A Construção social dos sentidos da malandragem: entre o trabalho e a aventura

The social construction of the meaning of "malandragem": Between work and adventure

Ana Christina Darwich Borges Leal[1]

Resumo
Este artigo busca investigar a produção dos sentidos socialmente construídos e atribuídos à malandragem e a certos tipos de malandros na cidade do Rio de Janeiro, a partir dos discursos elaborados por alguns sambistas conhecidos como os "bambas" do samba carioca. O pressuposto central deste trabalho parte da ideia de que o personagem malandro, apresentado nessas narrativas, sintetiza o mundo que ele representa: em permanente tensão entre a tradição e a modernidade. O que se propõe é apresentar a imagem do malandro como a personificação simbólica do embate entre as práticas sociais tradicionais, associadas à aventura e à ausência do ordenamento do self, e a tentativa de sua superação por meio de um projeto de modernização que se impôs à sociedade brasileira nas primeiras décadas do século XX.

Palavras-chave: Malandro. Malandragem. Samba. Cultura Brasileira. Rio de Janeiro. Música Popular. Tradição. Modernidade.

Abstract
This paper investigates the production of the socially constructed meanings that are attributed to "malandragen" (rascal or streetwise behavior) and certain types of "malandros" (rascals), in the city of Rio de Janeiro, where discourses are elaborated by a number of "sambistas" also known as the "bambas" of the carioca's samba. The main focus of this thesis stems from the idea that the "malandro" character discussed in these narratives synthesizes the world which he represents: in permanent tension between tradition and modernity. What is proposed is to present the image of the "malandro" as a personified symbol of the clash between traditional social practices associated with adventure and absence of order of the self, and the attempt to overcome this, by means of a project of modernization imposed on Brazilian society during the first few decades of the 20th century.
Keywords: Malandro. Malandragem. Rascal. Samba. Brazilian Culture. Rio de Janeiro. Popular Music. Tradition. Modernity.

[1]Mestre e doutora em Ciências Humanas e Sociais pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro – IUPERJ. Professora do Programa de Pós Graduação Stricto Senso do Centro Universitário do Pará – Cesupa. • E-mail: anadarwich1@gmail.com

Introdução

Este artigo se concentra na tentativa da compreensão dos sentidos atribuídos a certos tipos de malandros e malandragens na cidade do Rio de Janeiro a partir dos discursos elaborados por alguns sambistas considerados como os "compositores primitivos"[2], pois faziam parte da primeira e da segunda geração do samba, também conhecidos como os bambas do samba carioca.

O material que nos serviu como objeto de observação para elaboração deste artigo se concentra em alguns depoimentos concedidos ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro – MIS -, organizados por meio de uma série de entrevistas realizadas com alguns desses sambistas. Encontramos, nesses depoimentos, além de relatos de vida de cada um deles, a elaboração de narrativas que nos oferecem a possibilidade de um histórico da gênese do samba e das escolas de samba do Rio de Janeiro, bem como a interpretação de significados atribuídos por eles às práticas sociais do grupo. Isso em um contexto histórico e social específico em que as associações entre samba e malandragem começam a se configurar entre as representações do imaginário social daquele momento histórico.

A escolha desse grupo não foi aleatória e parece-nos significativa, pois, além dos seus integrantes terem participado do período áureo da nata da malandragem, período este correspondente ao que podemos chamar de "nascimento do malandro" em sua forma figurada, eles também faziam parte do reduto considerado como o "berço" da malandragem carioca, localizado referencialmente nos bairros da Cidade Nova, Estácio, Catumbi, Rio Cumprido e da Lapa. Além do mais, como veremos, a ambiência propícia à formação de um gênero musical que se consagrou como música popular brasileira, onde o samba se encaixa, coincide com aquela que possibilitou a constituição de um certo malandro e de uma certa malandragem. Essa ambiência localiza-se geograficamente nos centros urbanos, quando as cidades mais avançadas, como a do Rio de Janeiro, começam a se organizar e apresentar os primeiros indícios de sua modernização, porém, ainda sob os auspícios de um sistema de concepções e valores fundados, por um lado, em uma sociedade tradicional de Corte e, por outro, pelo tradicionalismo rural oligárquico e escravocrata. É assim que:

> Nas cidades, à sombra do favor, os primeiros gêneros de nossa música popular (modinha, lundu, maxixe, tango, choro) passaram a compor a trilha sonora da experiência cotidiana dos frágeis setores intermediários da sociedade escravocrata local; entre os homens livres, na 'alma encantadora das ruas', como dizia o cronista de costumes carioca João do Rio, formava-se o primeiro ambiente da MPB (...)A MPB aparece então envolta por um clima social ameno, deslocado das injunções sociais do trabalho compulsório, soando entre o arbítrio e as relações de favor. A gênesis da música popular brasileira se dava no local mesmo das oscilações entre a ordem e a desordem, nas artes e manha da malandragem do final do Império. (VASCONCELOS, SUZUKI JR., 1984, p. 504-506)

Observa-se que será nas primeiras décadas da República que a temática da malandragem aparece como um assunto recorrente nas letras dos sambas da época. Tal qual aqueles outros gêneros da Música Popular Brasileira - MPB, esses sambas versam sobre os dilemas e as contradições de sua geografia social, fazendo com que, muitas vezes, a imagem desses compositores passasse a ser confundida com a própria ideia de malandro, fosse por meio de uma aproximação das práticas associadas à malandragem, apresentadas nessas letras como um "código poético" ou mesmo como uma regra do "saber viver", fosse mesmo pela interiorização deste personagem através de um modo de vida boêmio cultivado por esses compositores, ou ainda da representação caricatural de uma imagem figurada do malandro: um tipo social caracterizado pelo "chapéu de lado, tamanco arrastando, lenço no pescoço, navalha no bolso, gingando em desafio" [3]que surgia e se definia em oposição à imagem idealizada do trabalhador nacional.

Como veremos, a relação entre o samba e a malandragem aparece também como uma extensão de uma interpretação presente no imaginário social associada à atividade do compositor com algo ligado ao prazer, avesso ao trabalho ou à ideia de labor. Tudo isso reforçado por uma imagem do cantor de sucesso, divulgada principalmente pela rádio e pela recém-nascida indústria fonográfica, fazendo crer em um tipo de ascensão social alcançada por um caminho mais curto e menos tortuoso, distanciando-se de "uma moral do esforço, do fazer e do mérito" (SAHLINS,1979) relacionada ao trabalho fabril e a uma ética do trabalho. Tal ideia, diga-se, que já estabelece desde o Império, na ordem institucionalizada, uma ligação entre a atividade dos músicos e a vadiagem.

O pressuposto central deste artigo parte da premissa de que o personagem malandro emergente dessas narrativas sintetiza e personifica os discursos correntes e dominantes, na década de 30 do século XX, entre os principais intérpretes da cultura brasileira, servindo para a autocompreensão de nossas experiências e dilemas. A emergência desse personagem estaria associada às narrativas do mundo que ele próprio representa: em permanente tensão entre o tradicionalismo e a modernidade, traduzindo assim o embate produzido entre a necessidade de uma elaboração de um ethos – adequado ao modelo de produção capitalista que se instaura na cidade – e aquilo que se convencionou definir como a nossa singularidade, qual seja, o racionalismo típico da aventura e acomodação ao mundo. Surge, então, como um "um ser de fronteira", não apenas por projetar uma autocompreensão do brasileiro como sendo fruto de um singular hibridismo, mas por localizar-se em um entremeio de uma cultura em trânsito de um mundo tradicional para outro em pleno *processo civilizador*.

1.Raízes da malandragem

Quase cinquenta anos antes de Wilson Batista afirmar, em samba gravado em 1933 por Silvio Caldas, "eu tenho orgulho em ser tão vadio", Arthur Azevedo, na revista **O Bilontra**, de 1886, criou duas imagens alegóricas denominadas "Trabalho" e "Ociosidade", as quais apareciam sempre juntas e em oposição como forças do bem e do mal que, ora como anjo, ora como um diabinho, surgiam constantemente para dialogar com o

atormentado e indeciso personagem Faustino.

Em um dos diálogos travados entre as duas forças, o "Trabalho" e a "Ociosidade" aparecem como categorias paradoxais, constituídas de valores morais positivos e negativos, que podiam tanto convencer Faustino a render-se a qualquer uma das alegorias quanto desprezá-las. No entanto, embora as imagens figurativas do ócio e do trabalho se apresentassem paradoxalmente complementares e excludentes entre si, geralmente o trabalho – ainda que relacionado à virtude – apresentava-se dissociado da possibilidade de oferecer prosperidade ou felicidade, enquanto o ócio, "a mãe de todos os vícios", apresentava-se associado à ideia de prazer e regozijo:

Ociosidade – Eu sou a ociosidade.
Trabalho – A mãe de todos os vícios!
Ociosidade – E de todos os prazeres!
Trabalho - Ao passo que eu sou o pai de todas as virtudes!
Ociosidade – E de todas as sensaborias[4]

O embate entre as formas figurativas do trabalho e da ociosidade, idealizado por Arthur Azevedo, representa de forma emblemática o que se tornaria, nas décadas seguintes, um dos principais dilemas da sociedade brasileira. Trata-se da tentativa de orquestração entre aquilo que é definido como sendo a singularidade dos nossos valores tradicionais supostamente dominantes e os primeiros indícios de sua transformação. Na realidade, esse embate se insere num quadro mais amplo: ele engloba as vicissitudes de um período histórico marcado pela necessidade de estruturação de uma sociedade que se lançará rumo ao seu projeto de modernização. Para tanto, os discursos dominantes nas Ciências Sociais da época, projetados sobre o senso comum traduzidos nas teses de modernização e inautenticidade, supõe necessário o rompimento com as amarras do passado colonial e ruralista, sobretudo a superação daquilo que se convencionou chamar de nosso legado ibérico, ou seja, de um conjunto de códigos valores e práticas sociais desenvolvidas e assimiladas no processo colonizador.

Neste artigo, a ideia é apresentar o malandro como a personificação deste embate representativo que se deu entre o discurso que, nos meios acadêmicos brasileiros da década de 30, passa a ser dominante. Por um lado, esse discurso se assenta na tentativa de uma compreensão da cultura brasileira e aponta as nossas práticas sociais tradicionais como aquelas associadas à aventura e à ausência do ordenamento do *self* como marca da nossa singularidade cultural e, por outro lado, demarca a necessidade de sua superação por meio de um projeto de modernização que se impôs à sociedade brasileira a partir daquilo que essas interpretações propõem. Nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda (1995), esse embate pode ser traduzido no dilema produzido por uma tensão entre o que ele denomina de *cordialidade e civilidade.*

O dilema apresentado por Holanda (1995), em seu livro clássico *Raízes do Brasil* reflete, segundo uma sociologia da inautenticidade, a proposição de que o processo de modernização no Brasil não teria se consolidado efetivamente, pois, nesta transição, não teria havido uma ruptura definitiva com os valores típicos do mundo tradicional, caracterizado principalmente pelos princípios da *cordialidade*. Para ele, a *nossa revolução* só seria possível por meio de uma ruptura com o tradicionalismo dominante, através da qual uma visão de mundo *civilizada* se sobrepusesse àquela fundada em nossa herança cordial e intimista. Transição esta que o processo de modernização via urbanização, por si só, não efetivou, caracterizando na cultura brasileira um tipo de modernização traduzida como inautêntica.

Jessé Souza (1999, 2000), nos rastros dos clássicos da sociologia, com ênfase na teoria Weberiana, e das teorias mais recentes, em especial, na teoria de Pierre Bourdieu, chama-nos atenção para a ideia de que as nossas práticas no mundo e a forma de percebê-las são determinadas por uma comunidade de sentidos socialmente construída. Esses sentidos sistematizam a nossa visão de mundo e das coisas. Tais "cosmologias" encontraram durante um longo tempo o seu lastro de sustentação nos conhecimentos elaborados e socialmente difundidos pela religião. Não à toa, Max Weber dedicou boa parte dos seus estudos à pesquisa de algumas religiões espalhadas pelo mundo. No presente, segundo Souza (2000), os intelectuais assumem essa tarefa e passam a atuar junto aos meios acadêmicos e ao senso comum oferecendo os fundamentos que discursivamente ajudam a cristalizar a interpretação que elaboramos em relação as nossas práticas e à percepção de nós mesmos. Dessa forma, tal comunidade de sentidos socialmente construída cujo pensamento intelectual colabora para cristalizar, influenciar maneiras de pensar, sentir e agir dos indivíduos, sem que tenhamos o alcance, ou que façamos um questionamento de seus fundamentos ou de sua origem, manifestando-se, pois, de maneira naturalizada ou pouco refletida, uma vez que nossa formação enquanto sujeitos é atravessada pelo conjunto de valores e sentidos que no jogo político se fazem hegemônicos. Tanto os valores, quanto as ideias hegemônicas passam a conduzir o nosso comportamento e as nossas práticas sem que tenhamos uma consciência refletida sobre elas, legitimando assim crenças socialmente compartilhadas e verdadeiros paradigmas, pois, tomamos como dado e natural aquilo que foi socialmente construído. Sendo assim, tanto o nosso conhecimento, como as maneiras que interpretamos o mundo, as nossas experiências, os outros e a nós mesmos utilizam como parâmetro referencial a comunidade de sentidos constitutivos desses paradigmas. São eles que demarcam o nosso "horizonte histórico" e impedem que as nossas ideias e pensamentos ultrapassem as cercas do nosso próprio tempo.

Souza (1999, 2000), ao longo de sua produção acadêmica, propõe uma leitura crítica ao que, aos seus olhos, apresenta-se como um paradigma intelectual dominante no mundo acadêmico brasileiro e que serviu e ainda serve como critério decisivo à maneira que traduzimos a nossa experiência cultural e a nossa autointerpretação como brasileiros. Segundo Souza, esse paradigma se articula nas Ciências Sociais Brasileiras na década de 1930 e tem como seu principal artífice o sociólogo Sérgio Buarque de Holanda. A principal crítica de Souza à teoria de Holanda e que atravessará quase toda

sua produção acadêmica, até os dias de hoje, é que ela não contempla a escravidão como elemento estrutural, ou, nas palavras de Bourdieu (2012), como um conjunto de disposições "estruturadas e estruturantes" do nosso paradigma societário. Ao contrário, quando ignora a luta das classes[5] por privilégios e distinções, Holanda promove uma enorme distorção na interpretação do padrão histórico que se projeta nas lutas políticas do Brasil moderno, sobretudo quando substitui, em sua análise, essa luta por um "falso conflito" entre estado corrupto e patrimonial e mercado virtuoso. Será essa distorção, que, segundo Souza (1999), possibilitará a invenção do "brasileiro genérico", personificado pelo "homem cordial" e, posteriormente, na crença partilhada de nosso "jeitinho brasileiro" e da "malandragem" "publicizada" pela produção acadêmica de Roberto DaMatta.

Souza (2000) toma três teses fundamentais que articuladas e criticamente refletidas servirão como substrato à sua produção teórica. A primeira tese parte da premissa de que as Ciências Sociais Brasileiras ainda estão fortemente influenciadas pela teoria da modernização veiculada por Holanda e seus seguidores; a segunda apresenta o paradigma culturalista como sendo uma "falsa ruptura" do racismo científico; por fim, em sua terceira tese, Souza (2000) conclui que as Ciências Sociais Brasileiras reproduzem, ainda hoje, o "falso rompimento" com o racismo científico quando tornam invisíveis, por meio de suas teses, a escravidão como sendo o elemento estrutural de todo o nosso ordenamento social, cultural e político. Neste caso, as teorias sociais da década de 1930, presentes em grande parte no movimento e articulação de nosso pensamento social brasileiro, foram e ainda são determinantes para a forma como conduzimos a autopercepção de nosso universo cultural e político, ou seja, como elaboramos a percepção de nossos conflitos e dilemas, bem como refletimos as nossas práticas e a imagem de nós mesmos.

Na tese de Souza (2000), a teoria da modernização atua como um dispositivo discursivo nas nossas relações de poder. De maneira dissimulada, ela atualiza o racismo científico, agora travestido em culturalismo. O racismo científico encontrou no século XIX, no Brasil, o fundamento supostamente científico que serviu à sustentação da dominação historicamente exercida em nosso sistema escravocrata.

Souza (2000) propõe que a base de fundamentação do racismo encontra-se em uma classificação tipológica entre os seres humanos como grupos de indivíduos superiores e inferiores, ou como nos diz, entre grupos de 1ª e 2ª classe. O preconceito e a discriminação de certos indivíduos e grupos apresentam-se como uma consequência imediata desta prática classificatória. No racismo científico, essa tipologia se sustenta sobre a premissa de que podemos explicar os comportamentos humanos, dos mais virtuosos aos socialmente reprováveis, a partir da observação dos fenótipos que os indivíduos apresentam e que passam a servir como critério de distribuição e classificação dos grupos, especialmente, a cor da pele e os traços fisionômicos.

A perspectiva das correntes culturalistas na Antropologia brasileira do século XIX e início do século XX estendem as suas análises tendo como questionamento decisivo a tentativa de compreensão da manifestação de uma diversidade de práticas e tradições nas diferentes culturas espalhadas pelo mundo. Se a premissa filosófica e mesmo antropológica dominante na época partilhava a crença da existência de uma natureza humana comum e igual a todos os homens, como explicar a diversidade cultural?

As teorias culturalistas surgem em meio à centralidade dessa questão na Antropologia Cultural do início do século XX. Todavia, embora busquem a superação das premissas do racismo científico, elas são reproduzidas por outros meios. Nesse sentido, o culturalismo se apresenta como uma forma atualizada do racismo científico, caracterizando o que Souza (2000) define como racismo culturalista.

Essa nova versão do racismo tenta explicar a diferença cultural a partir dos diferentes níveis de desenvolvimento e, ou, modernização que cada cultura apresenta. Assim, teríamos uma escala valorativa que passa aferir as distâncias e singularidades entre as culturas consideradas mais e menos modernizadas. Criam-se, assim, parâmetros que têm como finalidade explicar o porquê de certas culturas serem ricas e desenvolvidas, e outras pobres e atrasadas. Segundo Souza (2000), o grande embuste desta teoria se encontra no fato de os parâmetros apresentados como critério de avaliação terem sido elaborados pela sociedade que se auto define como sendo o último estágio de desenvolvimento e modernização para avaliar todas as demais. Elaborada no meio acadêmico dos Estados Unidos do pós-guerra, a teoria da modernização apresenta o modelo da sociedade americana como exemplar para as pesquisas empíricas que visavam avaliar, não apenas o seu grau de desenvolvimento e modernização, como o seu nível de autenticidade e perfeição. Daí desdobra-se a teoria da inautenticidade na qual as comparações empíricas para medir o nível de modernização das diversas culturas qualificam como inautênticas todas aquelas que se distanciam do modelo de sociedade americano, tomado, neste quadro, como referência de autêntico país desenvolvido e modernizado.

É precisamente sob as premissas da teoria da modernização que, segundo Souza (2000), o racismo científico se traveste de culturalismo. Aqui o que sustenta a reprodução do discurso racista é a crença em uma separação ontológica entre grupos de 1ª classe e de 2ª classe, seja entre grupos de pessoas, seja entre sociedades ou países mais ou menos desenvolvidos que outros. Nesse caso, as premissas utilizadas para apontar os países cuja modernização é inautêntica legitima um lugar ou uma instância de inferioridade em relação àquela sociedade ou país que se apresenta como modernizado, o que opera neste processo distintivo e classificatório entre os povos é a mesma função de legitimação ontológica não refletida da inferioridade alheia e que politicamente instrumentalizada serve à sujeição e dominação, seja de grupos de indivíduos, ou, de países inteiros. Ou então como nos diz Souza (2000, p.43):

> Ao substituir raça pelo estoque cultural, dá a impressão de cientificidade, reproduzindo os piores preconceitos: os seres superiores seriam os mais democráticos e mais

> honestos do que os inferiores, como os latinos americanos por exemplo. Tornam-se invisíveis os processos históricos de aprendizado coletivo e se criam distinções tão naturalizadas e imutáveis quanto a cor da pele ou supostos atributos raciais.

O malandro nessa leitura apresenta-se como a imagem invertida do protestante nórdico (SOUZA, 1999). O protestantismo individualista é apresentado por Holanda como a marca de singularidade da moderna nação americana. De acordo com teoria da modernização, instrumentalizada por Holanda, será essa ausência que caracterizará a nossa cultura como inautêntica e o nosso país como atrasado em relação aos Estados Unidos. A superação de todos os nossos infortúnios estaria na internalização dos valores promovidos pelo protestantismo americano, preferencialmente do caráter supostamente imparcial das relações sociais. Na interpretação de Holanda (1995), o brasileiro é apresentado de maneira genérica sem distinção de classes, como pura negatividade centrada na imagem do homem cordial. Esse homem cordial seria o produto final carregado de negatividade, estendido na teoria de Holanda como o elemento que irá dar forma ao Estado patrimonial. Cordialidade e patrimonialismo serão as marcas indeléveis de nosso tradicionalismo e consequentemente de nosso atraso. O patrimonialismo na visão de Holanda (1995) pressupõe que o Estado no Brasil é um alongamento institucionalizado do homem cordial. Já que este seria raiz e fonte de toda a nossa corrupção, uma vez que dividiria o mundo entre amigos e não de modo imparcial.

Vale ressaltar, porém, que o objetivo não é medir um suposto grau de autenticidade ou inautenticidade no processo de transição da sociedade brasileira rumo a sua modernização, tampouco verificar o modo de perpetuação do racismo científico travestido em culturalismo, e sim compreender o fenômeno da malandragem como uma orientação simbólica conduzida por uma cosmologia particular dentro deste processo. Arriscamo-nos mesmo a dizer que o personagem malandro é, simbolicamente, a síntese e a antítese dos fundamentos discursivos deste dilema definido pelas teses de modernização dominantes na década de 30, especialmente aquela difundida pelo clássico livro de Buarque de Holanda, Raízes do Brasil, pois, se por um lado ele representa a negação do projeto de um Brasil moderno via superação de seus ecos tradicionais, por outro, ele internaliza e reproduz o modelo burguês.

É assim que o personagem malandro pode ser apresentado como uma espécie de "paródia do burguês", como propõe Matos (1982, p.56):

> Em relação ao proletário, o malandro se distingue por sua maneira de andar sempre bem vestido, terno branco impecável, elementos que aparentemente poderiam aproximá-lo dos padrões burgueses. Mas ele não é um burguês, senão uma caricatura, uma paródia do burguês.

Ou então, inversamente, como um contraponto ao espírito da modernidade, quando reproduz práticas relacionadas à tradição de um mundo colonial e de Corte:

> Ele se veste como o burguês, sendo uma espécie de seu arremedo na aparência, desfrutando de uma condição de vida que lhe permite, no entanto, livrá-lo dos constrangimentos da disciplina burguesa. Ele é, portanto, mais esperto e se 'dá melhor' que o burguês. Ao mesmo tempo o *malandro* faz uso em seu meio das mesmas artimanhas do burguês, pelo menos como este é percebido pelo imaginário do personalismo, como estrategista da garantia de privilégios. O egoísmo sem peias, o uso estrategicamente emocional do outro, a troca de favores (...) (SOUZA, 2004, p.46)

Como tentaremos fundamentar, a seguir, o malandro emerge, seja na sua tradução erudita, seja na popular, como a personificação deste mundo cindido e oscilante entre o discurso do que se convencionou qualificar como modernidade e tradicionalismo. Veremos que tal qual o *homem cordial*, de Holanda (1995), a imagem do malandro aparece em sua versão popular e simbólica não para civilizar, mas como produto deste espírito aventureiro, personalista e cordial. A narrativa de suas práticas associa-se à aversão ao trabalho, ao culto ao ócio e à dificuldade em obedecer às regras gerais e impessoais. Não à toa, as características do malandro inscrevem-se geralmente na ideia da preguiça, da esperteza, da imprevidência, do jeitinho e do tirar vantagens das circunstâncias que se apresentam. Por outro lado, essa imagem irá se confrontar e responder às exigências e necessidades dos novos padrões de sociabilidade condizentes com o modelo de produção capitalista que irá definir as representações constitutivas das relações sociais em que esse personagem se insere. Nessa direção, propomos que o discurso do personalismo e da aventura, apresentado por algumas teorias sociais da época, como marca de nosso tradicionalismo, serviu para ordenar os discursos no sentido de uma atribuição interpretativa à experiência da malandragem na cultura brasileira. Nesse caso, tradição e modernidade parecem entrelaçar-se na imagem ambígua que constitui o personagem malandro. Dessa maneira, a projeção social do malandro mantém-se como um ser de fronteira, entre a modernidade e a tradição, materializada no imaginário social e mais tarde reforçada pela memória coletiva, tendo como fundamento a ideia de uma figura ambígua, tal qual em suas representações míticas e folclóricas cujas práticas são interpretadas por meio das projeções sociais que a percepção dessa ambiguidade produz.

1.1 Malandro: inimigo do batente

"Malandro não é quem não trabalha, é quem não pega no pesado" (Moreira da Silva)

Em depoimento ao MIS, no dia 23 de março de 1967, Moreira da Silva apresenta um conceito de malandro contrário à definição clássica elaborada a partir da ideia de uma rejeição ao trabalho: *Malandro não é quem não trabalha, é quem não pega no pesado*! Ele utilizará a mesma argumentação anos mais tarde em entrevista à Cláudia Matos (1982, p.77) acrescentando que "(...) o estivador que carrega fardos o dia inteiro, o operário, o motorista de ônibus, não são malandros; já pequenos tipos de funcionários públicos, por exemplo, podem ser".

O autor cita ainda a fiscalização da estiva como exemplo de profissão de malandro, bem como certos "trabalhos" ilícitos como o proxenetismo e o jogo.

Essa definição de malandro, elaborada por Moreira da Silva, apresenta-nos outros caminhos para se pensar a malandragem, distanciando-se da ideia corrente no senso comum, que associa o malandro àquela figura sempre avessa ao trabalho, sobrevivendo somente à custa de expedientes corriqueiros, quando não por meio de pequenos golpes aplicados nos outros, otários. Nessa abordagem, o trabalho não está excluído das atividades praticadas pelo malandro como recurso para sobrevivência, no entanto, não se trata de um trabalho qualquer, mas aquele que, destituído de "peso", não exige esforço, dedicação, persistência.

Por outro viés, o malandro apresentado por Moreira da Silva não tem uma forma definida, uma vez que a sua qualificação repousa no adjetivo que o trabalho adquire, ele pode ser qualquer um, desde que não "pegue no pesado". É assim que tanto pode ser malandro o funcionário da estiva quanto pequenos tipos de funcionários públicos.

Todavia, podemos dizer que seja por meio da sua negação absoluta, ou ainda através de atividades menos "pesadas", é o trabalho a categoria central tanto num caso, como no outro, que serve para definir a ideia de malandro. É assim que o trabalho emerge naquela definição como elemento simbólico e de referência, levando Matos (1982, p.77) a uma interpretação que apresenta este malandro não como inimigo do trabalho, mas como "inimigo do batente".

Como figura de linguagem, o "batente" não é somente uma gíria usual que possa designar ou ser sinônimo de uma concepção ampla e genérica de trabalho, visto que expressa um sentido para atividades desenvolvidas por meio de noções subjacentes de esforço, empenho e dedicação, em oposição à noção subliminar de morosidade, desleixo e ausência de sistematicidade. As modalidades de trabalho apresentadas como sendo "trabalho de malandro" nos sugerem uma forma de passividade e acomodação ao mundo, onde o que importa é retirar o fardo relativo ao trabalho a partir de atividades que exijam o menor esforço possível. A *lei do menor esforço*, em oposição ao *batente,* traduz muito bem o que Sérgio Buarque de Holanda (1995) apresenta como sendo uma ética da aventura contrapondo-se a uma ética do trabalho, ambos representados pelos tipos ideais do aventureiro e do trabalhador respectivamente.

O tipo aventureiro é aquele que, buscando ganhos fáceis, tem como ideal "colher os frutos sem plantar a árvore" (HOLANDA, 1995, p. 44). A aventura implica um tipo de ação que, longe de estabelecer uma meta de resultado planejado e sistemático, deixa-se levar ao sabor das circunstâncias, interessado apenas no resultado final de qualquer empreendimento sem ter que se lançar nos processos intermediários que exigem disciplina e esforço. Os impulsos do tipo aventureiro visam ao alcance de resultados e recompensas imediatas e "onde que se erija um obstáculo a seus propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim" (HOLANDA, 1995, p.45). Os valores que, ao contrário, comungam o tipo trabalhador, por meio de uma ética do trabalho, são para este tipo insignificantes e despropositados:

> (...) as energias que visam a estabilidade, à paz, a segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário, por viciosos e desprezíveis para eles. Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho que o ideal do trabalhador. (HOLANDA, 1995, p.45)

O tipo trabalhador, em oposição, focaliza todo o seu esforço e energia nas dificuldades a serem vencidas, os valores últimos que informam todo o seu esforço e sacrifício concentram-se mais nos meios do que nos fins a serem alcançados. Todo produto final é compreendido como resultado de um tipo de moralidade que elege o esforço, a persistência e a dedicação como valor supremo. Inversamente, os valores que direcionam o tipo aventureiro, compreendidos como imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, audácia e vagabundagem são vistos como reprováveis, quando não como imorais.

Inspirado pelo arcabouço teórico Weberiano, Sérgio Buarque de Holanda apresenta esses tipos objetivando informar não apenas os aspectos peculiares da formação histórica da cultura brasileira, mas aquilo que ele designa ser a sua *formação espiritual*, compreendida como uma racionalidade específica capaz de orientar as condutas e as práticas sociais em meio à sociedade a qual atua. O conceito de racionalismo, tema central em boa parte da produção intelectual de Max Weber[6], corresponde "uma forma peculiar de construir a relação homem-mundo, em todas as suas dimensões possíveis" (SOUZA, 2004, p.42), ele atua como uma espécie de mediador dos sentidos e significados atribuídos às experiências socialmente vividas. O racionalismo para Weber (1996) significa um quadro de referência cultural cujos valores servirão como parâmetro para a atribuição de significados no ordenamento de todas as esferas da sociedade, bem como de todas as ações individuais que estiverem nela inseridas.

Assim, como veremos, o *espírito* ou a *racionalidade* que conduz os tipos sociais que Holanda (1995) apresenta vai buscar as suas origens em *raízes* fortemente fincadas em certas tradições culturais ibéricas, como uma *cultura da personalidade,* o *amor ao ócio antes do negócio,* o *ruralismo* e a *cordialidade* que, como elementos interdependentes ao espírito de aventura, caracterizarão o nosso tradicionalismo. Porém, é o espírito de aventura que será apresentado pelo autor como o *elemento orquestrador* de nossa vida nacional *por excelência*.

Construindo um tipo ético que inspira o espírito da racionalidade brasileira, Holanda (1995) apresenta os traços característicos correspondentes ao tradicionalismo dessa sociedade. Nesse sentido, o malandro que se apresenta na fala de Moreira da Silva pode ser pensado como o produto de um tipo de racionalidade conduzida por uma ética da aventura - avessa às imposições do *batente*- em oposição a uma concepção mais próxima e adequada à ética do trabalho.

De acordo com Souza (1999) e Wegner (2000), o espírito de aventura é apresentado por Holanda como princípio cultural regulador das nossas relações sociais, inspirado em um *racionalismo de ajustamento ao mundo* em contraste com um *racionalismo de dominação do mundo.* Ele tem como substrato um tipo de racionalidade que conduz à acomodação e à passividade, dispensando

assim uma ação direta do indivíduo sobre o mundo no qual se insere. Será a narrativa deste espírito de acomodação e adequação às circunstâncias que serve de molde ao personagem do malandro à ideia de sua mobilidade na esfera social, garantindo-lhe, paradoxalmente, a sua permanência e caracterizando, assim, esta aversão do malandro ao *batente*, ideia simbolicamente representativa de uma racionalidade cujos valores estão distantes daqueles que elegem o trabalho como princípio regulador.

1.2 Trabalho e aventura: o malandro do mangue entre Calvino e Confúcio

O malandro para Heitor dos Prazeres, como para Moreira da Silva, não tem forma, mas, diferente deste, o que define o malandro não é a qualidade do trabalho que ele pratica. Malandro para Heitor "é um estado de espírito"[7] Embora de maneira metafórica e formulada quase que intuitivamente, o espírito malandro que nos fala Heitor dos Prazeres nos serve bem à ilustração do malandro como uma racionalidade orientadora da conduta, ou melhor, como um "estado de espírito". Nesse sentido, a definição de Heitor dos Prazeres conforma-se com a de Moreira da Silva quando, associando a malandragem a uma prática, coloca em um mesmo plano tanto o trabalhador da estiva quanto funcionários públicos. Aqui, para ambos, o que importa não é tanto a forma que o malandro incorpora, ou o lugar social que ele ocupa, mas uma racionalidade específica que conduz as suas práticas.

Interessante a observação de Souza (1999, p.35) quando diz que "tivesse Weber estudado o Brasil (...) teria ele chegado, muito provavelmente, a uma conclusão semelhante à de Sérgio Buarque, e eleito o 'homem cordial' como contrário perfeito do protestante nórdico". Note-se que o título da obra em que Souza é o organizador, tendo como temática central as influências da teoria Weberiana nas análises sobre a singularidade cultural brasileira, é *O malandro e o protestante*, numa referência clara à associação entre o tipo de racionalidade que constitui o *espírito* do *homem cordial* e aquele que conduz as práticas da malandragem, ambos em contraste com a *ética protestante e o espírito do capitalismo* associados ao mundo ocidental moderno. Souza (1999) apresenta o discurso do protestantismo individualista como a máscara do racismo científico, já que o protestantismo individualista é o elemento singular da cultura americana que, em oposição as demais culturas que não o tiveram nos seus processos socializadores, servirá como marca e critério de aferição dos variados níveis de modernização ou, o seu oposto, de inautenticidade.

Para nós o que mais importa é percebermos que será a afirmação desse tipo de racionalidade como representativa de nossa cultura, contraposta ao do protestante ascético, que permitirá uma comparação entre o tipo confuciano e o nosso *homem cordial /malandro*: de acordo com essa chave de leitura ambos desenvolvem uma perspectiva de acomodação diante do mundo e regulam suas condutas pela adequação às circunstâncias exteriores em oposição à racionalidade de dominação do mundo, relacionada à ética protestante. Porém, com a diferença, como veremos, de que a renúncia e a acomodação típicas no nosso legado ibérico não estariam vinculadas a nenhum tipo de comportamento ritualístico como no confucionismo. Nesse caso, o nosso tradicionalismo implica em um tipo de acomodação ao mundo ainda mais radical, uma vez que, enquanto a conduta confuciana é regulada por um conjunto de regras ordenadas, o português ajusta o seu cotidiano somente em conformidade com as circunstâncias do mundo (WEGNER, 2000, p. 36).

De acordo com Souza (1999, p.34-35), o *homem cordial* apresentado por Holanda aparece como a "imagem invertida" do protestante ascético. O amor ao ócio e a renúncia em modificar a face do mundo seriam a contra face das categorias clássicas Weberianas, pois:

> (...) no trabalho não buscamos senão a própria satisfação, ele tem o seu fim em nós mesmos e não na obra, um *finis operantis* e não um *finis operis*. As atividades profissionais são, aqui, meros acidentes na vida dos indivíduos, ao oposto do que sucede na vida de outros povos, onde as próprias palavras que designam semelhantes atividades adquirem um acento quase religioso (HOLANDA, 1995, p.155)

Esse trecho é bastante significativo, pois é nele que, segundo Wegner (2000), contrapõe-se uma ética religiosa à ética protestante de origem Calvinista, afeita aos preceitos da Contrarreforma. Essa leitura sugere, mais uma vez, a compreensão de *Raízes do Brasil* como um "espelho das categorias Weberinas" (WEGNER,1999, p.34). Nesses termos, a reação da Companhia de Jesus contra os princípios fundados sobre predestinações pode ser pensada como uma espécie de prolongamento da *cultura da personalidade* predominante entre os povos ibéricos, mostrando-se avessa às teorias que tenham como fundamento ideias contrárias ao livre arbítrio e ao mérito pessoal. Em uma doutrina que a ideia da predestinação está ausente, o trabalho não chega a adquirir na ética católica o peso do valor atribuído por uma conotação religiosa, como percebemos no termo alemão *beruf*, ou no inglês *calling*, como virtudes que deverão ser cultivadas entre os fiéis.

Entre as religiões estudadas por Weber (1982) o protestantismo ascético de origem calvinista é o único que consegue formular um tipo de racionalidade capaz de atuar de maneira imperativa na organização do mundo social. Ele exerce uma força decisiva sobre as consciências individuais direcionando o comportamento a partir de suas referências. Segundo Weber (1996), a principal consequência da influência do protestantismo ascético sobre as sociedades que ele atuou foi a modelação do mundo a partir de uma consciência ética.

A ética, compreendida como ordenadora da conduta humana, remete-nos à ideia de dever. O questionamento ético perpassa essencialmente a indagação de quais as ações que devem e as que não devem ser praticadas por um indivíduo ou uma coletividade. A normatividade que conduz a direção do dever eticamente estabelecido repousa no conjunto de valores morais determinantes da ação. Pode-se dizer, portanto, que o comportamento ético é sobretudo um comportamento moral e que todo comportamento eticamente determinado comporta um valor. Para Weber, a ética do trabalho é validada por um conjunto de significados de caráter moral e valorativo

atribuídos ao trabalho, ela adquire na teoria Weberiana um significado outro que não seja somente aquele restrito à lógica utilitária, exercendo sobre as condutas um poder coercitivo e ordenador, apresentada como genérica e universalmente válida.

Weber (1996) identifica no protestantismo um tipo de moral hegemônica que imprime um valor supremo ao trabalho. Essa moral estaria na gênese dos significados atribuídos ao trabalho e às esferas de todo o mundo social. Seu ponto de partida é a noção de que tanto a ética quanto os seus fundamentos morais "nascem como movimentos endógenos à racionalização religiosa". Assim, os dogmas religiosos são apresentados como chaves interpretativas para a compreensão do mundo. Nesse sentido, nada mais coerente quanto o seu empenho e dedicação ao estudo das grandes religiões mundiais.

Segundo Weber, o traço distintivo marcante entre os calvinistas é a doutrina da predestinação, pois será ela a responsável pela noção e a condução de uma vida ascética. De acordo essa doutrina, apenas alguns homens seriam os eleitos de Deus para o gozo da vida eterna. Essa escolha não teria nenhum critério específico que pudesse orientar a conduta dos homens na Terra, a eleição teria os seus motivos conhecidos apenas por Deus e somente o rigoroso cumprimento humilde e obediente das leis divinas poderia contribuir para a sua salvação. Dessa maneira, o homem estaria abandonado à sua própria sorte, seu único álibi seria a prestação de uma vida regrada e circunspeta, avaliada através do conjunto de todos os seus atos durante o decorrer de sua vida. Desaparecendo, assim, a figura dos sacramentos e de qualquer poder mágico capaz de servir de mediador entre Deus e os homens.

A consequência disso é um profundo sentimento de solidão do homem comum causado pela instabilidade da incerteza da graça de Deus, acarretando ao calvinismo uma tensão entre o indivíduo e o mundo que, se por um lado, não poderia ser resolvida pela ausência de ação, do mesmo jeito, não se solucionaria por uma ação fora deste mundo. Tal tensão só será resolvida por meio da elaboração de uma doutrina que possibilitasse aos homens a certeza de sua salvação. O trabalho ganha, então, uma importância central na doutrina calvinista, já que ele passará a ser interpretado como o "fruto direto da ação divina" e como o único meio possível e genuíno de se dignificar a Deus. Ele recebe um significado que passa a ter um meio e um fim em si mesmo, qual seja: a salvação dos homens na Terra. Daí a força que ganha o sentido do termo "vocação" entre os povos protestantes, compreendido como o chamado Deus entre os homens para uma vida metódica e disciplinada através dos preceitos da religião.

O homem transforma-se, então, em um instrumento de Deus para a graça divina, e a vida na Terra transforma-se em meio de alcançar a Sua graça através de uma ética do trabalho. O protestantismo ascético supera, dessa maneira, a concepção tradicionalista de doutrinas como a católica e a luterana da piedade divina que vão buscar os prêmios divinos fora desse mundo. Com isso, o que se observa é uma ordenação da vida por meio de uma postura de dominação do mundo que regula toda e qualquer manifestação emocional em prol de suas consequências exteriores (WEBER, 1996).

A riqueza transforma-se em virtude, já que é a consequência natural do homem esforçado e empenhado no seu trabalho. Da mesma forma, a poupança e a economia são também adjetivos intrínsecos a essa virtude, pois, qualquer fruição da fortuna que não seja em benefício da graça, é pecaminosa. Também as relações pessoais passam a ser dominadas pelo espírito racional da impessoalidade, visto que qualquer relação puramente emocional que não obedeça de maneira racional ao princípio do domínio dos seus impulsos afetivos estará sujeito ao pecado da carne. Assim, as práticas cotidianas passam a acontecer em função do princípio máximo de que todas as ações neste mundo concorrem para dignificar a Deus, ocasionando um tipo de racionalização que reduz todas as esferas do mundo social a um único valor.

É nesse sentido que Sérgio Buarque direciona a sua argumentação à fundamentação weberiana clássica, segundo a qual somente uma moralidade de orientação ascética teria originado um tipo de mentalidade ética racional, capaz de consolidar o que Weber chama de *espírito de dominação do mundo* em oposição a um *espírito de adequação ao mundo,* que será associado ao confucionismo. Isso porque o racionalismo de dominação do mundo, relacionado ao protestantismo ascético, demanda que o *self* natural sofra uma revolução que, segundo Weber, somente as religiões produzem. No caso do protestantismo, ela teria sido a única religião capaz de provocar essa revolução interior que, por meio da conversão, entendida como um "renascimento", passa a ordenar a vida dos convertidos em todas as suas instâncias, possibilitando, dessa maneira, a formação do que Weber entende ser a personalidade por excelência.

Como vimos, a consequência direta da doutrina calvinista caracteriza-se pelo fato dela produzir uma revolução da consciência moral "de dentro para fora", oriunda de uma efetiva internação dos seus preceitos éticos. Em oposição, o tipo de racionalidade produzida pelo confucionismo acontece a partir de forças externas, "de fora para dentro", na medida em que são normas de conduta ritualísticas que atuam sobre a consciência individual. O que importa ao confuciano é a sua adequação quase estética aos princípios das "boas maneiras", "da força da tradição" e dos "costumes locais".

No confucionismo inexiste uma autoridade religiosa supramundana que, desprezando o mundo e vendo-o como um lugar habitado por pecadores, passa a exigir de alguns predestinados à salvação um certo tipo de comportamento que irá afastá-los daquela massa de seres humanos, por sua vez, predestinados para a danação no fogo do inferno. Nesses termos, o puritanismo pode ser incluído metaforicamente entre as religiões proféticas.

Entre as características mais importantes do confucionismo chinês, Weber (1968) aponta o fato dele não ser uma religião de salvação. Se a burocracia patrimonial chinesa não tinha que enfrentar o desafio lançado por uma hierocracia, ou seja, algum tipo de autoridade religiosa baseada numa profecia. Isso tem como consequência o fato de haver uma experiência religiosa peculiar que de forma alguma implica em

uma preocupação com a salvação fora deste mundo. Ao contrário, a primeira característica positiva dessa experiência religiosa que Weber analisa está precisamente no fato de como o sentido religioso implica em uma integração neste mundo. Não há, assim, a preocupação com o destino da alma no além.

Weber estabelece uma relação do confucionismo em uma oposição ao judaísmo e, sobretudo, ao puritanismo, pois são religiões que partem do pressuposto de que o destino de cada homem se realiza em outro mundo que não seja este. A Terra torna-se um lugar de passagem, já que o destino da alma está situado em um outro plano. No confucionismo, o destino da alma implica em uma integração neste mundo.

O importante é não perdermos de vista que Weber trata o confucionismo como uma chave de contraste, não apenas com o Ocidente, mas particularmente com a ideia de vocação. Essa ideia atuará em toda a discussão Weberiana como uma espécie de contraponto, ou melhor, como uma referência mediadora entre o tipo de racionalidade que impera a noção de vocação e outra em que ela está ausente. Se não há vocação, no sentido de uma demanda ética direcionada para a salvação, não podemos falar em especialização.

Assim, o confucionismo exige um autocontrole constante e vigilante a fim de manter a dignidade do homem universalmente bem realizada no mundo, o que acarreta a devida observância de todos os preceitos ritualísticos e cerimoniais em todas as instâncias da vida. O bom desempenho das obrigações tradicionais expressam a virtude e a dignidade do homem cultivado confuciano, garantindo-lhe a prosperidade, chamando atenção ao fato de que essa prosperidade jamais estará relacionada a uma atividade especializada.

Desse ponto, surge a associação que Weber faz entre o confucionismo e o ideal de *bildung* (formação) alemão do século XVIII, uma vez que a educação do homem chinês para o cumprimento das suas funções envolve um conhecimento universalizado e não especializado, como acontece com a formação do puritano e do homem ocidental moderno. Ele assemelha-se ao "homem cultivado", do ideal de formação alemã "que é aquele que tanto interiormente quanto na sua relação com a sociedade corresponde e se equilibra harmoniosamente em todas as situações sociais, seja nas altas, seja nas baixas, comportando-se de acordo e sem comprometer a sua dignidade" (WEGNER, 2000, p.192). O confucionismo apresenta-se como uma doutrina de ajustamento ao mundo com suas regras e convenções, basicamente ele representa um grande código de máximas políticas e de adequação social.

> As ordens cósmicas do mundo eram consideradas fixas e invioláveis e as ordens da sociedade eram apenas um caso especial delas, os grandes espíritos desejavam apenas a felicidade do mundo, e especialmente a felicidade do homem, (...) a feliz tranquilidade do Império e o equilíbrio da alma podiam ser atingidos apenas se homem se encaixasse neste cosmos internamente harmonioso(...) (WEBER, 1968, p.146)

Antecipando-se à antropologia moderna, Weber já apresenta implícito, em seu argumento sobre uma racionalidade de integração ao mundo, a premissa da inexistência de uma personalidade centrada e unificada. Aqui, o centro é o mundo e o interior corresponde ao exterior. O centro interior, se há algum, ele está vazio, pois depende da capacidade de encaixe do indivíduo no mundo.

Contrapondo-se à ideia de uma equivalência entre a unidade fisicamente perceptível do corpo e o seu interior e aquela que supõe um conjunto básico de características que se imagina como naturais dos seres humanos, prevalece na cosmologia confuciana a concepção de uma personalidade polimorfa, na qual a personalidade vai sendo moldada no mundo e a cada momento, em que se faça necessário, ela se metamorfoseia no sentido de se adaptar às suas contingências, fazendo com que aquela regra cosmológica fosse reparada ou mantida. É como se a personalidade equivalesse a máscaras que vão se sobrepondo umas as outras ao sabor das vicissitudes. Por detrás delas, não há nenhuma essencialidade a ser descoberta ou revelada, aqui, a máscara é desprovida de profundidade e o seu molde é talhado no próprio jogo das máscaras.

Acreditamos que – para uma melhor compreensão de como opera o sentido da máscara em uma cosmologia cuja racionalidade é de integração ao mundo – as proposições de Nietzsche (1991, p.150), em *A gaia ciência*, podem ser úteis:

> O que é agora para mim 'aparência'! Na verdade, não o contrário de alguma essência – o que sei eu dizer de qualquer essência - a não ser justamente, apenas os predicados de sua aparência! Na verdade não há uma máscara morta que se poderia pôr sobre um X desconhecido e depois retirar!

Para o filósofo alemão, o sentido da máscara não importa numa concepção dicotômica entre esconder/revelar, tampouco a ideia de uma verdade permanente interiorizada e protegida sob o véu da máscara. A verdade não está contida em nenhuma profundidade resguardada, ela constitui a própria máscara. Nesse caso, tirar a máscara não resultaria em nenhum tipo de revelação, mas, ao contrário, exigiria a sobreposição de outra máscara que deverá ser sustentada como uma verdade aparente. Aqui, inexiste um princípio ético interior direcionando a conduta; o que vigora é a permanente adequação ao mundo da imagem estetizada do corpo e dos seus sentidos.

É especificamente nesse ponto que podemos associar esse espírito de adequação ao mundo ao espírito da malandragem, projetando-o, de acordo com Holanda, ao tradicionalismo de nosso legado ibérico em oposição à *civilidade*, próxima de uma modernidade cujos elementos constitutivos inscrevem-se na ideia de uma racionalidade de dominação do mundo, afeita ao liberalismo e à ética do trabalho. Podemos mesmo dizer, parafraseando Dealtry (2003, p.15), que a máscara malandra é o próprio elemento de troca, sensibilização e negociação do malandro. É ela que irá conferir à sua face uma interpretação que o apresenta como uma figura dos interstícios, das negociações e das brechas, em que a ideia do jeitinho e das artimanhas imprimirá nesse personagem uma tradução do favor e do jogo de máscaras oportuno que, de acordo com um "estado de espírito" aventureiro, plástico e cambiante, irá incorporar-se às circunstâncias

do mundo, renunciando em modificar a sua própria face.

Considerações finais

O pressuposto central deste artigo partiu do argumento de que o personagem malandro representa uma projeção interpretativa do mundo que o constrói: em permanente tensão entre a tradição e a modernidade. Ou seja, o que se propõe é apresentar a imagem do malandro como a personificação simbólica do embate entre as práticas tradicionais e a tentativa de sua superação por meio de um projeto de modernização que se impôs à sociedade brasileira nas primeiras décadas do século XX. Nesses termos, as representações coletivas desse personagem estão inseridas em uma comunidade de sentidos e as práticas sociais que definem a malandragem apresentam-se em consonância com os discursos que articulam esses sentidos, em especial, um conjunto de interpretações teóricas e acadêmicas que se consolidam nas Ciências Sociais Brasileiras da década de 30 e que passam a servir ao nosso pensamento social como a matéria-prima para a nossa autocompreensão.

Para tanto, seguimos duas linhas teóricas que foram tomadas como referências não apenas às Ciências Sociais, mas ao senso comum e que apresentam o que se convencionou caracterizar como o nosso tradicionalismo e, por outra via, serviu para legitimar o que passou a ser definido como o nosso projeto de modernização. A primeira linha toma o trabalho clássico de Sérgio Buarque de Holanda, Raízes do Brasil, em que esse autor, supostamente, apresenta o tradicionalismo típico da sociedade brasileira a partir do legado transatlântico da cultura ibérica. Conforme explicou, uma cultura da personalidade, o amor ao ócio antes que o negócio, a ética da aventura, o ruralismo, a cordialidade e o patrimonialismo, representariam, segundo a sua tese, o tradicionalismo deixado a nós como herança e que serviria como princípio regulador das relações sociais em nossa sociedade. Por sua vez, e ainda segundo Holanda, a modernidade representaria uma ruptura com a racionalidade tradicional, a partir do processo de urbanização e formação de um Estado burocrático e uma clara e delimitada entre as esferas públicas e privadas que só seria possível em detrimento de condutas orientadas pelos laços de sangue e afeto, características de nossas relações cordiais. Nessa direção, o personagem malandro corresponde a uma projeção dos discursos correntes somando-se às tensões e dilemas ocasionados pela implementação de um projeto de modernização que, de acordo com uma sociologia da inautenticidade, ainda não teria se concretizado. Desse hiato, produzido por um discurso que afirma que a nossa modernização ainda não teria recoberto todo o nosso espaço social, emerge a figura ambígua do malandro, caracterizado como um ser de fronteira, em um entremeio de uma cultura em trânsito de um mundo tradicional para outro em pleno processo civilizador. Tal leitura apresenta-se nos discursos elaborados por um grupo de sambistas cariocas que não apenas residem no reduto conhecido como o berço da malandragem, mas apresentam-se como os malandros de raiz, cujas práticas passam a ser conduzidas por aquilo que se convencionou qualificar como uma estética da malandragem. Texto e contexto confundem-se em meio aos discursos e práticas que reproduzem uma autocompreensão e entendimento de uma certa cultura brasileira e dos valores que nos definem a partir dela, em especial no personagem malandro, como ícone dessa cultura.

Recebido em 19/08/2018
Aprovado em 17/11/2018

Notas

[2]Os depoimentos que foram ouvidos, transcritos e analisados para a realização deste artigo foram aqueles concedidos por: Heitor dos Prazeres (1ª geração) e Moreira da Silva, Pixinguinha (2ª geração). Todos eles encontram-se devidamente arquivados no Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro – MIS.

[3]Letra do samba "Lenço no pescoço", de Noel Rosa, 1933.

[4]AZEVEDO, Arthur. **O Bilontra.** Rio de Janeiro: Tipografia do Diário de Notícias, *apud* SALVATORE, Maria Ângela. Pobres porém livres: a construção da noção do ócio. **Revista do Rio de janeiro.** Rio de Janeiro: UERJ, ano 1, n.1, 1 semestre de 1993.

[5]O conceito de classe utilizado por Souza não é aquele que toma o viés econômico, como a teoria Marxista ou a teoria liberal, para a sua caracterização. Será na teoria de Bourdieu que o autor buscará a fundamentação para a delimitação do seu conceito. Assim, classe social nesta perspectiva será entendida como um conjunto de disposições adquiridas ao longo do processo de socialização constituindo o habitus dos grupos que partilham as mesmas disposições ou habitus de classe.

[6]Ver: WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsanyi; Tamás J. M. K. Szmrecssanyi, 10 ed. São Paulo: Pioneira, 1996; WEBER, Max. **The religion of China**: confucianism and taoism. New York; London: Free Press; Colier – Millan, 1968.

[7]Entrevista concedida ao Museu da Imagem e do Som do Rio de janeiro em 01.09.1966

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Arthur. **O Bilontra.** Rio de Janeiro: Tipografia do Diário de Notícias

BOURDIEU, Pierre. PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução:** elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução de Reynaldo Bairão. 5.ed, Petrópolis: Vozes, 2012

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995

DEALTRY, Giovanna. **Sobre o fio da navalha:** estratégias de representação da malandragem nos discursos culturais brasileiros. Tese de Doutorado Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Letras, 2003.

MATOS, Cláudia. **Acertei no milhar:** samba e malandragem no tempo de Getúlio.Rio de janeiro: Paz e Terra, 1982.

SAHLINS, Marshal. **Cultura e razão prática.** Rio de janeiro: Zahar, 1979

SOUZA, Jessé.et all **O malandro e o protestante**- a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Unb, 1999

_____ **A modernização seletiva:** uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Unb, 2000

VASCONCELLOS, Gilberto, JR. SUZUKI Matias. A malandragem e a formação da música popular brasileira. IN: BORIS, Fausto et all, **O Brasil republicano.** São Paulo: Difel, 1984. v.4

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsanyi; Tamás J. M. K. Szmrecssanyi, 10 ed. São Paulo: Pioneira, 1996

_____**The religion of China:** confucianism and taoism. New York; London: Free Press; Colier – Millan, 1968.

_____ **Sociologia.** Gabriel Cohn (org.) 2 ed. São Paulo: Ática, 1982 – Coleção Grandes Cientistas Sociais.

WEGNER, R. **A conquista do oeste:** a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsanyi; Tamás J. M. K. Szmrecssanyi, 10 ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WEBER, Max. **The religion of China:** confucianism and taoism. New York; London: Free Press; Colier – Millan, 1968.