome é uma prova a que Humanitas submete a própria víscera. Mas eu não quero outro documento da sublimidade do meu sistema, senão este mesmo frango. Nutriu-se de milho, que foi plantado por um africano, suponhamos, importado de Angola. Nasceu esse africano, cresceu, foi vendido; um navio o trouxe, um navio construído de madeira cortada no mato por dez ou doze homens, levado por velas, que oito ou dez

homens teceram, sem contar a cordoalha e outras partes do aparelho náutico. Assim, este frango, que eu almocei agora mesmo, é o resultado de uma multidão de esforços e lutas, executados com o único fim de dar mate ao meu apetite.”⁴⁹

O símbolo crítico do parasitismo passou por uma mudança literária com a troca do movimento de saúde pública das cidades para o campo por volta da Primeira Guerra Mundial. Expedições médicas no interior documentaram taxas extraordinárias de doenças endêmicas debilitantes como a malária e parasitas. O Brasil rural era visto como “um imenso hospital”.⁵⁰ A prova do novo interesse da saúde pública foi a conversão mercurial de Monteiro Lobato. Ele tinha inventado o caipira Jeca Tatu em um ensaio de 1914 para simbolizar o caipira paulista: um alcoólatra, caboclo degenerado, cliente de coronéis, limpando o terreno de forma abusiva através de queimadas sem controle. Jeca se encaixa no estereótipo de raças sem vigor: “Apenas ele, no meio de tanta vida, não vive.” Sua resposta enervante ao bom conselho é “não paga a pena”. Jeca imediatamente passou a ter vida independente em quadrinhos e discursos como o tipo do caboclo desajeitado. Mas em 1918, influenciado pelas pesquisas sobre a saúde rural, Monteiro Lobato relembrou a história como o primeiro volume de uma coleção e desta vez com um prefácio apologético: “Eu não sabia que você era assim, meu Tatu, por causa de doença” e, em outra edição, acrescentou que “é provado que você tem um tremendo zoológico do pior tipo em seu sangue e intestinos. É esta cruel algema que o faz inchado, feio, preguiçoso, inerte.”⁵¹ Ele começou a escrever ensaios veementes a favor da campanha de saúde pública. Entre os artigos escritos em 1918 estava um ensaio curto “Jeca Tatu: A Ressurreição”, o qual conta como Jeca, seguindo o conselho de um doutor (vermífugos, sapatos e sem intestino comprometido) se transforma em um próspero pequeno proprietário de terra e, depois, em um fazendeiro tão rico que inspeciona sua propriedade, da varanda, com um telescópio.⁵²

Em poucos anos, Monteiro Lobato fez uma mudança emblemática da visão de que a preguiça do populacho era uma maldição inata, inescapável da raça para a de que ela o sintoma de um corpo estranho, um parasita que podia ser expulso. A nação brasileira podia ser redimida por ação positiva, mais especificamente, através de postos de saúde rurais. O foco da ação se tornou político. O porta-voz mais ardente da saúde pública, Belisário Penna, defendeu em *Saneamento do*

Brasil (1918) que a doença real no país era a anemia moral do sistema político brasileiro, corrompido pelo coronelismo e que o único programa de saúde pública prático requereria uma purificação moral da política.⁵³

Modernismo e Nacionalismo, 1919-1940

A degeneração e a ciência racial estreitaram sua aceitação nas décadas de 1920 e 1930. A psicanálise freudiana provia, para pequenas, mas crescentes comunidades de psiquiatras e leigos do mundo todo, uma explicação não-orgânica do desvio sexual e da doença mental. Tão logo quanto por volta da Primeira Guerra Mundial, alguns psicólogos americanos tinham questionado os resultados dos testes de inteligência e investigações criminológicas. Nos anos vinte e trinta, a genética mendeliana esclareceu e delimitou os limites da hereditariedade e na década de quarenta, a biologia alcançou sua “síntese evolucionária” da genética com o darwinismo, virtualmente excluindo a ambigüidade lamarckiana que tinha unido todo tipo de influência ambiental em uma “hereditariedade” multicausal. Eventos políticos polarizaram as comunidades científicas. A medicina alemã se tornou dogmaticamente racista enquanto por volta de 1935, o extremismo das leis raciais nazistas provocaram uma rejeição reativa de explicações hereditárias na Inglaterra e nos Estados Unidos. Ao final da Segunda Guerra Mundial esta reação se estendeu a estudos das Nações Unidas desmascarando a raça.⁵⁴ Independente da ciência biomédica, contracorrentes idealistas do pensamento social europeu rejeitaram positivismos, incluindo o determinismo hereditário organicista. Teorias sociais mais complexas incorporando variáveis “conscientes” (carisma, hegemonia, o inconsciente) desafiaram o determinismo positivista assim como o fizeram filosofias irracionalistas da vontade e da intuição.⁵⁵ Para o Brasil, as influências mais diretas eram diversas: a teoria antropológica de Franz Boas de que a cultura e não a hereditariedade racial determinou as diferenças entre comunidades humanas e o primitivismo estético da vanguarda européia.

A Primeira Guerra Mundial também foi um divisor de águas no discurso público brasileiro. A barbárie na civilizada Europa descreditou as pretensões da *Belle Époque* da elite brasileira. O humor revolucionário mundo afora catalisou mobilizações como as greves gerais de 1919 e um bando de movimentos ideológicos de classe média em 1922: a primeira rebelião de tenentes, a fundação do partido comunista, a Federação

Brasileira para o Progresso Feminino e o Centro Dom Vital da direita católica. Até mesmo dentro do congresso oligárquico, demandas por legislação trabalhista, campanhas de saúde pública rural, serviço militar universal e educação pública adquiriram um tom urgente e crítico.⁵⁶ Uma nova geração nacionalista de intelectuais tomou forma após a Semana de Arte Moderna de São Paulo em 1922. Nem todos eram modernistas vanguardistas, mas todos compartilhavam uma preocupação com a nação. Muitos dos escritores desta geração desafiaram estereótipos raciais correntes da identidade nacional com pesquisas frescas ou mitos das origens nacionais. Eles continuaram a explorar o repertório de questões e símbolos da degeneração assim como o esvaziaram.

Ensaístas sociais pioneiros das décadas de vinte e trinta atacaram diretamente o racismo de cor no curso das explorações da história nacional, mas eles o fizeram com uma imaginação informada pela degeneração. Por exemplo, *Retrato do Brasil* (1928) de Paulo Prado termina por refutar a noção de que raças tinham aptidões desiguais e contesta a teoria de que a miscigenação causava degeneração. O ensaio é essencialmente um estudo sobre as origens históricas da “tristeza” no espírito nacional, mas analisa ambigualmente a “melancolia” como uma síndrome espiritual e física, figurativa e literalmente uma depressão pós-coito:

“No Brasil, a melancolia seguiu a vida sexual intensa do colonizador, dirigido erroneamente a perversões eróticas e de um tipo marcadamente atávico. Por sua vez, a ganância é uma entidade mórbida, uma doença do espírito com seus próprios sintomas, causas e evolução. Ela pode absorver toda a energia psíquica... Luxúria, ganância: melancolia. Em povos, como em indivíduos, ela é o retrato de um processo de psicopatia.”⁵⁷

O Brasil contemporâneo manifesta sua tristeza em seu corpo, “vítima de doença, de indiferença pálida e do vício da pinga.”⁵⁸

A exposição ao novo conceito antropológico de “cultura” enquanto estudava na Universidade de Columbia deu a Gilberto Freyre uma posição anti-racista mais forte em *Casa Grande e Senzala* (1933), seu ensaio sobre a história nacional. Freyre afirma que a ansiedade que motivou sua pesquisa foi a mesma dos antropólogos raciais: alguma mistura racial tinha condenado o povo brasileiro à degeneração?⁵⁹ Sua refutação confiante cita a rejeição científica de Franz Boas do determinismo hereditário. Não a raça, mas a cultura é o que famílias,

comunidades e sociedades comunicam a seus descendentes. De forma simultânea e ambígua, Freyre defende o vigor brasileiro em termos eugênicos: os portugueses eram uma raça forte, não ‘latinos decadentes’. A medicina tropical contemporânea demonstra que colonos brancos não necessariamente degeneram nos trópicos, traços ambientais podem ser herdados.⁶⁰

Se Paulo Prado retrata uma alma brasileira com falta de “energia psíquica”, Freyre resolve o tema da preguiça de início ao afirmar o vigor e a energia da colonização portuguesa e ao mostrar a riqueza da cultura material brasileira. O que quer que esteja errado com os brasileiros contemporâneos, Freyre atribui à conquista predatória dos índios, que legou sadismo, e à escravidão que induziu a uma inércia parasítica. Ele apresenta o proprietário de escravos luso-brasileiro debilitado pela sífilis, confinado em sua rede e corrompido pelos serviços da escrava. “No caso do proprietário de escravos, o corpo se torna pouco mais do que um *membrum virile*. Umas mãos de mulher, uns pés de criança, o órgão sexual sozinho era arrogantemente viril.”⁶¹ Como explorador e colono, o português era dinâmico; como proprietário de escravos o brasileiro virou um parasita.

Freyre também resolve o dilema perene da disparidade de mentalidades ao enfatizar a harmonia e a fusão cultural. A cultura brasileira, eles sustenta, foi unificada no período colonial pela infusão de “contribuições” índias e africanas à cultura portuguesa. O ego brasileiro contemporâneo (homem de classe-média) é metaforicamente mestiço, marcado “na alma, quando não da mesma forma na alma e no corpo” pela miscigenação cultural, pela “sombra, ou ao menos a marca de nascença do aborígene ou do negro”.⁶² Ao apresentar o processo histórico da fusão, Freyre afirma que a Casa Grande era a instituição que permitiu a maior parte dessa mistura. Em parte na cozinha e em parte na rede do senhor. A concubinação colonial não produzira diferenças e alienação, antes harmonia entre os brasileiros. Relações sexuais coercitivas deixaram um legado de perversões do sadismo, mas o paternalismo condescendente dos pais portugueses manteve a intimidade e a fraternidade entre todas as mulheres e crianças do lar, deixando um legado de harmonia. A psicologia de Freyre sobre a relação da sexualidade com a civilização e o caráter individual, ainda que ecleticamente com certos toques de idéias freudianas, deve mais a sexologistas da degeneração como Moll e Krafft-Ebing. Ele inverte o moralismo deles com uma afirmação da “sexualidade sem pudores”

derivada da vanguarda boêmia e o ethos informal do brasileiro. A maioria dos leitores contemporâneos de *Casa Grande e Senzala* encarou seu erotismo como um argumento radical de que valores modernistas irreverentes podiam endossar a complexa harmonia étnica da nação.⁶³

Uma atitude característica da vanguarda brasileira dos anos vinte e trinta era a de tomar os argumentos e símbolos da geração positivista e invertê-los como paródia. Não apenas o relativismo de valores da antropologia de Boas, mas também o primitivismo da vanguarda, permitiram que Freyre enfatizasse a contribuição positiva da cultura africana para a brasileira.⁶⁴ A vanguarda modernista de São Paulo brincou ainda mais agressivamente com a noção de que o primitivismo mulato era superior à civilização branca. Tomaram a identidade absurda do canibal Tupi para troçar do auto-engano da elite cosmopolita e positivista, “cartolas em Senegambia”. *Macunaíma* (1928), a sátira de Mário de Andrade, constrói um herói que caricaturiza o brasileiro degenerado. Macunaíma é um híbrido impossível que funde todas as categorias raciais do Brasil: ele é o filho negro de uma mãe índia, mas que se torna branco ao se lavar em uma fonte mágica. Seus traços morais, perversão sexual, gluttonia e mentira, também o definem como o oposto do cidadão saudável do nacionalismo progressista. O traço mais memorável e consistente de Macunaíma é sua preguiça. Ele boceja seu mote de enervação entediada: “Ai, que preguiça!” Macunaíma ainda tem poderes mágicos da floresta que confundem a tecnologia de São Paulo e possui a perspicácia de um velhaco que lhe permite ver pela retórica da política. Pode subir numa caixa de sabão e papaguear um discurso progressista: “Pouca saúde e muita saúde, os males do Brasil são.”⁶⁵ Macunaíma expressa a frustração dos jovens intelectuais da década de 1920, os quais queriam progresso orientado pelas realidades nacionais e não os *slogans* vazios do patriotismo sanitarista.

Nas décadas de vinte e trinta, a paródia da vanguarda nacionalista teve pouco impacto na comunidade médico-científica brasileira. A prática psiquiátrica de rotina, particularmente em manicômios, permaneceu orientada pela psicologia da degeneração.⁶⁶ Mas muitos psiquiatras aderiram ao movimento eugênico fundado com a Sociedade Eugênica de São Paulo em 1918. Eles estenderam a sua atenção para a higiene mental “preventiva” através dos serviços sociais do Estado para a classe trabalhadora e o controle de delinquentes. Médicos, dentre os quais discípulos de Nina Rodrigues, promoviam medidas diversas tais como exames pré-nupciais, instituições para

menores delinquentes, uma carteira de identidade e centro para a compilação de digitais e clínica de saúde materna.⁶⁷ Mas o movimento eugênico brasileiro nunca se uniu a favor da proibição do álcool ou a esterilização dos degenerados. O *débâcle* da Lei Seca nos Estados Unidos nos anos vinte, o escândalo das políticas raciais nazistas na década de 1930 e a proibição da esterilização e da contracepção pela encíclica católica *Casti Connubii* (1930) inibiram uma possível coalizão conservadora. Os debates internacionais sobre hereditariedade cindiram sua base científica e mais tarde os dividiram. Por volta de 1929, o influente eugenista Roquette Pinto desafiava medidas racistas em parte em termos mendelianos. A linha sanitarista do movimento eugênico sofreu menos devido à perda de reputação da ciência racial e se tornou o centro do consenso. O sucesso das campanhas de saúde urbanas, iniciativas na saúde pública rural e o encorajamento da *Rockefeller Foundation* deram a eles maior legitimidade.⁶⁸

Os nacionalistas de direita do Brasil focavam mais o espírito do que o corpo. Como a vanguarda de esquerda, buscavam uma fusão do povo para superar diferenças e desequilíbrios. Alguns deles, como Oliveira Vianna, eram tradicionalmente racistas, mas nem todos eram. Plínio Salgado, o professor de cidade pequena e romancista de vanguarda que fundou a fascista Ação Integralista Brasileira em 1932, defendia que o Brasil atingira a fusão racial no tipo mestiço do caboclo. De forma mais importante, os brasileiros fundiram a religião Tupi, jesuíta e africana em uma espiritualidade que resistiu ao materialismo. A tarefa do integralismo revolucionário era a de superar as hierarquias e conflitos de uma sociedade materialista mobilizando todos os brasileiros em uma síntese unânime da civilização espiritual e material.⁶⁹ O Estado Novo implementado pelo golpe de Vargas em 1937 desfez o Integralismo e implementou um fascismo mais paternalista e eclético, levando o Brasil em direção a um estado do bem-estar social. O Estado Novo experimentou uma mobilização integradora: delegando representação trabalhista corporativista, autorizando sambas cívicos, formando a juventude através da educação religiosa, esportes e corais.⁷⁰ Ele continuou a avançar com as reformas higiênicas sanitaristas, mas recuou de um fascismo radical de mobilização revolucionária e administração eugênica da raça. Ao invés disto, os denominadores comuns da direita brasileira eram o nacionalismo, o catolicismo e uma aversão ao conflito de classes. Uma vaga crença comum era a de que o “espiritualismo” poderia transcender o conflito. A direita também herdou da oligarquia

republicana as metáforas orgânicas de governo. Assim, intelectuais ligados ao regime de Vargas justificaram a colonização das fronteiras, o fechamento das escolas em língua estrangeira e a restrição à imigração como protegendo a integridade do corpo da nação. Alcir Lenharo afirma que a direita autoritária encontrou seu símbolo último da nação espiritualizado e purificado no corpo místico de Cristo, dentro do qual todos os fiéis estavam integrados.⁷¹

A degeneração foi um veículo importante da crítica e da análise social para os intelectuais brasileiros entre 1880 e 1940. Originária da psiquiatria criminológica, ela se tornou popular e se espalhou na literatura e na sociologia. O perigo da degeneração forneceu um denominador comum ideológico para diversas propostas de reforma dos governos republicanos. A imigração branca, a renovação urbana, a vacinação contra a varíola, a regulação da prostituição, tudo visava restaurar a energia e a saúde do corpo da nação. Como tal, a degeneração provia uma das escoras ideológicas do consenso do Estado do bem-estar social que se desenvolveu depois de 1930. Entre 1919 e 1945, o fundamento na “ciência racial” da degeneração em teorias da hereditariedade desintegrou-se e desacreditou o racismo de cor, mas temas derivados da ideologia social organicista sobreviveram. O nacionalismo dos anos vinte e trinta mantiveram a preocupação de que a diversidade da nação nunca poderia ser balanceada. Tanto a direita quanto a esquerda encontraram a harmonia e a fusão do povo em identidades que transcendiam diferenças, quer como crianças do campo, anti-heróis míticos ou fraternidades espirituais. Uma ciência fraca forneceu uma matriz criativa para a visão social.

¹ Tradução de Richard Miskolci. Texto publicado originalmente como “Puffy, Ugly, Slothful and Inert”: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940. In: *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, v. 25, n. 2, p.235-256. A Teoria e Pesquisa agradece a autorização da Cambridge University Press para a publicação da tradução do artigo. Excepcionalmente, dada a extensão das referências bibliográficas, a revista as manteve nas notas de fim.

² Diretor do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Chicago.

³ Skidmore, T. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (New York, 1970); Costa, E. V. “The Myth of Racial Democracy: A Legacy of the Empire” In: *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. (Chicago, 1985), p.238-240.

⁴ Borges, D. *The Family in Bahia, Brazil, 1870-1945*. (Stanford, 1992), p.90-99; Costa, J.F. *Ordem Médica e Norma Familiar*. (Rio de Janeiro, 1979), p.171-175.

⁵ Morse, R.M. Latin-American Intellectuals and the City, 1860-1940 In: *Journal of Latin American Studies*, 10, 2, 1978, p.219-238; Hale, C.A. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton, 1989, p.210-215.

⁶ Chamberlain, J. E. e Gilman, S. L. (editores). *Degeneration: The Dark Side of Progress* (New York, 1985), apresenta um grande número de abordagens para a compreensão da degeneração. Veja também Nye, R. A *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline* (Princeton, 1984); Pick, D. *Faces of Degeneration: A European Disorder, 1848-1918*. (Cambridge, 1989)

⁷ Gobineau, A de. *The Inequality of the Races*. New York, 1967, p.25. Morel, B.A, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et Morales de l'espèce humaine*. Paris, 1857; republicado em New York, 1976, p.4. Veja também Boon, J A “Anthropology and Degeneration: *Birds, Words, and Orangutans* p.14-48 e Carlson, E. T. “Medicine and Degeneration: Theory and Praxis” In: Chamberlain e Gilman, *Degeneration*, p.121-144; Starn, R. “Meaning-Levels in the Theme of Historical Decline” In: *History and Theory*, 14, 1, 1975, p.1-31.

⁸ Skidmore, Op. Cit.; Costa, E. V. Da, Op. Cit. Nisto, os intelectuais brasileiros eram bem diferentes dos norte-americanos; cf. Frederickson, G.M. *The Black Image in the White Mind. The Debate on African-American Character and Destiny, 1817-1914*. New York, 1971. p.265-321.

⁹ Davies, J. A. *Conflict and Control: Law and Order in Nineteenth Century Italy*. Atlantic Highlands, New Jersey, 1988. Nye, Op. Cit, p.310-340. Rosenberg, C. E. “George M. Beard and American Nervousness” in *No Other Gods: On Science and American Thought*. Baltimore, 1976. p.98-108. Beard definiu a neurastenia em 1869 e a popularizou em livros em 1880 e 1881. Jones, G. S. *Outcast London: A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society*. New York, 1984, p.330-333.

¹⁰ Nordau, M. *Degeneration*. New York, 1968. Le Bon, G. *The Crowd*. New York, 1960. Nye, R. A. *The Orgins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass*

Democracy in the Third Republic. London, 1975. Barrows, S. *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*. New Haven, 1981. McClelland, J. S. *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. (London, 1989).

¹¹ Stoler, A L. "Making Empires Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures" In: *American Ethnologist*, 16,4, 1989, 634-660. Harris, M. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York, 1968.

¹² Tytler, G. *Physiognomy in the European Novel: Faces and Fortunes*. Princeton, 1982. Curtis Jr, L. P. *Apes and Angels: The Irishman in Victorian Caricature*. Washington, 1971. Honour, H. *The Image of the Black in Western Art. , vol. IV, From de American Revolution to World War I. , part 2, Black Models and White Myths*. Cambridge, Mass, 1989. Mosse, G. *Toward the Final Solution: A History of European Racism*. New York, 1978.

¹³ Nye, *Crime, Madness, and Politics*, p.103-109. Pick, *Faces*, especialmente p. 139-143. Carlson, "Medicine and Degeneration". Kevles, D. *In the name of eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, New York, 1985.

¹⁴ Rosenberg, C. E. "The Bitter Fruit: Heredity, Disease, and Social Thought" In: *No Other Gods*. P.29-53. Stepan, N. L. *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*. Handem, Conn., 1982. Harris, *Rise of Anthropological Theory*.

¹⁵ Certamente, havia exceções, incluindo o trabalho de antropologia criminal de Raimundo Nina Rodrigues e o trabalho bacteriológico do Instituto Oswaldo Cruz. Veja Corrêa, M. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil* e Stepan, N. L. *The Beginnings of Brazilian Science: Oswaldo Cruz, Medical Research and Policy.1890-1920*. New York, 1976.

¹⁶ Borges, *Family in Bahia*, p.96-104. O texto medico mais citado do início do século XIX sobre o cuidado das crianças era o manula de J. B. A Imbert *Guia médica das mães de família*, trechos em Conrad, R. (editor) *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*. Princeton, 1983, p.135-136. Sobre visões a respeito da consangüinidade veja Botelho, J. da S. *Herança*, Salvador, 1878 e um dos primeiros tratados mendelianos no Brasil de G. Moniz. *A consanguineidade e o Código Civil Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1925. Veja também Costa, J. F. *Ordem Médica*; Machado, R. (et alli) *Danação da Norma: Medicina Social e Constituição da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro, 1978. Graham, S. L. *House and Street: The Domestic World of Masters and Servants in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Cambridge, 1976.

¹⁷ Veja Needell, J. *A Tropical Belle Époque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro*. Cambridge, 1987, p.1-22 e p.185-196. Skidmore, *Black into White*.

¹⁸ Rodrigues, R. Nina. "Metissage, dégénérescence et crime" In: *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 14, 1899, p.477-516. Veja também "Os Mestiços Brasileiros" In: Ramos, A (editor). *As colectividades anormaes*. Rio de Janeiro, 1939. p.195-218.

¹⁹ Rodrigues, R. Nina. *Os Africanos no Brasil*. (São Paulo, 1976) e *O animismo fetichista dos negros baianos*. (São Paulo, 1935).

²⁰ Rodrigues, R. N. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Salvador, 1957. Corrêa, Op. Cit.

²¹ Rodrigues, R. N. A Loucura Epidêmica de Canudos: Antonio Conselheiro e os Jagunços. In: *As Coletividades Anormais*. P.50-77 e A Loucura das Multidões: Nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil In: Idem, p.78-153.

²² Rodrigues, R. N. Lucas da Feira. In: *As Coletividades Anormais*. P.153-164.

²³ Süsskind, F. *Tal Brasil, qual romance? Uma ideologia estética e sua história: o naturalismo*. Rio de Janeiro, 1984. Loos, D. Scott. *The Naturalistic Novel of Brasil*. New York, 1963. Sobre a educação médica e a literature veja Borges, D. *Family in Bahia*. P.87-90 e 102-103. Sobre literatura e ciências sociais consulte Candido, Antonio. Literatura e Cultura de 1900 a 1945 In: *Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e História Literária*. São Paulo, 1976, p.109-138, especialmente p.120-121.

²⁴ Da Matta, R. *Carnivals, Rogues, and Heroes: Toward an Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame, Ind, 1991, p.137-197. Veja Schwarcz, L. M. *Retrato em Branco e Preto: Jornais, Escravos e Cidadãos em São Paulo no Final do Século XIX*. São Paulo, 1987. Sobre ciência, aparência e ilusão na imprensa popular consulte p.11-12, 85, 110-111, 232 e 237. Engel, M. *Meretrizes e Doutores: Saber Médico e Prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo, 1988, p.80-81, 89-90 sobre a associação da prostituição com disfarce.

²⁵ Imbert, *Guia Médica*. Pereira, J.L. de Mello. *Breves considerações sobre a educação physica e moral dos meninos*. Salvador, 1853, p.3. Consulte conselhos convencionais em Bahiense, L. A de Souza. *Da alimentação das crianças na primeira infância*. Salvador, 1898, p.22, e Albernaz, P. de Barros. *Primeira Infância (Hygiene e Aleitamento)*. Salvador, 1898, p. 24 e 48-53.

²⁶ Rodrigues, R. N. Loucura das Multidões. P.131-132. Ele também descobriu normalidade aparente no crânio do bandido Lucas da Feira, o que o levou a concluir que Lucas não era um criminoso nato, mas o tipo de um chefe africano deslocado em uma civilização européia. Rodrigues, R. N. Lucas da Feira, p. 158-162. Sobre crenças consulte *Animismo Fetichista*, p.13-20.

²⁷ Azevedo, A de. *O Homem*. São Paulo, 1970, p.36 e 102.

²⁸ Lobato, J. B. Monteiro. Carta a Carlos Rangel, 1908, apud Patai, D. “Race and Politics in Two Brazilian Utopias” In: *Luso-Brazilian Review*, 19, 1, Summer 1982, p. 66-81, p.73. Freyre, G. Preface to the English-Language Second Edition. In: *The Masters and the Slaves*. New York, 1956, p.XXVII. Freyre, G. *Tempo Morto e Outros Tempos – Trechos de Um Diário de Adolescência e Primeira Mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro, 1971, p.112.

²⁹ Mello e Souza, L. de. *Desclassificados do Ouro: A Pobreza Mineira no Século XVIII*. Rio de Janeiro, 1976, p.15-17, 64 e 115-122. O livro traça uma “ideologia da

vadiagem” com relação a homens livres pobres do Brasil do século XVIII remontando a Portugal do século XIV.

³⁰ Mello Pereira. *Breves Considerações*. 1853, p.18 e 20-21: “O tratamento servil torna o caráter vil e baixo.” Carteado, E. *Da Cultura d’Alma na Infância*. Salvador, 1913, p.79.

³¹ Xavier Marques. *O Feiticeiro*. São Paulo, 1975 (primeiro publicado como *Boto e Cia* em 1897 e depois revisado como *O Feiticeiro* em 1922). Assis, J. M. M. de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Para uma análise do romance consulte Schwarz, R. *Um Mestre na Periferia do Capitalismo*. São Paulo, 1990.

³² Azevedo, A *O Mulato*. Rio de Janeiro, 1938. *O Homem. O Cortiço*. Rio de Janeiro, 1948. Veja também Frye, P. “Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: Prostituição, Homossexualidade e Raça em Dois Romances Naturalistas” In: Eulálio, A et alli. *Caminhos Cruzados: Linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo, 1982, p.53-63.

³³ Azevedo, A *Casa de Pensão*. Rio de Janeiro, 1940.

³⁴ Peixoto, A *Epilepsia e Crime*. Salvador, 1898. Barros, E. da R. *Estygmias da Degeneração Psychica*. Salvador, 1893. Corrêa, M. Op. Cit.

³⁵ Sobre terapias veja Warren, D. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900 In: *Religião e Sociedade* 2, 3, 1984, p.1-36 e The Healling art in the Urban Setting, 1880-1930, paper apresentado no Symposium on Popular Dimensions of Brazil, University of Califórnia at Los Angeles, 1-2 Fevereiro de 1979. Hess, D. The Many Rooms of Spiritism in Brazil In: *Luso-Brazilian Review*, 24, 2, 1987, p.15-34.

³⁶ Rodrigues, R. N. *Loucura das Multidões*.

³⁷ Rio, J. do [Barreto, P.] *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro, 1904. Sússekind, F. Op. Cit, p. 142-144, em que afirma que o romance naturalista de Domingos Olímpio *Luzia-Homem* (1903) dribla as convenções do cientificismo naturalista ao mostrar, de forma subversiva, um enredo em que há o triunfo da sabedoria e da mágica popular sobre a ciência. Talvez sejam as convenções costumbristas que tenham dado munição a autores brasileiros para satirizarem a ciência, como em Oliveira, C. de. *Dois Metros e Cinco*. Rio de Janeiro, 1905.

³⁸ Marques, X. *O Feiticeiro*, p.209. Veja também a asserção de Nina Rodrigues, em *O Animismo Fetichista*, p.71 e 91-92, de que muitos baianos de classe alta eram clientes do cadomblé.

³⁹ Para um exemplo de uma leitura enfatizando “relações raciais” veja Skidmore, T. *Black into White*. P.103-109. Cf. Borges, D. El reverso fatal de los acontecimientos: Dos momentos de la degeneración en la literatura brasileña. In: Cisplijauskaité, B. e Maurer, C. (editores) *La Voluntad de Humanismo: Homenaje a Juan Marichal*. Barcelona, 1990, p.121-133. Para análises revisionistas de Canudos consulte Della Cava, R. Brazilian Messianism and National Institutions: Reappraisal of Canudos and Joazeiro In: *Hispanic American Historical Review*, 48, 5,

agosto de 1968, p. 402-420. Levine, R. *Vale of Tears: Revisiting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*. Berkeley, 1992.

⁴⁰ Da Cunha, Euclides. *Os Sertões*. P.117-118 (edição em inglês: *Rebellion in the Backlands*)

⁴¹ *Ibidem*, p. 129. Rodrigues, R. N. Loucura Epidêmica.

⁴² *Ibidem*, p.277, 279, 230-231 e 234.

⁴³ Veja Viveiros de Castro. *Atentados ao Pudor (Estudos sobre as Aberrações do Instinto Sexual)*. Rio de Janeiro, 1895, p.xi-xii: “Qualquer observador superficial nota imediatamente que o caráter brasileiro tem uma propensão à sensualidade e ao amor... No entanto, há meramente uma exuberância do instinto sexual ou já estamos na degeneração?”

⁴⁴ Azevedo, C. M. M. de. *Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites, Século XIX*. Rio de Janeiro, 1987. Conrad, R. The Planter Class and the Debate over Chinese Immigration to Brazil, 1850-1893 In: *International Migrations Review*, 9, Spring-1975, p.41-75. Mead, T. e Pirio, G. A In Search of the Afro-American Eldorado: Attempts of North-Americans Blacks to Enter Brazil in the 1920s In: *Luso-Brazilian Review*, 25, Summer 1988, p.85-110. Skidmore, T. *Black into White*.

⁴⁵ As políticas de controle social parecem ter tomado uma nova urgência por volta de 1890. Sobre a prostituição, compare Engel, *Meretrizes* e Rago, L. M. *Do Cabaré ao Lar: A Utopia da Cidade Disciplinar, Brasil, 1890-1930*. Rio de Janeiro, 1985. Sobre o serviço doméstico Graham, Op. Cit.

⁴⁶ Needell, Op. Cit. Sevcenko, N. *Literatura como Missão: Tensões Sociais e Criação Cultural na Primeira República*. São Paulo, 1983. Carvalho, J.M. de. *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, 1987. Needell, J. A Revolta Contra Vacina. In: *Hispanic American Historical Review*, 67, 2, May 1987, p.233-270.

⁴⁷ Bonfim, M. *América Latina: Males de Origem*. Paris e Rio de Janeiro, 1903. Süssekind, F. e Ventura, R. *História e Dependência: Cultura e Sociedade em Manuel Bonfim*. São Paulo, 1984.

⁴⁸ Querino, M. R. O Africano como Colonizador In: *A Raça Africana e seus Costumes*. Salvador, 1955, p.121-152. Traduzido para o inglês em Querino, M. R. *The African Contribution to Brazilian Civilization*. Tempe, Arizona, 1978, Special Studies, 18, p.19.

⁴⁹ Assis, M. de. *Epitaph of a Small Winner, p.172. The psychiatrist* In: *The Psychiatrist and Other Stories*. Berkeley, 1963.

⁵⁰ Castro-Santos, L. A de. Power, Ideology, and Public Health in Brazil, 1889-1930. Tese de Doutorado, Universidade Harvard, 1987.

⁵¹ Lobato, M. Urupês In: *Urupês*. São Paulo, 1923, p.254. Prefácios p.vii e x.

⁵² Lobato, M. “Jeca Tatu: a Ressurreição” publicado como *O Problema Vital, Obras Completas*, v.8. São Paulo, 1948. Monteiro Lobato afirmou que a história “Jeca Tatu” tinha sido republicada como um pamfeto por uma companhia farmacêutica, a qual circulou em 15 milhões de cópias no interior e se tornou

conhecida como “Jecatuzinho”. Esta não foi a última palavra de Monteiro Lobato sobre raça. Em 1926, ele publicou *O Presidente Negro ou O Choque das Raças*, um caldeirão cínico de ficção científica eugênica na qual todos os negros americanos são esterilizados por um raio que alisa o cabelo. Veja Patai, *Race and Politics*.

⁵³ Penna, B. Saneamento do Brasil. Rio de Janeiro, 1918.

⁵⁴ Carlson, *Medicine and Degeneration*, p.134-138. Degler, C. *In Search of Human Nature: Darwinism in American Social Thought*. New York, 1991. Proctor, R. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*. Cambridge, Mass., 1988

⁵⁵ Hughes, H. S. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. New York, 1961.

⁵⁶ Gomes, A M. de C. *Burguesia e Trabalho: Política e Legislação Social no Brasil 1917-1937*. Rio de Janeiro, 1979.

⁵⁷ Prado, P. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a Tristeza Brasileira*. São Paulo, 1931, p.93 e 136-138.

⁵⁸ *Ibidem*, p.94.

⁵⁹ Freyre, G. Prefácio, p.xxvi-xxvii.

⁶⁰ Stepan, N. L. *Eugenics in Brazil, 1917-1940*. In: Adams, M. B. (editor). *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia*. New York, 1990, p.110-147, esp. p. 138-144.

⁶¹ Freyre, G. *Op. Cit.*, p.428.

⁶² Freyre, G. *Op. Cit.*, p.278.

⁶³ Candido, A Prefácio In: Hollanda, S. B. de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1981.

⁶⁴ Freyre, G. *Acerca da Valorização do Preto* In: *Tempo de Aprendiz: Artigos Publicados em Jornais na Adolescência e na Primeira Mocidade do Autor (1918-1926)*. São Paulo, 1979, 2, p.329-330.

⁶⁵ Andrade, M. de. *Macunaíma*. New York, 1984, p.76-77. (São Paulo, 1944, p.103)

⁶⁶ Cunha, M. C. P. *O Espelho do Mundo: Juquery, a História de um Asilo*. Rio de Janeiro, 1986, p.178-183. Fry, P. *Febrônio Índio do Brasil: Onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei*. In: *Caminhos Cruzados*. P.65-80.

⁶⁷ Corrêa, M. *Op. Cit.*. Corrêa, M. *Antropologia e Medicina Legal: Variações em Torno de um Mito* In: *Caminhos Cruzados*. Stepan, N.L. *Eugenics*.

⁶⁸ Stepan, N. L. *Eugenics*. Costa, J. F. *História da Psiquiatria no Brasil: Um Corte Ideológico*. Rio de Janeiro, 1976. Luz, M. *Medicina e Ordem Política Brasileira: Políticas e Instituições de Saúde (1830-1930)*. Rio de Janeiro, 1982, p.173-188. Castro-Santos. *Power Ideology*.

⁶⁹ Araújo, R. B. de. *Totalitarismo e Revolução: O Integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro, 1987.

⁷⁰ Schwartzman, S; Bomeny, H. M. B. e Costa, W. M. R. *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro, 1984. Matos, C. *Acertei no Milhar: Malandragem e Samba no tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro, 1982.

⁷¹ Lenharo, A. *Sacralização da Política*. Campinas, 1985. Lamounier, B. Formação de um Pensamento Político Autoritário na Primeira República: Uma Interpretação In: Fausto, B. (editor) *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III, *O Brasil Republicano*, vol. 2, *Sociedade e Instituições* (1889-1930). Rio de Janeiro, 1977, p.343-374.