

TRABALHO E MALANDRAGEM — SINCRETISMO DE UM HERÓI CIVILIZADOR (*)

Ismael A. Pordeus Jr.

A concepção simbólica do Exu no Espiritismo de Umbanda ressalta a importância desse personagem em seu caráter ambíguo, contraditório e passível de ser utilizado ou reapropriado por outras manifestações culturais.

Esse trabalho procura, a partir da reconstrução dos elementos principais desse personagem, entender dimensões da cultura brasileira onde a malandragem expressa de forma dinâmica essa ambigüidade.

O PERSONAGEM E SUAS INTERPRETAÇÕES

Esse personagem, o Exu — mito dinâmico no panteon Ioruba, Fon, no Candomblé da Bahia — domina a natureza cósmica e humana. Ele é o elemento de ligação entre o mundo sagrado e o mundo profano, entre os homens e seus Orixás, entre os próprios Orixás, intervindo de uma forma ambígua e desempenhando um papel bem definido, como demonstraram Bastide (1974), Elbain dos Santos (1977) e Renato Ortiz (1978). Exu é um personagem presente em todos os elementos da natureza e na vida de cada indivíduo no seio da sociedade. Suas intervenções apresentam características próprias, queremos dizer, cada local, cada linguagem, cada entidade, cada pessoa possui seu próprio Exu. Apesar de sua ambigüidade, ele é um elemento único, é o princípio da totalidade da existência.

(*) Trabalho apresentado na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Florianópolis, 1990.

A diferença fundamental desse personagem afro-brasileiro e as conclusões teóricas a que recorrem vários autores no que concerne à terminologia utilizada de *trickster*, são elaboradas a partir do estudo dos mitos dos índios da América do Norte, o que, de acordo com nosso ponto de vista, é utilizado de uma maneira errônea no que diz respeito à África (Elis, Frobenius, Herskovitz, Verger) e sobretudo ao Brasil, onde ele desempenha para nós, um papel de *Herói Civilizador*.

Herói Civilizador, pois a recorrência a esse personagem no Espiritismo de Umbanda, pelos adeptos dessa religião é bastante elevada, principalmente nos terreiros onde esses mesmos adeptos pertencem às categorias populacionais dos *desclassificados* das cidades brasileiras.

Os especialistas que se debruçaram sobre esse personagem — etnólogos, mitólogos, folcloristas, psicólogos, historiadores da religião — optaram por duas abordagens: a primeira tenta explicar a coexistência de elementos contraditórios em um único ser, com apoio de considerações psicológicas, sem chegar a conclusões aceitáveis. A segunda considera *Exu* como a imbricação de dois seres diferentes, mas de uma maneira arbitrária que conduz à destruição do personagem mítico sem levar em conta seus componentes contraditórios. Escolhemos uma terceira abordagem com apoio na Etnologia, ou seja, no estudo da realidade da experiência social, onde os mitos seriam o fundamento dessa realidade. Assumindo essa escolha, defendemos a tese de que a ambigüidade do *Exu* é a manifestação no plano mitológico, da ambigüidade brasileira, quer seja ao nível institucional da esfera *oficial*, quer seja no universo *popular*, onde coexistem forças dominantes, com significados antagônicos, eventualmente combinados com elementos que se aproximam de antíteses polares, e que, por definição, se opõem (Pordeus: 1988). Dessa maneira recorreremos a Shaden para conceituar e denominar o nosso personagem, pois para esse antropólogo o “Herói Civilizador é o portador ou inventor de elementos culturais de ordem material ou técnica, sendo-lhe atribuída a invenção de armas e de utensílios, de técnicas agrícolas etc. . . Os benefícios que são atribuídos a ele, estão particularmente ligados àquilo que a cultura considerada define como sendo os interesses vitais da comunidade” . . . e conclui: “de qualquer modo é compreensível que a sociedade conceba representações sobrenaturais à sua própria imagem, enfrentando os mesmos perigos, lutando com as mesmas dificuldades, recorrendo às mesmas soluções” (Shaden: 1959:33). Seria aqui enfadonho, portanto, tecermos comentários sobre as

condições de vida das categorias populacionais onde realizamos nosso estudo; se subentende a recorrência ao *Exu* no Espiritismo de Umbanda como *Herói Civilizador*.

Outro aspecto para o qual queremos chamar atenção é a associação feita entre o *Exu* e o Diabo cristão devido às representações fálicas do personagem, o que permitiu aos missionários que trabalharam na África o estabelecimento de uma relação simbólica entre o *Exu* e o Diabo, tal como era concebido na Idade Média. Nina Rodrigues (1884) já fazia referência a essa associação no Candomblé baiano. Com razão Câmara Cascudo (1969) dizia que não existe Demônio negro se não a partir da presença católica do branco. Sem sombra de dúvida encontramos participantes dos cultos do Espiritismo de Umbanda designando o nosso personagem como Diabo, Lúcifer, Seu Capeta. No entanto, é considerado como ser benéfico, que pratica o bem, amigo dos necessitados e que resolve a maioria dos problemas solicitados, sejam de ordem material, sejam de ordem espiritual, não sendo gratuito que o mais das vezes o tratam por compadre. Diríamos que, diferentemente do Diabo cristão que representa essencialmente a encarnação do mal absoluto, o *Exu*, é um personagem *civilizador* e corresponderia, no plano conceitual, à alegoria da irresponsabilidade; suas ações traduziriam sobretudo a incapacidade de julgar e discernir entre o bem e o mal. Ele seria então a própria antítese do Demônio cristão que representa o mal absoluto, que conduziu o homem a comer o fruto da árvore proibida e adquirir a consciência do bem e do mal. *Exu*, ao contrário, não se apropriou dessa consciência; ele na verdade é o homem antes da serpente. Podemos então dizer que seu aspecto que pratica o mal, e que deseja o mal, decorre muito mais do mal dos homens, de suas projeções míticas ou dos desejos coletivos responsáveis pelas transgressões que ele venha a cometer.

O EXU NA CULTURA BRASILEIRA

Até agora nos restringimos a falar do *Exu* e suas representações de uma maneira geral, mas convém não esquecer suas mutações no Espiritismo de Umbanda. Basta lembrar que ele nasceu no bojo das transformações porque passou a sociedade brasileira na década de 30, como tem sido demonstrado por Bastide (1974), Brown (1974) e Ortiz (1979). Esses autores chamam atenção para o Rio de Janeiro como centro de formação e irradiação da nova religião que desabrocha no seio da Ma-

cumba carioca. E, ainda, para a participação das camadas médias na formação da religião e para o esforço de criar uma nova religião, nesse caso preciso, uma modificação das formas religiosas que já existiam, isto é, a Macumba, o Espiritismo Kardecista e o catolicismo brasileiro.

Um autor anônimo, em 1942, explica que a nova religião tem por objetivo corrigir e eliminar pela linha-branca da Umbanda as práticas da “massa ignara”; estabelecer uma religião, uma filosofia, ética e moral para a prática do bem na sua significação mais ampla. E, em oposição à Kimbanda, obedecer ao dualismo da evocação humana, “pura magia negra dos macumbeiros profissionais”. Teríamos assim, no Espiritismo de Umbanda, a prática do bem; e o mal, a Kimbanda, ou melhor, toda a tradição africana representada por Exu, nosso herói sem nenhum caráter.

O Exu sofre essa reinterpretação, é posto na Kimbanda, onde ele é acorrentado e subjugado às forças do bem, ou, em outras palavras, dominado pela ideologia brasileira e suas hierarquias.

Foi durante esse período de construção da Umbanda que o país viveu uma de suas ditaduras, a do Estado Novo, onde a questão social deixou de ser um caso de polícia para se tornar uma questão de Estado Policial. “O carnaval, o samba, a temática da música popular, particularmente o samba da malandragem, a Umbanda são submetidos a um controle simbólico, decodificados e neutralizados em outros circuitos de significação” (Dantas 1982: 119).

Gostaríamos aqui de nos debruçarmos sobre outro personagem que, no nosso entender, corresponde ao Exu na cultura brasileira, ou seja, o Malandro. Esse desvio nos permitirá entender melhor como o Exu foi submetido a um controle simbólico, decodificado e neutralizado em outro circuito de significação — de um ser *ímpar* a um trabalhador na magia da Kimbanda, leia-se Macumba.

MALANDRAGEM E TRABALHO — CONTRAPONTO DE UMA ÉTICA

Esse personagem, o Malandro, vive em um espaço social intermediário, em que não é possível prescindir da ordem e nem tampouco viver dentro dela. “O Malandro como o pícaro, é uma espécie de um gênero mais amplo de aventureiro astucioso, comum a todos os folclores, pratica a astúcia pela as-

túcia (mesmo quando ela tem por finalidade safá-lo de uma enrascada), manifestando um amor pelo jogo em si que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre o proveito ou um problema mais concreto, lesando sempre terceiros na sua solução"... , como nos diz Antônio Cândido (1970: 68). Esse personagem encarna para Mário de Andrade (1979), em seu livro *Macunaíma*, a ambigüidade da ordem e da desordem ao mesmo título que Exu, e por isso mesmo, ele integra os dois em um ritual de possessão na Macumba na casa da Tia Ciata, no Rio de Janeiro. O sincretismo é de tal ordem que não se distingue qual é um e qual o outro, pois eles terminam por se confundir no jogo, na dança, na festa, na sujeira e na pureza, no sagrado e no profano. Poderíamos assim formar, *ad nauseam*, esses casais bifocais em uma enumeração não gratuita mas fundamentada, pois foi a partir de suas pesquisas folclóricas que Mário de Andrade pôde sintetizar em *Macunaíma*, não somente um etos brasileiro, mas também, a própria ambigüidade nacional.

O malandro é bastante glorificado durante o período que os especialistas chamam de "época de ouro" da música popular brasileira do Rio de Janeiro e São Paulo até a instalação do Estado Novo (1937-1945). A partir daí esse personagem passa a sofrer uma série de restrições e a música, como já nos referimos, é submetida a uma rigorosa censura por parte da Ditadura através de seu órgão especializado, Departamento de Imprensa e Propaganda, de triste memória.

A música popular revelava fascínio pelo malandro em um momento em que o conflito entre o capital e o trabalho ainda deixava espaços na sociedade brasileira que eram ocupados pela malandragem. Enquanto a população era obrigada a sobreviver ingressando no mercado de trabalho mais ou menos regular, submetendo-se assim ao código ideológico positivista da bandeira nacional, Ordem e Progresso, o malandro, "parece ter um destino social mais brando, dando aqui e ali um jeitinho no aperto, através da sua irresistível picardia e da sua visagem sedutora" (Vasconcelos 1977: 107). A malandragem é, portanto, a rejeição ao trabalho. Cabe lembrar aqui o quanto o trabalho manual no Brasil tem sido historicamente considerado uma atividade não-dignificadora associada na memória coletiva à escravatura. Numa sociedade que marginaliza o trabalhador não lhe assegurando condições de vida além da sobrevivência, a malandragem se configura então como uma alternativa, o *jeitinho* brasileiro tão louvado. Dessa maneira o descomprometimento com a vida do trabalho encontra-se implícito na ética da

malandragem e, por outro lado, o ócio, a vida folgada, os expedientes, fazem parte dos códigos desta ética. O malandro, portanto, encontra-se em um mundo intersticial, no meio termo e, provavelmente serve aos dois lados. E é nesse mundo intersticial que emerge aquilo que poderíamos designar como verdadeiramente brasileiro, (Berlink, 1982: 34).

No samba “Lenço no Pescoço”, de Wilson Batista, de 1933, temos não somente a descrição de como se veste o malandro, mas, também, uma ideologia da malandragem, se assim podemos dizer, em oposição ao trabalho, pois o trabalhador vive na miséria:

“Meu chapéu de lado
Tamanco arrastando
Lenço no pescoço
Navalha no bolso
Eu passo gingando
Provoco desafio
Eu tenho orgulho de ser vadio
Sei que eles falam do meu parecer
Eu vejo quem trabalha anda de miserê
Eu sou vazio porque tive inclinação
Eu lembro, era criança fazia samba canção”

Essa recusa à condição de vida do trabalhador, no samba da malandragem, é uma constante, pois o trabalho não enriquece e a vida de malandro é melhor do que a do trabalhador, como nos diz Ismael Silva em “O que será de mim” (1931):

“Se eu precisar algum dia
De ir pro batente
Não sei o que será
Pois vivo na malandragem
.....
O trabalho não é bom
Ninguém pode duvidar
Oi, trabalhar só obrigado
Por gosto ninguém vai lá”

A constante dessas composições nesse período, como chama atenção Vasconcelos (op. cit.), é que a vadiagem é a alternativa possível em um marginal econômico e, em consequência do salário vai empobrecendo no seu dia-a-dia. É o que cantam Oreste Barbosa e Antônio Nássara (1933):

“Você quer comprar seu sossego
Me vendo morrer num emprego
Pra depois então gozar

.....
Você diz que eu sou moleque
Porque não vou trabalhar
Eu não sou livro de cheque
Pra você ir descontar

.....
Meu avô morreu na luta
E meu pai pobre coitado
Fatigou-se na labuta
Por isso eu nasci cansado”.

Teríamos, nessa composição, a inutilidade do trabalho, pois seus antepassados, o pai e o avô, morreram trabalhando. É interessante perceber que a mulher aparece por um lado, simbolizando o mundo da ordem e da estabilidade, como predadora. Diríamos até que a mulher representaria a superestrutura da sociedade. A ordem e a estabilidade predadora que foi montada no país desde o Pacto Colonial e que até hoje permanece, como se ontem fosse hoje e o hoje fosse ontem.

A malandragem se traz do berço. Além de não haver finalidade moral ou prática no trabalho, nessas músicas encontramos a apologia do ócio, o princípio do prazer. O nosso gesto último seria avesso ao trabalho, pois o malandro colocar-se-ia do lado do princípio do prazer em oposição ao trabalho. Esse talvez seja o grande dilema brasileiro: trabalhar para quê? Para uma ordem social que encontra sua justificação no passado, em ordem e progresso a serviço da manutenção da hegemonia política da elite dominante e seus clientes, as chamadas classes médias? O malandro responderia assim com a brincadeira à realidade, da espoliação institucional e à imoralidade dos dominadores. Responderia ao autoritarismo amoral com a irresponsabilidade, à pressão da dominação política, social e econômica, através da falta de engajamento e da frivolidade; mergulha a visão proprietária nas águas do samba, do carnaval e da malandragem.

Isso é tão verdadeiro que quando pensam em ascender socialmente, no modelo da moral vigente das classes proprietárias, é através do Jogo do Bicho, ou seja, pela contravenção:

“Acertei na milhar
Ganhei quinhentos contos
Não vou mais trabalhar

.....
Você vai ser madame
Vou morar num grande hotel
Eu vou comprar um nome não sei onde
De marquês, Dom Jorge da Veiga, de visconde
Um professor de francês, mon amour
Eu vou trocar seu nome
Pra madame Pompadour”

A malandragem, no entanto, não tem mais espaço na sociedade que se reorganiza após 1930. Como fica claro nesse samba de Noel Rosa “Rapaz Folgado” (1933):

“Deixa de arrastar o seu tamanco
Pois tamanco nunca foi sandália
Tira do pescoço o lenço branco
Joga fora esta navalha
Que te atrapalha
Com o chapéu de lado desta rata
Na polícia quero que te escapes
Fazendo um samba-canção
Já te dei papel e lápis
Arranja um amor e um violão”.

Nesta proposta Noel estava longe de ser puro moralista, como poeta sentiu os novos tempos que se avizinhavam, pois já em 1928, haviam começado as despedidas das efêmeras glórias do malandro:

“A malandragem
Eu vou deixar
Eu não quero outra vez a orgia
Mulher do meu bem-querer
Esta vida não tem mais valia”

A polarização temática entre a ordem (a mulher) e a desordem (a malandragem) estava chegando a seu ocaso, pois o malandro passa a ser visto como um personagem negativo. A nova ordem é a do trabalho; como no samba de Ataulfo Alves. “O bonde de São Januário” (1941):

“Quem trabalha é que tem razão
Eu digo e não tenho medo de errar
.....
Antigamente eu não tinha juízo
Mas resolvi garantir meu futuro
Vejam vocês
Sou feliz vivo muito bem
A boemia não dá comida a ninguém
E digo bem”.

Com o tempo o malandro corrompeu-se. Agora designa o indivíduo esperto, que não se deixa iludir, e, também, não se lamenta, não é mais o homem da desordem, que agride, que mata. O tipo clássico, de calças largas inteiriças, de salto carapeta, chapéu de lado, desapareceu, civilizou-se. O malandro agora “é profissional, regular, oficial, candidato federal, com retrato na coluna social, com contrato, gravata e capital, aposentou a navalha, tem mulher e filhos e trabalha”, como diz Chico Buarque.

O EXU — UMA OUTRA REAPROPRIAÇÃO

E o Exu, nosso personagem? Ele também vai trabalhar na *magia negra*, na Kimbanda, pois religião é o Espiritismo de Umbanda. Convém relembrar aqui o que chamamos atenção, o Exu perde seu princípio de totalidade da existência, sua primazia nos rituais e oferendas do Candomblé e, seu dinamismo cósmico e humano para se transformar em um *operário magia*. Para tanto irá ser batizado nas leis da Umbanda, irá evoluir como os outros espíritos do Kardecismo ou do cosmo umbandista. E assumirá simbolicamente o estereótipo do malandro no personagem Zé Pilintra, em sua forma de vestir, linguagem irreverente e obscena.

Embora o Espiritismo de Umbanda tenha desejado apagar a memória coletiva afro-brasileira pela racionalização do kardecismo, não pode prescindir desse personagem prometéico, e é por essa razão que tenta acorrentá-lo e reduzir ao modelo cultural tradicional do trabalho, à escravidão.

O Espiritismo de Umbanda, tal como é praticado principalmente no meio dessas populações de *desclassificados* a que fizemos referência, fazendo apelo ao Exu, nosso Prometeu-Macunaíma, em seus trabalhos, não faz outra coisa senão reinterpretar essa memória afro-brasileira e, ao mesmo tempo, criar

uma linguagem contemporânea de base comum, que respeita as diferenças essenciais entre os grupos, suas identidades e seus valores particulares. Nessa linguagem o domínio do sobrenatural aparece como fundamental, através de *Exu*, para compreensão do sistema ambíguo das representações sociais da sociedade brasileira, ou do sistema cultural propriamente dito.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, MÁRIO de. *Macunáima, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Martins, 1979.
- BASTIDE, Roger. "Ultima Scripta". *Archives de Sciences Sociales de Religions*. Paris, n.º 38, p. 3-47, juil.-dec. 1974.
- BROWN, Diana. *Umbanda, politics of an urban religious movement*. Columbia, 1974. (Tese Ph.D. Columbia University, mimeografado).
- CANDIDO, Antônio. "A dialética da malandragem". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n.º 8 p. 67-89, 1970.
- CASCUDO, Câmara. *Made in África*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó Nagô Papai Branco*, Campinas, 1982 (Dissertação de Mestrado, Mimeografado).
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PORDEUS, Ismael de Andrade Jr. *Prométhé mal Enchainé, ou Exu le Roi des Carrefours*. Lyon, 1988. (Tese de Doctorat de Université — Université Lumière — Lyon II mimeografada).
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Typ. Lyth, Moreira e Maximiano, 1894.
- SANTOS, Juana Elbain dos. *Os Nagôs e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- SHADEN, Egon. *A mitologia heróica das tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, MEC, Serviço de Documentação, 1959.
- VASCONCELOS, Gilberto. *Música Popular: de olho na fresta*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977.