

ROSELI FÍGARO

El discurso de la cultura del malandro

Profesora en la Faculdade de Comunicação da FAAP-SP y del
Instituto Municipal de Ensino Superior de S. Caetano do SUI/SP.
Editora de la revista Comunicação & Educação de la ECA-USP.
E-mail:figaro@uol.com.br

diálogos
de la comunicación

El discurso del malandro

● ROSELI FIGARO

Resumen:

Este trabajo analiza la formación del discurso de la cultura del malandro y del jeitinho brasileño a partir de textos de la literatura, a lo largo de la historia brasileña. Tiene como objetivo demostrar la formación de estereotipos y prejuicios con relación a la mayoría de la población, pobre mulata o negra. Es el primer ensayo que se inserta en el objetivo de desarrollo de un proyecto de estudio sobre la imagen del brasileño en el discurso de los medios.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es discutir críticamente el proceso de formación del concepto de cultura del malandro como cultura del brasileño. Ese concepto es retomado frecuentemente por intelectuales, historiadores y por la gran prensa en diferentes momentos de la vida nacional. El periódico O Estado de S. Paulo trató el tema de la conquista del tetra campeonato mundial de fútbol en 1994, en el editorial *A imagem positiva do brasileiro*, afirmando que: “parecen superados los tiempos del ‘héroe sem caráter’”. El brasileño ahora se valoriza”; nítida referencia a la obra *Macunaíma, o herói sem caráter*, de Mário de Andrade.

Reiteradamente los titulares de los periódicos presentan denuncias de corrupción en la administración pública municipal, federal así como en sectores de la Justicia, propiciando la reflexión acerca de la ética, la falta de discernimiento entre lo público y lo privado y la constante *naturalización* de comportamientos como los denunciados, tal como si esos actos fuesen parte del perfil y de la cultura del pueblo brasileño.

También las manifestaciones populares contrarias al tipo de festejo que se organizó al conmemorar los 500 años del Brasil llaman nuestra atención hacia la necesidad de discutir sobre algunos aspectos de la formación de la cultura brasileña, principalmen-

te de aquellos que se refieren a la formación de la llamada cultura del *malandro* y del *jeitinho brasileiro*.

Este trabajo es el primer ensayo de un estudio que proyectamos desarrollar sobre la imagen del brasileño en el discurso de los medios. En esta primera etapa nos vamos a guiar por una *lectura* particular de la literatura brasileña, orientándonos principalmente por las obras de Alfredo Bosi, Antônio Cândido y Mário de Andrade.

EL DESCUBRIMIENTO

A lo largo de nuestra historia se han hecho comunes los cuestionamientos sobre cuál es la identidad nacional, cuál es en última instancia la cultura del brasileño. En estas cuestiones están presentes concepciones de lo que es cultura, de cómo se da el proceso cultural, y también un profundo y camuflado complejo de inferioridad.

Para introducir el problema retomamos a Alfredo Bosi que va a buscar en el verbo latino *colo*, y su participio pasado *cultus* y en el participio futuro *culturus* la raíz de los significados de cultura. En una simplificación: *colo* significa “yo ocupó la tierra, yo vivo, y por extensión, yo trabajo, yo cultivo el campo”; como tal *colo* es raíz de colonizar; y *colonus* es el que cultiva una propiedad en lugar del dueño. En *cultus* y *culturus* están registradas la noción de tiempo -pasado y futuro.

Cultus trae la idea base de *colo*, pero también incorpora el sentido de trabajo sucesivo, a través del tiempo, que deviene en calidad incrementada a la tierra que se trabajó. Trae también la noción de *cultuar* pues la misma tierra labrada de donde se extrae los medios para la vida abriga el cuerpo del hombre en su muerte. Es el culto. En cuanto a *culturus* – “lo que se va a trabajar, lo que se quiere cultivar” – la palabra incorpora el sentido tanto del trabajo que se hace en la tierra –el cultivar– como la idea del trabajo hecho al ser humano”. De ahí tenemos el significado más general de Cultura: “el conjunto de prácticas, técnicas, símbolos y los valores que se deben transmitir a las nuevas generaciones para garantizar la reproducción de un estado de coexistencia social” (Bosi, 1994:16).

Cultura también supone plan para el futuro, control de la naturaleza –mito de Prometeo, que arrebató el fuego de los cielos– de donde proviene el concepto moderno que nutre las teorías de la evolución social, para las cuales cultura se opone a naturaleza, y aprehende el sentido de progreso, control de las técnicas, productividad, dominio del hombre sobre el trabajo y de un hombre sobre otros hombres. Por extensión se puede afirmar que: aculturar un pueblo se traduce en sujetarlo o adaptarlo a un cierto conjunto de tecnologías que se juzga superior. Al analizar la colonización del

nuevo mundo se puede afirmar que ella se dio como un proceso de avance en el desarrollo de las técnicas de navegación, del comercio, de la acumulación de riquezas, de la industrialización y, al mismo tiempo, como instauración de un sistema arcaico de dominación que subyugó, esclavizó y expropió a los nativos, inaugurando en el *nuevo mundo*, sistemas despóticos y destructores de culturas.

Es desigual el enfrentamiento entre la *culturus* de la tierra y la *culturus* de los que llegan a ella con ojos de descubridores. Para estos es en el acto de su llegada que nace la tierra –antes no existía– y así se da el descubrimiento y la colonización.

Pero Vaz de Caminha en su *Carta* da la partida de nacimiento de la nueva tierra (Orlandi, 1990:13). Y es a través de su verbo que se hace la difusión del descubrimiento, traducido como conquista. Cuando se conquista se toma, se apropia, se impone una definición y una utilidad. De esta manera, el nativo de la tierra nueva se volvió –a los ojos del descubridor– dócil, ingenuo, salvaje, sin afición por el trabajo.

El nativo adquirió el perfil de un ser cultural despojado del trascendente significado histórico del cultivo. Eni Orlandi afirma: “el principio tal vez más fuerte de constitución del discurso colonial, que es el producto más eficaz del discurso de los descubrido-

res, es reconocer sólo el ser cultural y desconocer (apagar) el histórico, el político. Los efectos de sentido que hasta hoy nos someten al espíritu de la colonia son los que nos niegan historicidad y nos señalan como seres culturales (singulares), a-históricos.” (Orlandi, 1990:15).

El nativo será el estereotipo del dócil y romántico Peri de José de Alencar o el indomable salvaje que no quiere trabajar. Es esta la historia oficial que descaracteriza al nativo, rotulándolo como ser cultural *sui generis*, a ser civilizado, negando la posibilidad de ser histórico.

La lengua es el instrumento instaurador de la dominación. A través de ella José de Anchieta y las Misiones Jesuitas van a catequizar al nativo. Anchieta aprende el tupi para adaptarlo a los conceptos de la Misión. Él hace cantar y rezar al nativo, en su propia lengua, a los santos y creencias del catolicismo.

Bosi resalta que “Anchieta inventa un imaginario extraño y sincrético ni católico ni puramente tupi-guaraní, cuando forja figuras míticas llamadas Karaibebé, literalmente profetas que vuelan, en las cuales el nativo identificaba, tal vez, a los anunciantes de la tierra sin mal, y los cristianos reconocían a los ángeles mensajeros de la Biblia. O a Tupansy, madre de Tupã, para atribuirle las cualidades de Nuestra Señora. De la mano caminaban la cultu-

ra reflejo y la cultura creación". (Bosi, 1994:31).

Anchieta compone poemas en tupi para aproximarse al imaginario nativo. Podemos citar como ejemplo la siguiente oración:

Jandr  rubet , Ies ,
Jandr  rekob  meeng ra,
Oimoboreausukat .
Jandr  amotareymb a.
(Jes  nuestro verdadero padre,
señor de nuestra existencia
aniquiló a nuestro enemigo.)
Poesías. Manuscritos del Siglo XVI. In: Bosi, 1994:64.

El proyecto de los jesuitas dio inicio a la intervención cultural en la comunidad. Intervención pacífica pero que transformó radicalmente el modo de vida del nativo. En sus autos y poesías están el bien y el mal. El mal la mayor parte de las veces fue estereotipado en la figura de los guerreros nativos, que se rebelaban contra las misiones y la catequesis. Las ceremonias indígenas también eran condenadas como expresión del mal, porque los cantos, los bailes, la pintura del cuerpo y el licor representarán la presencia del demonio.

De la misma manera, el aventurero blanco, asimiló las diversidades de la Colonia. El territorio desconocido, el follaje y los animales fueron desafíos enfrentados cotidianamente, que pasaron al imaginario como figuraciones místicas, confundiendo lo natural y lo sobrenatural.

A pesar de la didáctica rígida y autoritaria, del moralismo, de la catequesis y del terror de las Misiones, no fue el ideal de aculturación de los jesuitas el que prevaleció en la Colonia. Las riñas entre las Misiones, los colonos y los bandeirantes llegaron al límite en el siglo XVII en los conflictos de Gra -Par , del Maranhão, en São Paulo y en las Misiones de los Siete Pueblos de Uruguay. La disputa fue ganada por los colonos. En toda América la masacre de nativos fue bárbara.

La cuestión del nativo es dramática aún hoy. En los últimos años fueron varias las denuncias de masacre de indígenas, y la lucha por la demarcación de sus tierras aún genera polémica.

Eni Orlandi dice que hay una violencia más insidiosa que la violencia física, o de la sumisión por la creencia o religión: es la del silencio. El indio sufrió y sufre un proceso de sofocamiento de nuestra historia.

Ese sofocamiento al que se refiere Orlandi se hace sentir en la lengua. De las innumerables lenguas nativas no quedan más que denominaciones para el follaje o la flora, sufijos o algunos términos folclóricos. En la Historia los indios se reducen a dispersas referencias e ilustraciones en los libros didácticos. El nativo qued  como sinónimo de salvaje, inferior, tonto e impúdico.

LA COLONIZACIÓN

El tr fico iniciado a mediados del siglo XVI trajo mano de obra negra para sustituir al indio. La idea de la indolencia selvática estuvo muy propagada hasta llegar a justificar la presencia del esclavo negro. Aunque, como afirma Fernando Novaes (1986), la esclavización del nativo permitía la acumulación primitiva de capitales en la Colonia, lo que no era de gran interés para los portugueses. El tr fico intensificaba una línea de comercio ya existente y possibilitaba la acumulación de capitales en la sede de la Corona. Novaes defiende, también, que el tr fico de negros rinde más a Portugal que el propio comercio azucarero. Celso Furtado (1979) hace mención al control del transporte del azúcar y de su refinación por los holandeses, quedando para ellos la parte lucrativa del negocio.

La acumulación capitalista europea impuso a las colonias el trabajo compulsivo esclavista, servil y semi-servil (encomienda, mita, intendencia). "En aquel momento de la Historia de Occidente- afirma Novaes- se trataba de colonizar hacia el capitalismo, esto es, según los mecanismos del sistema colonial, y esto imponía el trabajo compulsivo. La colonización de la época mercantilista se adecua al sentido profundo inscrito en los impulsos de la expansión, o sea, el elemento 'mercantilista' - quiere decir, mercantil-esclavista- que demanda todo

el movimiento colonizador” (Novaes, 1986: 102).

Es solamente dentro de este contexto iniciático de la civilización brasileña que podemos comprender el perfil cultural de la nación. Sin la contextualización económica de la colonia sirviendo como base de acumulación capitalista a Europa, principalmente a Inglaterra, no se puede comprender lo que pasa hoy en Brasil y en toda América Latina.

La religión será, una vez más, el instrumento de aculturación. El Padre Antônio Vieira, jesuita compenetrado en la misión de salvar y proteger las almas selváticas, también se dedicó a salvar el alma esclava. Son varios los sermones en que compara la vida de penuria de los negros de los ingenios con la vida de Jesucristo en la tierra.

“En un ingenio sois imitadores de Cristo crucificado: porque padecéis en un modo muy semejante lo que el mismo Señor padeció en la cruz, y en toda su pasión. Su cruz estaba compuesta de maderos y la vuestra en un ingenio es de tres (...) Sermões v. IV. *apud* Bosi, 1994:144).

En el sermón XXXVII del Rosario, Vieira es radical y demuestra su incapacidad para dilucidar el por qué de la violencia social: “¿Estos hombres no son hijos del mismo Adán y de la misma Eva? ¿Estas almas no fueron rescatadas con la sangre del mismo

Cristo? ¿Estos cuerpos no nacen y mueren como los nuestros? ¿No respiran el mismo aire? ¿No los cubre el mismo cielo? ¿No los calienta el mismo sol? ¿Qué estrella es aquella que los domina, tan triste, tan enemiga, tan cruel?” (*apud* Bosi, 1994:145).

El Padre Antônio Vieira es el intelectual creyente en la igualdad de los hombres; asegura que toda la gracia divina comienza con la acción concreta de los hombres sobre las cosas y la naturaleza: “Cada uno es sus acciones y no otra cosa” (...) “La verdadera hidalguía es la acción”. (*apud*, Bosi, 1994: 146).

El discurso radical del creyente inmolado con el sufrimiento de negros o indios da también lugar a la palabra contradictoria del miembro de la Iglesia Católica que separa cuerpo y alma al predicar que los sufrimientos del cuerpo darán felicidad y vida eterna al alma, al lado del Señor.

Vieira es progresista en su prédica igualitaria, pero al mismo tiempo cede a las presiones mercantilistas al aceptar la esclavitud del negro y del indio resguardando, por tanto, el sufrimiento del cuerpo en beneficio de la purificación del alma.

A pesar del conflicto, Vieira tiene una formación humanista que coloca al esclavo –indio o negro– como sujeto de sus sermones y por tanto, de su acción jesuítica e intelectual. Y es su ex-secretario y

futuro oponente de las Misiones en la Colonia, el italiano Johanes Antonius Andreonius –o Antonil Andreoni– el más destacado defensor del trabajo del esclavo en los ingenios de los colonos y en los de la Iglesia, inclusive. En la obra *Cultura e opulência do Brasil*, la cual firma con el seudónimo de João Antônio Andreoni, Antonil desarrolla una detallada descripción del ingenio y de la transformación de la caña desde materia prima hasta convertirse en mercancía. Para él el sujeto no es el hombre. El sujeto es la cosa –o sea el sujeto es el azúcar.

El sincretismo religioso pregonado por Anchieta y el discurso reformista y conformista de Vieira, al destacar el sufrimiento del cuerpo para la salvación del alma, sumados al pragmatismo de Antonil, que no titubea en defender el sistema esclavista para mantener los intereses económicos de la Corona y de la Iglesia, corroboran la formación de una mentalidad servil en la naciente nación brasileña.

El pecado fue instalado en la cultura de los nativos con el sincretismo. El indio conforme, aquel que no acepta el dogma cristiano y el trabajo forzado, es el demonio, insolente y perezoso. El negro, secuestrado de su tierra, que no se somete y fuga en busca de libertad, es cazado como animal, los quilombos aplastados e incendiados. No queda al negro sino el espacio del galpón para manifestar sus tristezas y saludar a sus dio-

ses. Pero hasta ahí entra el blanco defensor de la palabra divina para exorcizarlo, quemar los tambores y los timbales y persuadir a los pecadores de que penarán en el fuego del infierno si se rebelan.

Nace, de esta manera, la mentalidad y el sentimiento de inferioridad, de incapacidad y de miedo entre el pueblo – esclavos negros, indios y trabajadores libertos. La idea del indolente, holgazán e irresponsable, fue acuñada por la clase dominante para estigmatizar a los que se negaban, consciente o inconscientemente, a someterse a la explotación servil y esclavista de los señores representantes de la Corona.

LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD

A través de las obras de Gregório de Matos, José de Alencar y Gonçalves Dias podemos analizar en los primeros tiempos, la formación de la mentalidad que va a contribuir a dar cuerpo a la llamada identidad nacional: ora dócil y ordenado, ora indolente y sin carácter.

Gregório de Matos –boca de infierno– hace duras críticas a la clase que ascendió económicamente en Bahía, debido a la crisis del comercio del azúcar. Sin embargo, la misma hiel que destiló sobre las compañías de comercio inglesas la usó para caracterizar al negro, al mulato, y principalmente, a la mujer negra, vista como objeto de los place-

res sexuales más recónditos, en tanto la musa blanca era cantada, como en los sonetos, a la moda caballeresca.

“Soy un sucio y un necio perverso, de mala propensión porque si gasto el tostón es sólo con negras de Angola, un sátiro salvaje a quien la Universidad no mejoró de calidad ni de juicio mejoró y si acaso estudió fue locura y necedad.” (apud, Bosi, 1994:112).

Gregório de Matos embiste también contra la Relación, esto es, contra los tribunales de Justicia, porque estos intentaban procesar, con la debida multa, al señor blanco que asesinaba a sus esclavos, a los cuales Gregório llamó perros en sus versos.

“Los blancos aquí no pueden más que sufrir y callar y si un negro van a matar le llueven gastos.

No le valen las defensas del atrevimiento de un perro, porque acude a la Relación siempre hambriento.” (apud Bosi, 1994:107).

Gregório en su afán de defender la parte que perderá con la apertura del comercio del azúcar a los ingleses y demás naciones, irrumpe en prejuicios contra la población libre mulata que ya se formaba en Bahía. Él padece el saudosismo retrógrado de aquellos que perderán posiciones y dinero con la crisis del azúcar y

anhelan el retorno del antiguo régimen. Para él el esclavo es indolente y no merece más de lo que se da a un perro.

En la obra de José de Alencar también tenemos indicios que contribuirán a la formación del estereotipo del nativo robusto, bello, dócil, educado y servil, pronto a cualquier sacrificio para estar al lado de su señor o señora. *O Guarani e iracema* construye el mito del siervo orgulloso de servir. Así también trata a la naturaleza grandiosa, acogedora y deslumbrante, puesta al servicio del noble conquistador.

En *El Guarani* Peri es el héroe, prototipo del buen indio, mientras que los aimorés guerreros, enemigos de los señores del solar de Mariz, ansiosos por vengar a la india asesinada por el hijo del señor blanco, son caracterizados como bárbaros, violentos y odiosos salvajes. La relación predominante de dominación entre el señor Mariz y Peri queda sobreentendida por la valoración de virtudes y sentimientos como el coraje, altivez, abnegación y lealtad.

Gonçalves Dias va a manifestar en su producción literaria la voz y el sentimiento de los explotados que ven que sus riquezas son apropiadas por el conquistador. La epopeya de los Timbiras es un ejemplo:

Llámale progreso quien del exterminio secular se ufana
yo modesto cantor de pueblo extinto

lloraré en los vastísimos sepulcros que van del mar a los Andes y del Plata al largo y dulce mar del Amazonas (*apud* Bosi, 1994:186).

Caio Prado Jr. en el capítulo *As raças de su Formação do Brasil Contemporâneo* destaca el proceso de mestizaje como una consecuencia económica y política del tipo de colonización llevada a efecto por la Corona portuguesa. El autor destaca la excepcional capacidad del portugués para cruzarse con otras razas (Prado Jr., 1979:107). Esta aptitud la atribuye a la historia del Portugal, que, incrustado en el extremo europeo, tuvo desde tiempos remotos, contactos con otras razas tanto de Europa como de África y más tarde, con los árabes.

A la par de esta tendencia histórica Prado Jr. destaca la cualidad de la emigración portuguesa a la Colonia. La mayoría preponderante de sexo masculino venía en busca de aventuras y riquezas y dejaba a la familia en Portugal. Los colonos, buscando satisfacción sexual, se cruzaban con mujeres de otras razas.

Tales uniones, señala el autor, “eran al margen del matrimonio –contra las uniones legales con negras e indias, sobre todo con las primeras, había fuertes prejuicios- tales uniones irregulares de tan frecuentes que eran pasaron a la categoría de situaciones perfectamente permitidas y aprobadas sin restricciones por la

moral dominante” (Prado Jr., 1979:109). Lo que, es claro es que esto no significó igualdad económica, social y política entre el blanco y las demás etnias. Además, el componente de ascenso social está profundamente vinculado al poder económico, lo que lleva a Prado Jr. a afirmar que: “la clasificación étnica del individuo se hace en Brasil mucho más por su posición social” (Prado Jr., 1979:109).

En los periodos siguientes a los primeros de la colonización existe cierta preocupación por la selección sexual para el blanqueamiento, que pasa a configurar el ideal de Nación.

Por tanto, el mestizaje aparentemente instituidor de la democracia racial, como analizó Gilberto Freire, imbuido de los ideales humanistas y culturalistas de Franz Boas y Maison, da lugar a un profundo complejo de inferioridad que busca el blanqueamiento a cualquier costo. El propio Prado Jr. pone como ejemplo la preocupación de las familias negras por limpiar la sangre promoviendo casamientos con aventureros europeos, proporcionándoles vida nababesca (de nabab).

En el campo político prevaleció durante todo el periodo de la regencia, del primero y segundo reinado, el liberalismo conservador. En el periodo pre y pos abolicionista los mismos ideales liberales permanecerán, pero con la sutil introducción de la defensa

del fin de la esclavitud y de la supremacía del trabajo asalariado.

Volviendo al siglo XIX, tenemos en los ideales liberales de la Colonia una clara diferenciación del liberalismo inglés pos-revolución industrial. Aquí va a prevalecer el liberalismo fuertemente conservador, defensor del trabajo esclavo y de las organizaciones mercantilistas.

Así mismo, después del tratado de 1826, en el cual el Brasil se compromete frente a Inglaterra a no comerciar y traficar con mano de obra negra, la defensa de la esclavitud por los liberales fue constante y proclamada como prédica nacionalista. Más allá de los sermones, dado el poco cumplimiento del acuerdo, el periodo de 1830 a 1850 se constituye en el de mayor ingreso de negros en el país, haciendo de la piratería de negros la más activa de la historia.

Por otra parte, el no-respeto a la ley fue y es, la mayoría de las veces, atributo del poder dominante. Desde los ejemplos de violación a la ley pombalina, de mediados de siglo XVII, que prohibía la caza y esclavitud del indio, hasta todas las violaciones de las leyes antiesclavistas, la acción privilegiada de las clases dominantes salta a la vista. De ahí tal vez el origen de la desconfianza del pueblo en relación a las leyes. Pues su experiencia viene demostrando, a lo largo de más de cuatro siglos, que siempre hay un

jeitinho para no cumplir las reglas de juego, principalmente si esas reglas son leyes que afectan los intereses de aquellos que detentan el poder económico y político.

En las últimas décadas del siglo será Quintino Bocayuva el mayor representante del liberalismo conservador, defendiendo el fin de la esclavitud y, juntamente con Joaquín Nabuco, propulsores de la República a través del derrumbe pacífico y progresivo de la monarquía.

Más adelante las ideas del blanqueamiento del Brasil serán retomadas por medio del incentivo de sustitución de la mano de obra de ex-esclavos por la de inmigrantes europeos.

Están en ebullición las ideas positivistas y social darwinistas. La supremacía de la raza blanca en detrimento de las demás. La intelectualidad local está fuertemente influenciada por tales conceptos y sus interpretaciones del Brasil son hechas bajo tales auspicios.

Después de la abolición el negro se verá relegado no más a los galpones, sino al completo abandono: sin trabajo, escolaridad o profesión, marcado por el brutal prejuicio racial. Este prejuicio puede ser sentido inclusive en la serie de reportajes del periodista João do Rio -Paulo Barreto- quien en *Religiões no Rio* (1904) trazó el perfil del negro como holgazán, hechicero y aprovecha-

dor. “Vivimos en la dependencia de la hechicería, de esa catterva de negros y negras, de babaloxós e iauô, somos nosotros quienes les aseguramos la existencia como el cariño de un negociante por una amante actriz. La hechicería es nuestro vicio, nuestro gozo, la degeneración. Exige, le damos, explota, nos dejamos explotar, y aunque el *maitre-chanteur sea* asesino o ladrón, queda siempre impune y fuerte por la vida que le presta nuestro dinero.” (João do Rio, 1976:35)

LAS REFORMAS

Es en el cuadro de reformas de final del siglo XIX -abolición de la esclavitud y república- que se intensificará un conjunto de movimientos sociales que no conseguirán la plenitud de la expresión de su radicalidad. Tanto la abolición como la república serán amparadas por una hegemonía liberal conservadora, que disgustó a líderes republicanos como Silva Jardim, Luis Gama y Raul Pompéia.

En el escenario de las ideas, como ya fue dicho, Augusto Comte, Spencer y Darwin influenciaron el momento histórico y esta influencia perduró durante un amplio periodo de inicios del siglo XX. En cuanto a esto, señala Bosi: “Aún no fue explotado en toda su potencialidad el fundamento reformista social del positivismo (que se vigorizó entre nosotros). Él fluiría, entre los oficiales jóvenes del Ejército, de los jacobinos a los tenientes, en su áspera

lucha antioligárquica de la que la Coluna Prestes y la Revolución del 30 serán los momentos más complejos. En otra vertiente, los esquemas políticos comtianos prestarían moldes organizativos a inquietudes sociales modernas que irían a codificarse en la ‘laboriosidad gaúcha’ de un Lindolfo Collor, a quien el positivista Getúlio Vargas nombró primer ministro de trabajo en 1931 (...)” (Bosi, 1994:236/37).

Cuestión relevante a destacar son las disputas interimperialistas por la redivisión de las colonias que abren el siglo XX con la Primera Gran Guerra Mundial. Es un momento de cambios en el escenario económico nacional. Las grandes corrientes migratorias de colonos y obreros italianos se establecen. La clase obrera paulista aparece en el escenario histórico y con la experiencia de los migrantes va construyendo su retrato de coraje y lucha por derechos laborales y sociales.

Una estirpe democrática se forja en los cuarteles contra la continuidad de la pos-abolición y de la pos-república. Las mismas oligarquías se mantienen en el poder y contra ellas se levanta en São Paulo, dos veces, el movimiento de los tenientes.

Existen dos Brasil: uno marcado por la voracidad de las oligarquías incrustadas en el poder; el otro está formado por la masa de ex-esclavos, analfabetos, labradores, pe-

queños comerciantes y obreros. Ellos buscan tierra para trabajar, formación escolar, profesional y empleo en las fábricas.

El poder económico e intelectual se mantiene en las manos del primer Brasil, que trata a la masa de brasileños desamparados como contingencia de la mala formación de la raza brasileña. Brasil es como es, según la ideología dominante, debido a su formación no hegemónica de blancos europeos, a la indolencia del indio y a la pereza del negro.

Estas son las bases ideológicas que llevarán al estereotipo del malandro. La figura del malandro estigmatiza al negro, al mulato, y al mestizo pobre. Su primera representación literaria tal vez haya sido el malandro de Manoel Antônio de Almeida, caracterizado por el mulato que tuvo suerte y de pobre pasó a recibir una gran herencia.

Como obra sin igual en su periodo histórico, *Memórias de um sargento de milícias* fue redescubierta en los años 30 y nunca más dejó de ser reeditada. Como obra vanguardista, contribuyó al análisis del perfil de la sociedad de la época y a distinguir nuestra primera imagen del malandro.

Tratando de la representación de la realidad de Rio de Janeiro en el periodo de D. João VI, Antônio Cândido comenta que la obra de Manoel Antônio de Almeida se circunscribe a la pequeña bur-

guesía (comerciantes, funcionarios) y en ella no aparece la gente de trabajo, o sea los esclavos. La trama se sitúa en el juego entre el bien y el mal, lo que está abajo de la moral social y lo que es el orden establecido. El malandro Leonardo Filho y todos los demás personajes inclusive el padre y el policía Vidigal, tienen sus momentos de trasgresión.

En su análisis, Antônio Cândido afirma que *Memórias* manifiesta las oscilaciones e incongruencias de su tiempo. "Es burlona y es seria, porque la sociedad que aparece en *Memórias* es sugestiva, no tanto por las descripciones de festejos o indicaciones de usos y lugares, sino porque manifiesta en un plano más profundo y eficiente el referido juego dialéctico del orden y del desorden, funcionando como correlato de lo que se manifestaba en la sociedad de aquel tiempo. Orden difícilmente impuesto y mantenido, cercado por todos lados por un desorden vivaz (...) Sociedad en la cual unos pocos libres trabajaban y los otros holgazaneaban a la buena de Dios, cogiendo las sobras del parasitismo, de los expedientes, de la generosidad, de la suerte o del robo menudo." (Cândido, 1993:44).

En la década del 20 el movimiento modernista nace cimentado en el marco de las reformas del inicio de siglo, de la primera guerra mundial, de la Revolución Bolchevique, del naciente movimiento obrero y del espíritu nacio-

nalista que despierta en las repúblicas latinoamericanas y ex-colonias africanas. Es un periodo de fuerte movimiento literario en Europa que, al descubrir la cultura de las ex-colonias, pasa a exaltar lo primitivo, lo exótico, lo mítico y lo psicológico.

La búsqueda de las raíces nacionales y la crítica a la copia simple y pura de lo extranjero a pesar de no negarlo buscando la interacción de las culturas, se verá expresada en las obras de Mário y Oswald de Andrade, de Tarsila de Amaral y Anita Mafaldi.

El movimiento modernista niega el academicismo parnasiano y la pedantería europea de la escuela francesa de la Belle époque, y pasa a valorizar lo regional, lo popular, lo folclórico.

En los Manifiestos *Pau Brasil* y *Antropofágico*, el movimiento propone la creación de la verdadera cultura brasileña a través de la deglución de la cultura europea y no la mera copia o aceptación pasiva.

El modernismo es la expresión de la industrialización naciente y de la burguesía paulista. Para el modernista "El Brasil es una leyenda que siempre se está haciendo (...)" (Bosi, 1989b:137). Así llegamos a nuestro polémico héroe Makunaima, el Grande Mau.

Macunaima es la rapsodia que Mário de Andrade construyó para hablar de sus aflicciones sobre el Brasil y expre-

El discurso del malandro

sar su sentimiento positivo y, al mismo tiempo negativo sobre la formación de la identidad nacional.

Macunaíma es humano y mítico, pasa por desafíos y transmutaciones, su astucia lo lleva a victorias y a derrotas. Oprimido entre la máquina de la ciudad y la imposibilidad de retorno a la selva, debido al abandono de sus protectores, sube al cielo y se convierte en estrella, para “brillar con un brillo inútil”. (Bosi, 1989b:140).

Mário de Andrade tal vez haya querido representar la nostalgia del negro, que no se encuadra en el orden capitalista pero tampoco puede volver a la madre África; o la languidez del indio, que no se adapta al modo de vida del colonizador, pero tampoco consigue vivir como antes.

Macunaíma representa la preocupación del autor con los destinos del pueblo brasileño dividido entre el pesimismo y el optimismo. Macunaíma es el brasileño desterrado en su propia tierra.

Tanto el malandrismo (malandragem) de Leonardo Filho en *Memórias* como el malandrismo de Macunaíma serán releídos por la crítica literaria y retrabajados en interpretaciones ideológicas diferenciadas. Ora representarán la expresión que se quiere exorcizar de la cultura brasileña, ora serán los irreverentes que responden a las heridas de las élites, siempre esquivando.

Estas interpretaciones dieron del malandro imágenes diferenciadas a lo largo de nuestra historia reciente. Fue el sambista de terno blanco y camisa listada –Zé Carioca, de W. Disney. Leído por Adoniran Barbosa como el obrero inmigrante sin techo, de *Saudosa maloca*, Ernesto, etc. por Chico Buarque como el barón de la gentuza, y tantos otros malandros.

CONCLUSIÓN

Los discursos de la literatura y de la historia nos permiten trazar ese cuadro de interpretación de los orígenes de la cultura del malandro; propuesta que tiene el compromiso de continuar ese análisis teniendo como objeto de estudio los productos culturales de las radios, de los canales de televisión, de los periódicos y revistas.

Es importante destacar finalmente, que en este periodo de producción y reflexión sobre los 500 años de descubrimiento, hallazgo o invasión del Brasil (conforme la lectura que se tenga de la Historia) es necesario dedicar especial atención a la formación de la identidad brasileña –multiculturalista en su esencia- para tratar de entender por qué, aún hoy, ella se mantiene marcada por lo arcaico y lo moderno, por el sentimiento de inferioridad en relación al extranjero (al otro), buscando la afirmación fuera de sí misma, siempre humillada. Tal vez en los personajes folclóricos, arquetípicos, estereotipados y

al mismo tiempo fuertemente realistas de Leonardo Filho, Macunaíma, Ze Carioca, malandros sambistas y tantos otros, estén representados grandes sectores de la población brasileña todavía hoy mantenidos al margen, excluidos de los derechos básicos de la ciudadanía.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, Mário. **Macunaíma – o héroi sem nenhum caráter**. 17 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- . *Moderno e modernista na cultura brasileira*. In: **Céu, inferno**. ————. *Situação de Macunaíma*. In: **Céu, inferno**. São Paulo: Ática, 1989b.
- CÁNDIDO, Antônio. *Dialética da malandragem*. In: **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 16 ed., São Paulo: Nacional, 1979.
- NOVAES, Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial**. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- ORLANDI, Eni P. **Terra à vista**. Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Unicampo/Cortez, 1990.
- PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. 22ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.