

COMPLEXO DE ZE CARIOCA

Notas sobre uma identidade mestiça e malandra (*)

Lilia Katri Moritz Schwarcz

Entre uma história da cultura e uma antropologia cultural

Muito se tem falado sobre as relações de fronteira que se estabelecem entre disciplinas como a história e a antropologia. Entre o namoro com a diacronia por um lado e o apego à cultura por outro, a história se faz mais antropológica e cultural, e a antropologia encontra a história e dialoga com o contexto; com diferentes contextos.(1)

No entanto, fazendo um pequeno balanço de alguns artigos cujo tema é explicitamente a interdisciplinaridade, ora sob o ângulo da história - como é o caso dos ensaios de J. Le Goff (1990), C. Ginzburg (1989, 1991) e R. Darnton (1990) -, ora sob a perspectiva da antropologia - na visão de M. Sahlins (1990) ou de C. Lévi-Strauss (1975) -, o que se percebe é como, em ambos os casos, existe a tendência a transformar o "outro" em "um"; determinar uma história e uma antropologia, sem que se destaquem escolas, vertentes ou recortes.

No caso dos artigos elaborados pelos historiadores destacados acima, a referência é sempre a uma antropologia de modelo estrutural, sem que se problematize, porém, o objeto recortado. A estrutura de Lévi-Strauss, inconsciente, sincrônica e vazia de significado, serve de modelo para que se pense em sociedades com história e para temas de aplicação estranha à teoria que lhe serve de base. Mas não é esse o nosso debate central e com certeza esse caminho nos levaria muito longe.(2)

Com relação à antropologia, a situação é ainda mais complexa. A referência nesse caso é a uma história *événementiel*, uma história das positivities, fantasma que os historiadores fazem questão de expulsar. Quando não, elabora-se um modelo, muitas vezes dicotômico, em que a história representa a diacronia e a antropologia a sincronia, como se as duas disciplinas constituíssem pares opostos de uma mesma equação.

O que fica evidente é como a interdisciplinaridade não se realiza a partir apenas da afirmação de exterioridades ou da eleição de um modelo emblemático. Que história fazemos, quando fazemos história da antropologia? Como se faz história da antropologia sem fazer má história? Talvez seja hora de levar a sério o que Marc Bloch chamou de "história problema" ou de "história profunda" e verificar que a história, ou ao menos uma certa história, (3) desde os anos 20 prioriza a "longa duração", que como tal é recortada não por eventos e acontecimentos destacados, mas por questões que articulam, ao mesmo tempo, a diacronia e a sincronia.

Estamos, portanto, no pantanoso terreno que opõe estrutura e história, e é talvez nesse gancho que a "história da cultura" se separa de uma "antropologia cultural". Ou seja, em vez de exclusivamente focar o processo de construção e desconstrução de sentidos, em sua referência ao contexto em que se insere, talvez o desafio seja insistir nas "persistências", no diálogo que a cultura trava e em como atravessa explicações apenas pontuais. Fazer uma história recortada por problemas e conceitos talvez nos leve a repensar a dimensão estrutural e a estourar a noção de cultura; reconhecer a existência de valores de permanência, que sobrevivem à infra-estrutura mais imediata e

dialogam, re-significados, em outros contextos.

Nesse sentido, a "fábula das três raças", essa ladainha que desde os tempos coloniais reconta nossa história a partir do papel formador dos negros, índios e brancos, parece relevante para se pensar em como a assim chamada cultura nacional sempre se constituiu por meio de um processo de tradução, seleção, cópia, alteração e atualização. A idéia é, portanto, menos indagar sobre a "falta de identidade" ou desconstruir essa fábula e transformá-la em mito. Mais instigante é indagar sobre a recorrência da explicação que insiste no caráter misto de nossa sociedade; sobre o diálogo que essas pequenas narrativas estabelecem entre si e que, ao mesmo tempo, constroem e desconstróem a mestiçagem como tema; a malandragem como representação. Na pista de M. Sahllins, pensar como a "história vira metáfora e o mito realidade".

"Identidade pela falta"

Não é de hoje que os intelectuais brasileiros se referem a uma certa carência cultural nacional, criticam a falta de tradição local ou lamentam a inexistência de singularidades que nos distingam enquanto nação.

Exemplo revelador nesse sentido é Silvio Romero. Famoso intelectual da geração de 1870, Romero lastimava a "pouca originalidade da cultura brasileira" e apontava para a "cópia" como uma pista, um sinal revelador de nosso maior mal: "Essa mania de passar pelo que não somos" (Romero, 1910, p. 114).

Contudo, triste sina, nem mesmo o famoso mestre do Recife foi poupado pelas gerações sub-, seqüentes, que se utilizaram do mesmo argumento para descaracterizar a obra de Romero. Com efeito, presas da mesma armadilha, os intelectuais dos anos 30 entenderam a obra de Sílvio Romero como uma cópia do evolucionismo europeu e norteamericano - uma obra menor que não dialogava com sua própria realidade - e a menosprezaram enquanto tal.

Exemplos desse tipo poderiam se multiplicar, mas no conjunto serviriam apenas para ilustrar aquilo que Roberto Schwarz (1987) chamou de "mal-estar da cópia"; ou seja, esse sentimento negativo que temos em relação à produção nacional e a concomitante necessidade de cobrar uma certa singularidade local. É como se cada geração intelectual tivesse de "passar a limpo" tudo que foi feito no passado e recomeçar do zero; ou, como bem disse Ivan Lessa, "a cada dez anos esquecer o que se passou na última década".

Como um desdobramento incômodo, ao lado do "mal-estar da cópia" encontra-se um outro tipo de desconforto, quase paralelo: a questão da identidade nacional. De fato, o tema da identidade mais se parece com uma "obsessão local", surgindo nos momentos mais inesperados, nas horas mais reveladoras; ora como elogio, ora como demérito e acusação. Toda boa ocasião parece pretexto suficiente para que se rearticule um velho e conhecido jogo de construção e reconstrução da identidade nacional. Em meio aos novos planos de governo, nos famosos pacotes econômicos, no esporte - sobretudo quando saímos vitoriosos -, é sempre a identidade nacional que parece estar em pauta.

Tal constatação poderia parecer um tanto óbvia se não se atentasse para as especificidades e os desdobramentos dessa questão no Brasil. Segundo Elias (1990), identidade pode ser um tema particularmente revelador para alguns países - quase uma questão de consciência nacional - e, paradoxalmente, praticamente insignificante para outros. Esse é o caso da Inglaterra e da França, por exemplo, que, segundo esse autor, pouco questionaram a própria identidade; ela é um fato e basta. (4) Mais interessante é, portanto, seguir o raciocínio de Norbert Elias quando analisa o exemplo da Alemanha do final do século XIX, tardia em sua unificação e preocupada com a criação de tradições locais e com a descoberta de sua identidade.

Se essa afirmação faz sentido no contexto alemão, cuja intelectualidade forjou, nesse momento, um novo conceito de cultura nacional - que se afastava da noção de civilização e passava a enfatizar as diferenças nacionais e a identidade particular de grupos populares -, talvez seja possível pensar nos mesmos termos o caso brasileiro. Trata-se de traçar paralelos entre a situação alemã e um certo movimento cíclico de diferentes gerações intelectuais brasileiras, que de forma repetitiva e em momentos significativos de nossa história se perguntaram: "Que país é este?" e "O que faz do Brasil, Brasil?". Se essas perguntas são incômodas e continuam a reclamar respostas, o certo é que o tema é antigo entre nós.

O desafio deste ensaio é, portanto, indagar sobre a existência de respostas comuns; atentar para uma certa melodia desses diferentes "bardos da nacionalidade" (Cunha, 1986, p. 7), que, de forma recorrente - por vezes positiva, por vezes negativamente -, insistem em vincular nossa identidade a uma espécie de mestiçagem peculiar, uma mestiçagem que, de racial e detratora, se faz moral e nacional.

É essa mesma mestiçagem que se re-significa em "malandragem" no início do século e se converte em ícone nacional na figura preguiçosa de Macunaíma, de Mário de Andrade, ou então na personagem do Zé Carioca, criada por Walt Disney em 1942 para o filme *Alô; amigos*. Nessa ocasião, Zé Carioca introduzia Pato Donald nas terras brasileiras, bebendo cachaça e dançando samba junto com o mais famoso e teimoso pato de Disney. Tamanho foi o sucesso do simpático papagaio brasileiro que três anos depois a mesma personagem voltava às telas, desta vez como estrela principal do exótico desenho *Você já foi à Bahia?*, que apresentava ao público norte-americano "as belezas dessa terra alegre de Cármen Miranda". Com efeito, era o próprio olhar que vinha de fora que reconhecia nesse "malandro simpático" (Disney, 1945) uma espécie de síntese local, ou ao menos uma boa imagem a ser exportada.

A idéia é, portanto, recolher certos momentos pontuais de nossa história intelectual, momentos em que se vinculou de forma bastante imediata a mestiçagem à nossa identidade nacional. A intenção é atentar para a existência de uma certa "estrutura da conjuntura" (Sahlins, 1990), que implica pensar, ao mesmo tempo, nas persistências e em suas atualizações. Talvez esse debate nos leve a descobrir, assim como propôs Richard Morse, não uma identidade construída por meio da exclusão e da falta, mas antes "uma opção cultural" (1991), cuja lógica estaria presa a um contexto que lhe é exterior mas que é sempre apropriado por significados que são retraduzidos em termos locais.

Construindo uma certa identidade

*"Não há país sem história.
A nossa é miscigenada"*

Momento-chave para o pontapé inicial dessa história é sem dúvida a emancipação política de 1822. Nesse contexto, era preciso não só formalizar nossa separação da metrópole portuguesa como também tomar algumas medidas emergenciais, todas elas justificadas em termos de seu papel estratégico (Prado Jr., 1945).

Uma das primeiras atitudes foi, dessa forma, fundar faculdades de medicina, já em 1829. Com efeito, a chegada inesperada da corte portuguesa, em 1806, e a falta de médicos residentes e formados no país deixavam a população à mercê das mais variadas moléstias, que só tendiam a se multiplicar diante das péssimas condições de higiene vigentes. Nesse ambiente, a criação de faculdades de medicina não representava um exercício de ilustração, mas uma exigência premente. (5)

Não bastava, porém, tornar o país saudável; era preciso criar uma inteligência local e dotar a nação de leis próprias, que formalizassem sua soberania. Era por esse motivo, expressamente afirmado, (6) que em 1826 se fundavam as primeiras faculdades de direito do país - no Recife e em São Paulo - e se iniciavam os esboços de uma Constituição nacional, diversa do modelo português até então vigente.

No entanto, mais inusitada foi a terceira instituição, criada logo em 1839: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Ainda mais revelador é o primeiro concurso promovido por esse estabelecimento em 1844, cujo título - "Como escrever a história do Brasil" - já é em si significativo. Assim, após equipar o país de médicos e advogados, era preciso modelar uma história para a nação, já que, como se comentava abertamente nas páginas da revista do instituto, "não há país sem história" (RIHGB, 1844).

O resultado desse concurso foi inesperado. O vencedor, o naturalista alemão Karl von Martius, defendia a tese de que nossa história era na realidade miscigenada: "Devia ser um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento das três raças humanas que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga, e que devem servir-se mutuamente de meio e fim" (Martius, 1991).

Era um estrangeiro que inaugurava, portanto, o conhecido "mito das três raças" (Malta, 1981), que se revelava

como uma boa bengala para pensar a nacionalidade e a história específica do Brasil-nação. O suposto era que a história do Brasil era a história das relações inter-raciais, sem dúvida um exemplo singular, uma forma específica de constituir civilização: "O gênio da história (...) não poucas vezes lança mão de cruzar raças para alcançar os fins mais sublimes na ordem do mundo (...). Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da providência predestinou ao Brasil esta mescla" (Martius, op. cit.).

Essa era também a interpretação do Instituto Arqueológico de Pernambuco, fundado em 1862. Nesse caso, ao buscar constituir uma "nacionalidade pernambucana", esse centro elegeu o combate à invasão holandesa como um marco na fundação da nação. Não é por mera coincidência que os três grandes heróis locais eram sucessivamente um índio (Camarão), um negro (Henrique Dias) e um branco (Vieira).(7)

Adeptos da tese monogenista - que previa a existência de uma origem única para as diferentes raças -, esses primeiros cultores da mistura racial observaram uma relação quase milagrosa entre nação e miscigenação, uma espécie de predestinação de um povo.

A miscigenação como mácula: um laboratório racial

Mas o fato de o modelo monogenista de análise ter sido operante no interior dos institutos históricos não implica que essa tenha sido a única e mais influente teoria racial aqui adotada. Ao contrário, em meados do século o Brasil aparecia descrito, sobretudo nas obras dos cientistas estrangeiros, como um grande laboratório racial, degenerado em função da mistura extremada. "Que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil, não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo", dizia o naturalista suíço Louis Agassiz (1868), condenando claramente a miscigenação local que observara. Já o conde Arthur de Gobineau, que esteve no Brasil em missão oficial, afirmava em 1853: "Os brasileiros só têm em particular uma excessiva depravação. São todos mulatos, a ralé do gênero humano, com costumes condizentes" (1983). O viajante francês Gustave Aimard, que visitou o Brasil em 1887, concluía: "*J'ai remarqué un fait singulier que je n'ai observé qu'au Brésil: c'est le changement que s'est opéré dans la population par les croisement des races, ils sont les fils du soleil*".

Tratava-se, dessa forma, de mais uma vez reconhecer na miscigenação uma certa singularidade, mas uma singularidade negativa, uma marca a comprometer o futuro, um sinal máximo de nossa degeneração. O Brasil era não só o local da convivência social harmônica entre brancos, negros e índios, como também o território da miscigenação biológica, com todas suas implicações. A mestiçagem surgia nesse contexto, portanto, como uma grande incógnita, uma ambigüidade instaurada bem no meio do mito otimista das três raças. Era a aura romântica dessa fábula que surgia arranhada, quando os índios e, sobretudo, os negros começavam a ser considerados como incapazes de chegar à civilização.

Mestiçagem na alma e branqueamento no futuro

Conviviam, no entanto, imagens opostas. De um lado, a miscigenação representava a detração, mas, de outro, não deixava de nos singularizar e nos transformar em alvo dileto da curiosidade alheia. Assim, se alguns autores, como Nina Rodrigues, encontraram poucas razões para exaltar a mistura de raças - e viram nela um sinal de nosso fracasso -, (8) outros enfrentaram o tema mesmo sem abandonar seus princípios raciais.

Esse é o caso de Silvio Romero, que, mesmo defendendo a existência de diferenças ontológicas entre as raças, apostou na idéia de que a mistura poderia ser positiva. "Formamos um paiz mestiço (...) somos mestiços, se não no sangue ao menos na alma" (Romero, 1953), afirmava esse porta-voz da geração de 70, retomando dessa forma uma vertente do pensamento nacional que reconhecia na miscigenação das raças uma originalidade local. Segundo esse autor, seria o mestiço que prevaleceria como "a genuína formação histórica brasileira". Dizia ele: "Sabe-se que a seleção natural na mestiçagem ao cabo de algumas gerações faz prevalecer o tipo da raça mais numerosa (...) a branca. Quase não temos mais famílias extremamente arianas; os brancos presumidos abundam. Dentro de dois ou três séculos a fusão étnica estará talvez completa, e o brasileiro mestiço bem caracterizado." (Romero, 1953, p. 110).

A cultura brasileira, a partir de Silvio Romero, passava a ser compreendida como o resultado dessa mistura das raças, entendidas não apenas no plano biológico como também no plano espiritual (Carneiro, 1994, p. 7). Na procura de respostas sobre nossa brasilidade, Romero encontrou no mestiço a sua maior afirmação. "Pouco adianta discutir se isto é um bem ou um mal; é um fato e basta." (Romero, 1953, p. 133).

Com essa postura de Romero conviviam outros modelos: desde a visão segregacionista das escolas de medicina (Schwarcz, 1993), até as teorias de branqueamento de autores como João Batista Lacerda, que apregoava que o Brasil ainda seria branco. "Graças a esse processo de redução étnica é lógico supor que, na entrada do novo século, os mestiços terão desaparecido do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós." (Lacerda, 1911, pp. 18-9).

Concepção absolutamente vitoriosa, a promessa de um Brasil branco surgia como uma variação da "fábula das raças" e começava a aparecer nos mais diversos domínios: nos jornais, nos romances e mesmo nos projetos de lei que passavam a privilegiar a vinda de mão-de-obra branca e europeia em detrimento de braços asiáticos e africanos.

Vimos dessa maneira que o tema racial aparecia, em tal contexto, como argumento fundamental na definição da identidade nacional. Afinal, apesar de as posições oscilarem, a despeito dos argumentos mais ou menos alentadores, nesse momento afirmar a miscigenação era de alguma forma buscar entender "que país era este".

"Luz no final do túnel: os anos 30"

Sobretudo a partir do final dos anos 20, os modelos raciais de análise começam a passar por uma severa crítica, à semelhança do que já acontecera em outros contextos intelectuais. (9) As diferenças entre os grupos deveriam ser explicadas a partir de argumentos de ordem social, econômica e cultural, não se levando mais em conta as supostas diferenças biológicas e somáticas. Raça, nesse contexto, aparece quase como um "slogan de época", uma noção em desuso que deveria ser rapidamente extirpada do vocabulário local. Parece ser esse o espírito que norteia Artur Ramos no prefácio ao livro de Nina Rodrigues, *As coletividades anormais*. Dizia o antropólogo: "Uma única ressalva podemos fazer aqui ao trabalho do mestre baiano. E quando faz intervir o slogan da época: a degenerescência da mestiçagem como causa precípua dos desajustamentos sociais (...) Essas idéias são inaceitáveis para os nossos dias. O pretendo mal da mestiçagem é um mal de condições higiênicas deficitárias em geral. Mais social do que orgânico. Se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos os termos raça por cultura, e mestiçagem por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade." (Ramos, 1935, pp. 12/13)

Como num passe de mágica, com uma pequena mudança de termos, tudo resultava bem e não passava de um grande mal-entendido. Na verdade, porém, os termos não poderiam ser tomados isoladamente, na medida em que se vinculavam a teorias arraigadas e a supostos metodológicos estabelecidos, os quais levavam autores como Nina Rodrigues a acreditar piamente que a diferença existente entre as raças humanas era de fato uma diferença entre espécies.

Mas o ambiente nesse contexto era bem outro. Intelectuais ligados ao poder público passavam a pensar em políticas culturais que viabilizassem "uma autêntica identidade brasileira". Com esse fim é que foram criadas e aprimoradas instituições culturais que visavam "resgatar" nosso folclore, nossa arte e nossa história.

O momento era, portanto, absolutamente propício ao aparecimento de um livro como *Casagrande & senzala*, cuja primeira edição data de 1933. Retomando a temática das "três raças", Gilberto Freyre oferecia uma espécie de nova racionalidade para a sociedade multirracial brasileira. Tendo como base teórica o culturalismo norte-americano - sem abandonar totalmente os pressupostos raciais dos mestres brasileiros -, a obra de Freyre celebrará a singularidade da mestiçagem, invertendo os termos da equação e positivando o modelo. "Foi o estudo de antropologia sob orientação, do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços da raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural." (Freyre, 1933, p. 18).

O "cadinho de raças" surgia como uma nova forma de celebração do mito das raças - um novo instrumental para a utilização do mesmo termo, porém com um novo sentido -, mais evidente aqui do que em qualquer outro lugar. "Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo

menoç a pinta, do indígena ou do negro." (Freyre, op. cit., p. 307) O brasileiro era, portanto, o resultado sincrético de uma mistura bem-feita e original, cuj a cultura homogênea e particular era também mista.

Nesse contexto, *Casa-grande & senzala* passava a representar e singularizar essa nova postura, esse abandono da raça em nome da cultura, uma cultura homogênea apesar de resultante de raças tão diversas. É esse o teor da ode que faz Manuel Bandeira (1973, pp. 335-6) em seu poema intitulado "Casa-grande & senzala":

Casa-grande & senzala
Grande livro que fala
Desta nossa leseira
Brasileira.
Mas com aquele forte cheiro e sabor do Norte
Com fuxicos danados
E chamegos safados
De molecas fulôs com sinhôs.
A mania ariana
Do Oliveira Viana
Leva aqui a sua lambada.
Bem puxada.
Se nos brasis abunda
Jenipapo na bunda,
Se somos todos uns Octoruns,
Que importa? É lá desgraça?
Essa história de raça,
Raças más, raças boas
– Diz o Boas –
É coisa que passou
Com o franciú Gobineau.
Pois o mal do mestiço
Não está nisso
Está em causas sociais,
De higiene e outras coisas que tais:
Assim pensa, assim fala
Casa-grande & senzala
Livro que à ciência alia
A profunda poesia
Que o passado revoca
E nos toca
A alma de brasileiro,
Que o portuga femeeiro
Fez e o mau fado quis
Infeliz!

Com efeito, com esse e outros trabalhos, Freyre fazia uma apologia da civilização luso-tropical, resultado inesperado e original da estratégia lusitana de adaptar a civilização européia aos trópicos. Tratava-se de uma civilização simbiótica - que congregava de forma sincrética e feliz negros, índios e brancos - e pioneira em função da ausência de segregação e de uma miscigenação extremada e singular.(10)

Também o livro de Mário de Andrade, *Macunaíma*, publicado em 1928, de forma inusitada revigorava o já desacreditado mito das três raças. Dessa vez de forma metafórica, em certa passagem do texto, o herói de nossa gente, um "preto retinto" (1988, p. 5), vira branco, um de seus irmãos vira índio, e outro negro (branco na palma da mão e na sola do pé):

Uma feita o Sol cobrira os três manos de uma escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho. Porém no rio era impossível por causa das piranhas tão vorazes que de quando em quando na luta pra pegar um naco da irmã espedaçada pulavam aos cachos para fora d'água metro e mais. Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que nem a marca dum pé de gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do peção de Sumé, do tempo em que andava pregando o Evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele (...) Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do

peção de Sumé. Porém a água já estava muito suja do pretume do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água para todos os lados só conseguia ficar da cor do bronze novo (...) Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda a água encantada para fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa (...) E estava lindíssimo no Sol da lapa os três manos um louro um vermelho, outro negro, de pé bem erguidos e nus (...) (Andrade, 1988, pp. 37-8).

Para além da passagem explícita acima citada, a própria figura de Macunaíma parecia representar uma espécie de "canibalismo cultural", em que elementos diversos se misturavam, na construção dessa personagem "sem caráter". É Bosi (1988, p. 177) quem afirma que, apesar da negação de Mário de Andrade, Macunaíma era "o resultado de um período fecundo de estudos e de dúvidas sobre a cultura brasileira". Aos poucos, porém, esse autor modernista teria confirmado a idéia de que seu texto trazia uma série de intenções, referências figuradas e símbolos que no conjunto "definiam os elementos de uma psicologia própria, de uma cultura nacional e de uma filosofia que oscilava entre o otimismo em excesso e o pessimismo em excesso" (idem, ibidem). Mário de Andrade, com efeito, trazia para o livro uma cultura brasileira não-letrada, cultura em que se inseriam indígenas, caipiras, sertanejos, negros, mulatos, cafuzos e brancos que viviam, também, entre a técnica e a magia. É esse o caráter de Macunaíma, que de tão plural resultava em nenhum, sendo que a origem étnica particular acaba importando menos do que o tecido resultante, este sim uma síntese local. Afinal, segundo Bosi (op. cit), a fórmula "o herói de nossa gente" veio substituir outra menos feliz: "o herói de nossa raça", numa clara demonstração de como o romance dialogava com o pensamento social da época. "Não é hora de fazer um balanço sobre o período, e sim de mostrar como o momento era propício para se arriscar explicações de ordem cultural sobre esse país que ainda se via como um ponto de interrogação. "Terra tropical e mestiça condenada ao fracasso, ou promessa de um eldorado sul-americano?" (Bosi, op. cit., p. 178); eis uma boa questão mais uma vez postergada. (12)

Enfim, agora entendida a partir do eixo da cultura, era de novo da raça que se falava, como se o termo, tal qual um camaleão, permitisse pensar nas persistências e entender as constantes resignificações.

O mestiço é nosso

Assim, num momento em que mais uma vez se inventava a nacionalidade, 'a identidade e as singularidades nacionais se transformavam rapidamente em "questões de Estado". Com efeito, se nosso último monarca se gabava de usar um manto real feito de papo de tucano,(13) ou se Floriano Peixoto, em estátua de gosto duvidoso, consagrava a união das raças como a união da nação, (14) é só com o Estado Novo que intelectuais ligados ao poder público implementam projetos oficiais nessa direção. A partir desse momento, o "mestiço vira nacional", paralelamente a um processo crescente de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados em meio a esse contexto.

Hoje tem feijoada

É esse o caso da feijoada, hoje destacada como um "prato típico da culinária brasileira". Originalmente conhecida como "comida de escravos", a feijoada se converte, a partir dos anos 30, em "comida nacional", carregando consigo a representação simbólica da mestiçagem associada à idéia da nacionalidade. O feijão preto e o arroz branco remetem metaforicamente aos elementos negro e branco de nossa população. A eles misturam-se ainda os acompanhamentos: o verde da couve é o verde das nossas matas; o amarelo da laranja, um símbolo de nossas potenciais riquezas materiais (Reis, 1994).(15) Era, assim, na "cultura popular e mestiça" que se buscava a "cultura nacional", talvez em uma versão tardia e tropical do processo alemão citado por Norbert Elias (op. cit.).

Entre capoeiristas

Evidencia-se, portanto, uma aproximação positiva entre as noções de nacionalidade e de mestiçagem, que constituirá matéria-prima para a elaboração de símbolos nacionais, sobretudo ao longo das décadas de 30 e 40.

Outro exemplo revelador nesse sentido é a capoeira. Reprimida pela polícia do final do século passado e incluída como crime no Código Penal de 1890, essa prática é oficializada como modalidade esportiva nacional em 1937 (Reis, 1993). A partir desse contexto, vinga uma nova representação para a capoeira, que passa a ser vista como uma "herança da mestiçagem no conflito das raças" e, portanto, como um produto "nacional" (Moraes Filho, 1979, p.

Trata-se novamente da exaltação do elemento mestiço na cultura brasileira, como comprova um artigo publicado em 1906: "(...) Creou-a (a capoeira) o espírito inventivo do mestiço porque a capoeira não é portuguesa, nem é negra, é mulata, é cafuza e é mameluca, isto é - é cruzada; é mestiça (...)" (citado por Reis, 1994).

Dessa maneira, a "*capoeira cruzada*" era entendida como fruto da fusão das três raças (branca, negra e índia), quase um exercício da famosa fábula das raças; com certeza uma criação original brasileira.

O samba é mestiço

Assim como a capoeira, também o samba passou, durante o século XIX, por trajetórias diversas. Da repressão à exaltação, de "dança de preto" a canção brasileira para exportação, o samba passou por percursos variados até se transformar em "produto genuinamente nacional".

De fato, já no início do século se tornava célebre nos salões do Rio de Janeiro o maxixe, uma dança que misturava elementos musicais africanos e europeus, conhecida na época como um ritmo mestiço (Moura, apud Reis, 1993). Interessante, porém, é que justamente esse ritmo mestiço será incorporado pelo samba carioca, sobretudo por meio do compositor Sinhô, que criará "o samba maxixado".

Essa ênfase na miscigenação cultural está particularmente presente na leitura culturalista de Artur Ramos, que em 1935 - em *O folklora negro no Brasil - analisa* o que chama de "lento processo de sincretismo" que leva à formação da dança negra brasileira. O antropólogo distingue três fases consecutivas, que, como bem lembrou Letícia Vidor Reis (1994), mais se parecem com um "cadinho apurador": a do *batuque* (dança de roda originária dos negros angolano-congoleses); a do maxixe (dança brasileira oriunda da fusão do batuque negro com a música hispano-americana (habanera) e européia (polca)); a do *samba* atual, amálgama de "elementos musicais, melódicos, rítmicos e coreográficos, onde intervêm o negro africano e o negro de todas as Américas e danças européias adaptadas" (Ramos, 1935, p. 147). É no interior desse contexto que "os *sambas*" saem da marginalidade e ganham as ruas, enquanto as escolas de samba e desfiles passam a ser oficialmente subvencionados a partir de 1935.

Prevalencia, portanto, a noção de "uma troca aparentemente livre de traços culturais entre vários grupos étnicos" (Fry, 1982, p. 52), que ia de par com as teorias de Freyre, o qual nesse momento saudava o que dizia ser um modelo harmônico e democrático de convivência racial. Estava aí exposta e oficializada a nossa mais sublime virtude, nossa suprema singularidade.

Não era por mero acaso que o Estado Novo introduzia, nesse período, novas datas cívicas: o Dia do Trabalho, o aniversário de Getúlio Vargas, o aniversário do Estado Novo, incluindo entre essas datas o Dia da Raça, criado para exaltar a suposta tolerância racial de nosso governo e de nossa sociedade (Gomes, 1988, pp. 235-7, apud Reis, 1994).

A malandragem: uma modalidade mestiça

Evidencia-se, portanto, todo um processo acelerado de elaboração de sinais diacríticos que apontam para uma identidade brasileira mestiça e nesse sentido distinta do restante do mundo. Elaboração de "mão dupla", a identidade local surgia no interior desse movimento que vem do olhar de fora para dentro e de dentro para fora, resultando daí seu espaço de consagração. Afinal, o samba, a capoeira, o candomblé, a mulata e o malandro carioca são, em graus diferentes, transformados em ícones nacionais, produzidos e reproduzidos interna e externamente.

Como vimos, é esse o período da criação do famoso Zé Carioca, que representava de forma mimética a simpática malandragem carioca, na recusa ao trabalho regular e na prática de expedientes temporários que garantiam uma boa sobrevivência. Nesse ambiente, samba, festa, capoeira e malandragem eram temas entrelaçados, sobretudo para a polícia. Em entrevista recente, João da Baiana, conhecida personagem desse período, contava: "A gente até jogava capoeira (...) a polícia me perseguiu muito. Tiravam meu pandeiro e me botavam no xadrez. Mas o senador Pinheiro Machado - que Deus o tenha na sua glória - mandou que eu fizesse outro pandeiro para mim quando soube do caso, e aí é que ficou bom, peguei a fazer misérias" (ver Salvadori, 1990, p. 187).

Estava, portanto, na própria fala dos sujeitos, e não exclusivamente no discurso policial, a associação entre o malandro, a capoeira e o samba, associação essa que será nos anos 30 e 40 apropriada pelos próprios órgãos de imprensa do Estado Novo (Salvadori, op. cit.).

Eu lá no morro sou de fato
Eu respeito meu mulato
Porque ele é mesmo bamba
E é bom no samba
Qualquer parada ele topa com vontade
É respeitado
Quer no morro ou na cidade
E eu gosto dele
Porque é mulato de qualidade (...)

(André Filho, 1932)

Conviviam assim duas imagens contraditórias da malandragem mestiça. A primeira, e mais negativa, era aquela que associava a malandragem à falta de trabalho, à vagabundagem e à criminalidade potencial: **(16)**

Se eu precisar algum dia de ir pro batente Não sei o que será
Pois vivo na malandragem. E vida melhor não há Minha malandragem é fina. Não desfazendo de ninguém
Deus é que nos dá a sina
E o valor dá-se a quem tem (...)

("O que será de mim", Francisco Alves,

Ismael Silva e Nilton Santos, 1931)

Foi a segunda interpretação, porém, que imperou nesse contexto. Nela, o malandro aparecia definido como um sujeito bem-humorado, bom de bola e de samba, carnavalesco zeloso. Por meio da versão "Zé Carioca" da malandragem, reintroduzia-se, nos anos 50, o modelo do "jeitinho" brasileiro, a concepção freyriana de que no Brasil tudo tende a amolecer e se adaptar. **(17)**

Enfim, o malandro parece personificar com perfeição a velha fábula das três raças, numa versão mais recente e exaltadora. Diferentemente dos prognósticos negativos de certos teóricos do século passado, a mistura teria gerado um tipo singular de civilização.

Da cor da raça, cheiro e sabor (18)

Longe como estamos dos primeiros sambas e dos malandros cariocas da velha guarda, continuamos guardando e recriando uma certa lógica da malandragem, como se fosse um "etos nacional". Jorge Amado é ainda o brasileiro mais lido no exterior e seu universo é repleto de capoeiras, mulatas, samba e malandros. Nos esportes, defendemos sempre a idéia de que vence a nossa "ginga malandra": jornada nas estrelas no vôlei; Senna ganhava na chuva; Piquet tinha um pé na irreverência; e do futebol só se espera arte.

Boa parte de nossos heróis nacionais, apesar de pouco conformada aos modelos "politicamente corretos", ainda faz par com a "nata da malandragem carioca de outros Carnavais" e não traria nenhum constrangimento a ela. A referência é a nomes como Noel Rosa, Garrincha ou o "recente fenômeno" Romário, que, diante do seqüestro do pai (no primeiro semestre de 1994), não se avexou de recorrer a outras gangs de traficantes para encontrá-lo, nem em apelar para o "espírito cívico nacional": "Sem o meu pai não há Copa do Mundo".

Assim como os outros, Romário é mestre no convívio da malandragem e é um bom exemplo de como no Brasil os heróis mais queridos se afastam do modelo do bom-mocismo e da idolatria ao trabalho, matéria-prima básica na construção de muitos ídolos nacionais e estrangeiros. Ou seja, apesar de conhecermos bem as regras - e de formalmente discordarmos da atitude de Romário -, por outro lado, somos mestres numa "dialética da malandragem" (Sousa, 1993), uma certa maneira específica de lidar com a ordem e a desordem, com o espaço público e o espaço

oficial de atuação.

Síntese de uma mestiçagem antiga, a malandragem estaria por fim representada no último trabalho de John Updike, intitulado *Brazil* (1994). Updike, renomado escritor norte-americano, por meio desse livro deu nova expressão ao velho fascínio que seus correligionários têm por este país - que sempre lhes pareceu exótico -, assim como reeditou, em novo contexto, o mito das três raças. Em determinado momento da trama, o par central do livro, Tristão (negro, carioca e pobre) e Isabel (loura e rica) acabam trocando de cor, quase num elogio "ao país da tolerância" e da "falta de pecado do lado de baixo do Equador":

Ela parou de chorar e olhou de baixo o homem, acusadoramente. - Tristão, como pode você não me reconhecer? Eu me tornei negra para que você pudesse ficar branco. Foi o pajé quem fez isso, lá longe, no Oeste, onde a gente vê montanhas com cumes de gelo. (p. 183)

Branco, negro e índio novamente presentes na mesma cena (e rodeados por bandeirantes e selvagens) revelam nessa nova versão como no Brasil tudo é possível e como nossa identidade se encontra inexoravelmente misturada.

"Aquela tal malandragem"

Arno Mayer, em *A força da tradição* (1987), chamou a atenção para o fato de que "os termos não permanecem ao acaso"; ao contrário, indicam certas persistências cuja lógica é preciosa e deve ser recuperada. Carlo Ginzburg (1991), por outro lado, referia-se - em função de sua análise do sabá - "a certas estruturas sociais profundas" descobertas por meio não do encadeamento cronológico, mas de modelos sincrônicos, que indicam permanências e matrizes comuns. M. Sahlins (op. cit.) cunhou a expressão "estrutura da conjuntura", ao tentar superar a paralisante dualidade entre modelos de sincronia e de diacronia. Neste último caso, tendo como objeto a famosa história do capitão Cook, o antropólogo desvendou a existência de cosmologias particulares, que, de um lado carregavam elementos do passado, de outro eram resignificadas diante de novos contextos. Cook morria devido a uma história que não era a sua; como um Deus *lono*, um *lono burguês*.

Com certeza foi esse tipo de perspectiva que nos levou a tentar repensar essa antiga fábula das três raças, curinga para a representação da mestiçagem nacional. Uma mestiçagem que de romântica se transforma em biológica e degenerada, para virar símbolo de cultura nacional, ícone do Estado nos anos 30, exemplo para o mundo na década de 50, e associar-se à malandragem. Aquela tal malandragem a que Chico Buarque foi "fazer um samba em homenagem", que ele conhecia "de outros Carnavais" mas que com certeza "não existe mais" (*Ópera do malandro*, 1979). Enfim, é a estrutura que carrega singularidades, mas se altera no e em contexto; que se atualiza sem perder certas persistências.

Talvez seja possível pensar a recorrente história das três raças como uma estrutura local e singular, que não permanece como vestígio, mas antes porque sua lógica não se esgotou e ainda leva a uma produção de versões em espiral (Lévi-Strauss, 1975). Nesse jogo, a identidade surge por meio da constatação de que é a mistura racial que nos particulariza, sendo o mestiço a personificação da diferença, que é nesse movimento transformada em unidade e adjetivada. Trata-se, assim, de uma identidade construída a partir da própria diversidade, que é constantemente acionada e resignificada. É no interior desse movimento circular que se encontra o "mito das raças": uma reelaboração sempre metafórica desse processo constante que leva, na sociedade brasileira, o branco a empretecer e o preto a embranquecer. Símbolos étnicos viram símbolos nacionais nesse ambiente que parece ainda levar a sério a máxima de Silvio Romero, que em finais do século passado introduzia a idéia de uma "mestiçagem na alma".

O mestiço surge, dessa maneira, constantemente reinvestido como espaço da ambigüidade; suporte de representações. Intermediário entre negro e branco, o mestiço talvez seja mesmo uma categoria "boa para pensar" (Reis, 1994). Parafrazeando o modelo de Lévi-Strauss, seria possível fazer um paralelo entre o mestiço e certos animais considerados tabu em suas sociedades. No sistema de classificação de tais culturas, esses animais ocupam um lugar sempre intermediário, que põe em risco uma certa ordem que os orienta (Lévi-Strauss, 1970).**(19)** Com efeito, pensado como um problema, como um fator de degeneração da raça, no final do século XIX, eis que o mestiço é reinventado nos anos 30 como produto nacional, vai de par com a malandragem e é consumido no exterior em função de sua peculiaridade moral. De fato, essas parecem ser várias faces de um mesmo modelo que sempre nos pareceu "bom para pensar".

No entanto, nem tão arbitrário é o movimento de elaboração de símbolos. Com efeito, se a identidade é sempre fluida, relativa, contrastada e situacional (Cunha, 1985) - uma resposta política a um contexto político -, não é, porém, um fenômeno totalmente aleatório. Ou seja, sua primeira condição é a utilização de símbolos inteligíveis e disponíveis, sem os quais se torna vazia e inócua sua própria vigência. A identidade não pode ser exclusivamente definida, dessa forma, como um fenômeno da mais pura imposição e manipulação externa. Ou seja, apesar de ser objeto potencial de manipulação ideológica, sem a existência interna de "uma comunidade de sentidos" (Carvalho, 1990), toda a construção de identidades e tradições tende a resultar em um imenso vazio. **(20)** Tornam-se nítidas, nesse sentido, as limitações do voluntarismo na manipulação do imaginário e a importância da observação desse terreno comum, que, como Baczko observou, tem raízes em estruturas preexistentes ou em aspirações coletivas (1984).

Colocar a questão nesses termos significa privilegiar uma certa singularidade cultural, que, como afirma R. Morse (op. cit), teríamos herdado do período colonial. Segundo esse autor, severo crítico da cultura anglo-saxã, teria permanecido e se estruturado entre nós uma certa tradição ibérica, cuja iniciativa de colonização foi sempre dada a particulares, especificidade que teria garantido o caráter privado da nossa colonização. A cultura ibérica traria, dessa forma, até os nossos dias a marca da ênfase na integração, na incorporação, na predominância do personalismo. Tal tradição adviria, por sua vez, de uma opção feita na Espanha do limiar da Idade Moderna, que teria adotado uma visão tomista do Estado e da sociedade, visão em que predominariam as noções de comunidade e a concepção do Estado como instrumento para a promoção do bem comum (Carvalho, 1990, p. 31). Residiria aí a singularidade da colonização ibérica, marcada sobretudo pelos fortes vínculos pessoais, que tornam fluidas e frágeis as delimitações entre esferas públicas e privadas de atuação.

Não foram poucos os autores que atentaram para essa questão. Sérgio Buarque de Holanda, em 1936, chamava a atenção para um traço definido da cultura brasileira, conhecido por meio da feliz expressão do escritor Ribeiro Couto, que afirmava que daríamos ao mundo "o homem cordial". No entanto, para Holanda, seria engano supor que a cordialidade significava "boas maneiras e civilidade". Na civilidade, dizia ele, "há qualquer coisa de coercitivo (...) é justamente o contrário de polidez. Ela pode iludir na aparência" (1936, p. 107). Na verdade, o renomado historiador destacava que a cordialidade vinha do "coração", ou melhor, de relações pautadas acima de tudo pela afetividade e pela intimidade e que desconheciam o formalismo. Tal qual uma "ética de fundo emotivo", no Brasil imperaria o "culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar" (p. 110). No entanto, ao contrário de um elogio, a tese de Holanda significava antes um grande alerta com relação às conseqüências desse apego irrestrito aos "valores da personalidade", numa terra em que "a ideologia impessoal do liberalismo democrático jamais teria se naturalizado", tendo se caracterizado "como um grande mal-entendido" (p. 119). **(21)**

Com efeito, o que estava em questão para Holanda era a emergência de novas instâncias de representação que se sobrepujassem às persistentes estruturas intimistas. É justamente nesses termos que se podem traçar paralelos entre essa versão do "homem cordial" e a noção de "dialética da malandragem", elaborada em ensaio clássico de Antônio Cândido (Sousa, op. cit.). Neste último caso, porém, a intenção não parece ter sido alertar, mas antes constatar, por meio da persistente figura do bufão na literatura brasileira, uma estrutura específica, uma dialética da ordem e da desordem. Nesse mundo, em que a hierarquia estaria só na aparência, em que tudo seria ao mesmo tempo burla e sério, lícito e ilícito, verdadeiro e falso, o malandro reinaria de forma absoluta. **(22)**

Nessa "terra de ninguém moral", em que "ninguém merece censura" (Sousa, op. cit), tal personagem caminharia com primor por entre esses espaços pouco delimitados do público e do privado. Versões mais aprimoradas dessa "estrutura da malandragem e da mestiçagem social brasileira", Antônio Cândido e Sérgio Buarque de Holanda reporião a questão da identidade entre nós, privilegiando, novamente, um certo processo de socialização original.

Símbolo que parece repercutir nessa nossa "comunidade de sentidos", o mestiço/malandro, cada vez mais branqueado em sua representação, talvez seja uma boa pista para pensarmos como existiu e ainda existe um modo cultural de olhar para o nosso país e reconhecê-lo como tal. A partir dessa recorrente representação seria possível admitir a existência de valores de permanência mental, que sobrevivem à infra-estrutura imediata e dialogam, re-significados, em outros contextos. Como num exercício de "antropologia cultural", percebemos que, para além da necessária referência ao contexto e às dimensões políticas (que revelam como a história é o estudo dos processos com os quais se constrói sentido), seria preciso pensar como, desmontados os "mitos de fundação", desconstruídas as categorias culturais - cujo significado é correlato à ação -, restam valores não-reduzíveis ao seu significado imediato.

É, portanto, na articulação entre a "estrutura social" e uma "estrutura cultural", como diz Chartier (1990, p. 66), que se deve buscar essa ordem de permanências, as quais não corresponderiam nem à imagem reflexa do espelho nem a uma engrenagem mecânica vazia de significado. É nesse sentido que o conceito "estrutura da conjuntura" (Sahlins, op. cit.) - um conjunto de relações históricas que ao mesmo tempo reproduzem velhas categorias culturais e lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático - pode nos ser útil, na medida em que explicita como cada sociedade carrega cosmologias particulares, que implicam apreensões originais de uma mesma realidade. Cada contexto dispõe de um certo número de categorias partilhadas, que corresponde "não às audácias do passado, mas aos limites do pensável" (Chartier, op. cit., p. 40), às referências que são próprias a cada cultura.

Não basta, dessa forma, dissolver a fábula ou mostrar suas potencialidades políticas, para fins de dominação, e dessa maneira renunciar à busca de "persistências". O esforço estaria não em "historicizar a cultura", mas no intuito de entender uma certa originalidade, e a própria dinâmica da cultura local, na medida em que ambas - cultura e história - se apresentam material e simbolicamente inseparáveis.

Quase como um intermediário cultural (Ginzburg, 1989), esse *trikster* (23) fantasiado de mestiço e malandro se revela como um bom indício para repensar essa insistência em compreender a sociedade brasileira a partir da mestiçagem e de seu caráter multifacetado.

O objetivo não é elogiar, qualificar ou tornar rígida e oficial uma determinada representação, mas antes distinguir certas continuidades que fazem da nossa interpretação uma leitura singular e cultural.(24) Parodiando F. Boas, que dizia que "todo olho que vê é órgão da tradição", podemos concluir que ninguém vê exatamente o que quer, ou livremente altera conteúdos, dialogando apenas com as novas situações. É hora de reconhecer que sofremos mesmo de uma forte "miopia cultural".

Pois vivo na malandragem
E vida melhor não há
Minha malandragem é fina
Não desfazendo de ninguém
Deus é que nos dá a sina
E o valor dá-se a quem tem...

("O que será de mim?" Ismael Silva,
Nilton Bastos e Francisco Alves, 1931)

NOTAS

* Este trabalho deve muito a observações, debates e relatórios apresentados pelos alunos que participaram do curso "Uma história da antropologia brasileira", por mim ministrado no programa de pós-graduação em antropologia social da Universidade de São Paulo, no segundo semestre de 1993. Agradeço particularmente a Letícia Vidor de Souza Reis e Beatriz Helena B. S. Carneiro, que de formas diversas contribuíram em muito na elaboração deste ensaio, que foi apresentado em 1994, no encontro da ANPOCS.

1. No ensaio "Entre amigas: relações de boa vizinhança", (1994), desenvolvi com mais vagar esse tipo de reflexão.

2. Para uma explicitação maior dos impasses desse debate, vide a conclusão e a introdução de *História noturna* (1991), e a maneira como Ginzburg trabalha com o conceito de "estrutura profunda".

3. A referência nesse caso é aos estudos da Escola dos Annales (cuja primeira revista data de 1929) e ao que se convencionou chamar de Nova História. Vide nesse sentido, entre outros, Burke (1992).

4. Tomando as palavras de Elias: "As perguntas 'O que é realmente francês? O que é realmente inglês?' há muito deixaram de ser assunto de discussão para franceses e ingleses. Durante séculos, porém, a questão 'O que é realmente alemão?' circulou naquele ambiente" (Elias, 1990, p. 25).

5. Vide, nesse sentido, Schwarcz (1993), e Schwartzman (1979), entre outros.

6. Na *Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife*, em 1826, afirmava-se que para provar a soberania brasileira faltavam "não apenas leis, mas também uma nova consciência nacional" (1826, p. 91).
7. Para maiores detalhes, ver *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco* (1886, pp. 460-1).
8. Para um maior desenvolvimento da obra de Nina Rodrigues ver Corrêa (1983) e Schwarcz (op. cit.).
9. A referência, neste caso, é à escola culturalista norte-americana e em especial a Franz Boas, que dedicou boa parte de sua obra a desfazer os equívocos dos modelos deterministas raciais. Vide, nesse sentido, entre outros, Stocking Jr. (1985).
10. Muito se falou sobre o caráter mítico da noção de democracia racial. Se, por um lado, fazemos coro às críticas que destacaram as falácias dessa tão propalada democracia racial, por outro, é também necessário destacar a oportunidade e a originalidade da interpretação de Freyre, que introduzia e inaugurava, ainda nos anos 30, um certo olhar cultural sobre a sociedade brasileira. A questão não é, portanto, qualificar a singularidade, mas apontá-la. Voltaremos a esse tema mais adiante neste ensaio.
11. Esse é o caso do belo livro de Paulo Prado, *Retratos do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* (1928), que traz um retrato melancólico da devassidão e da cobiça brasileira.
12. Neste ensaio não há nenhuma intenção de esgotar o debate sobre obras tão importantes como *Macunaíma* e *Casa-grande & senzala*. O objetivo foi apenas destacar sua relevância em meio ao debate sobre a identidade mestiça nacional.
13. Dizia d. Pedro 11 que sua murça tropical era na verdade uma homenagem aos "caciques indígenas da terra".
14. Vide, nesse sentido, José Murilo de Carvalho (1990).
15. Fry (1982) demonstra, a partir do exemplo da feijoada, como existe no Brasil uma constante apropriação de termos étnicos, transformados prontamente em símbolos da nacionalidade.
16. Para um maior desenvolvimento do tema, ver Salvadori (1990).
17. Exemplo revelador dessa exposição do Brasil no exterior, foi a grande pesquisa realizada e patrocinada pela Unesco em 1957, com o objetivo de "dar ao mundo uma demonstração da possibilidade de convivência racial harmônica". Mais uma vez o Brasil surgia representado no exterior a partir da singularidade racial. Vide, nesse sentido, Fernandes, 1972.
18. Tema do samba-enredo da Unidos do Sanguêiro no Carnaval de 1992.
19. Trabalhando com a noção de tabu, Lévi-Strauss deslocava a discussão das funções sociais para as categorias sociais.
20. É isso que mostra José Murilo de Carvalho em *A formação das almas* (1990), quando analisa o pequeno impacto da simbologia criada na República Velha, que acaba voltando, em muitos casos, aos velhos ícones imperiais.
21. Sérgio Buarque de Holanda, nos capítulos finais de *Raízes do Brasil*, posiciona-se abertamente contra qualquer forma de autoritarismo e destaca a inoperância da cópia imediata de modelos, quaisquer que sejam, sem sua adaptação ao contexto e às realidades particulares de inserção.
22. Talvez fosse possível arriscar um paralelo com a famosa frase de Macunaíma que, de maneira metafórica, se referia a essa situação ao mencionar a existência de duas línguas na terra, "o brasileiro falado e o português escrito".
23. Recorremos a esse conceito, já que o *trikster*, por definição, é uma personagem que não pode ser limitada geográfica ou temporalmente.
24. Não se trata aqui de fazer um julgamento de valor, ou enaltecer uma certa modernidade malandra, mas antes de indagar sobre sua persistência e singularidade. Com efeito, quando se trata de pensar em projetos de cidadania para o país é impossível deixar de temer, assim como o fez Holanda, nos anos 30, essa complexa compreensão dos espaços públicos e privados de atuação.

BIBLIOGRAFIA

AGASSIZ, Louis. (1868), *A Journey in Brazil*. Boston, s/e.

AIMARD, Gustave. (1888), *Le Brésil nouveau*. Paris, E. Dentú Editeur.

- ANDRADE, Mário de. (1988), *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 1ª edição, 1928. Brasília, CNPq.
- BANDEIRA, Manuel. (1973), *Estrela da vida inteira*. 3ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio.
- BACZKO, Bronislaw. (1984), *Les imaginaires sociaux*. Paris, Payot.
- BLOCH, Marc. (1993), *Os reis taumaturgos*. 1ª edição, 1924. São Paulo, Companhia das Letras.
- BOSI, Alfredo. (1988), "Situação de Macunaíma", in Mário de Andrade, *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Brasília, CNPq.
- BURKE, Peter. (1992), "A Nova História, seu passado e seu futuro", in *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo, Unesp.
- CARNEIRO, Beatriz Helena B. S. (1994), *Que país é este?*. São Paulo, Universidade de São Paulo, mimeo.
- CARVALHO, José Murilo de. (1990), *A formação das almas*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CHARTIER, R. (1990), *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa, Difel.
- CORRÊA, Mariza. (1983), *As ilusões da liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Tese de doutoramento. São Paulo, USE
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (1985), *Negros estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1986), *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- DARNTON, Robert. (1990), "História e antropologia", in *O beijo de Lamourette*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ELIAS, Norbert. (1990), *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FERNANDES, Florestan. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.
- FREYRE, Gilberto. (1933), *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- FRY, Peter. (1982), "Feijoada e soul food", in *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GINZBURG, Carlo. (1989), "O inquisidor como antropólogo", in *A micro história*. Lisboa, Difel.
- _____. (1991), *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GOBINEAU, Arthur de. (1983), *Essai sur l'inégalité des races humaines*. 1ª edição, 1853. Paris, Gallimard.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1979), *Raízes do Brasil*. 1ª edição, 1936. Rio de Janeiro, José Olympio.
- LACERDA, J. Batista. (1911), "Sur les métis au Brésil", in *Premier Congrès Universel des Races*. Paris, Imprimerie Devouge.
- LE GOFF, Jacques. (1990), "A história nova", in *A história nova*. São Paulo, Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1970), *O pensamento selvagem*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1975), *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- MARTIUS, Carl F. Von. (1991), "Como se deve escrever a história do Brasil", 1ª edição, 1844. *Ciência Hoje*, 14, 77.
- MAYER, Arno. (1987), *A força da tradição*. São Paulo, Companhia das Letras.

- MATTA, Roberto Da. (1981), *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Vozes.
- MORAES FILHO, Mello. (1979), *Festas e tradições populares. P edição, 1893*. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.
- MORSE, Richard. (1991), *O espelho de Próspero*. São Paulo, Companhia das Letras.
- PRADO Jr., Caio. (1945), *História econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- RAMOS, Artur. (1935), *Guerra e relação de raça. 1ª edição, 1919*. Rio de Janeiro, Departamento União Nacional dos Estudos.
- REIS, Letícia Vidor de Souza. (1993), *Negros e brancos no jogo da capoeira: a invenção da tradição*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP
- _____. (1994), *A aquarela do Brasil: a mestiçagem e a construção nacional do samba e da capoeira*. São Paulo, mimeo.
- RODRIGUES, Nina. (1919), *As coletividades anormais*. Mimeo.
- ROMERO, Silvio. (1910), *Provocações e debates*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- _____. (1953), *História da literatura brasileira. 1ª edição, 1888. 52 edição*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- SAHLINS, Marshall. (1990), *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SALVADORI, Maria Ângela Borges. (1990), *Capoeiras e malandros: pedaços de uma tradição sonora popular (1890-1950)*. Dissertação de mestrado. Campinas, Unicamp.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. (1993), *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (1994), "Entre amigas: relações de boa vizinhança". Dossiê Nova História, *Revista USP*, 23.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1979), *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo, Nacional.
- SCHWARZ, Roberto. (1987), *Que horas são?* São Paulo, Companhia das Letras.
- SOUSA, Antônio Cândido de Melo e. (1993), "Dialética da malandragem", in *O discurso e a cidade*. São Paulo, Duas Cidades.
- SOUSA, Gilda de Mello e. (1979), *O tupi e o alauê; uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo, Duas Cidades.
- STOCKING Jr., George. (1985), *Objects and Others: Essays on Museum and Material Culture*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- UPDIKE, John. (1994), *Brazil*. São Paulo, Companhia das Letras.