

# **“No princípio era a preguiça...”: o sentido do tempo na literatura de fundação**

Gilmar Rocha

*E havendo Deus acabado no sétimo dia a sua obra,  
que tinha feito, descansou...  
(Gênesis, 2, 2)*

## **Viva a preguiça!**

Não há muito tempo, o sociólogo Domenico de Masi encabeçava a lista dos mais vendidos, com *O ócio criativo*. A tese, relativamente simples – em um mundo saturado de tecnologias e informações, o homem terá mais tempo livre para dedicar-se às atividades prazerosas e à criação –, tem ressonância em nossa história cultural<sup>1</sup>. Em artigo recente, Castor analisa a *preguiça brasileira* procurando desmitificá-la<sup>2</sup>. Para tanto, o autor aponta algumas causas desse *mito*: os estereótipos preconceituosos, as metodologias rudimentares que não permitem uma melhor apreensão da produtividade do trabalho e uma definição demasiado estreita do que é o trabalho. Castor, então, conclui: “nós, brasileiros, não somos uma nação de preguiçosos e desocupados. Somos é pós-industriais”<sup>3</sup>. O fato é que a imagem do Brasil como *país da preguiça* e do brasileiro como *homem preguiçoso* ainda persiste, muito embora esteja se modificando nos últimos anos<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Sempre que se busca a raiz do ócio, os gregos são os primeiros a serem lembrados. Depois, vem o socialista inglês Paul Lafargue com o seu *Direito à preguiça*, publicado nos idos de 1880. Em 1935, seria a vez do filósofo Bertrand Russel a nos presentear com *Elogio ao ócio*. Ambos convergem para a idéia de que o trabalho tornou-se uma espécie de “mal-estar da civilização” capitalista moderna. No Brasil, foi Gilberto Freyre quem primeiro sugeriu, nos anos 70, em dois trabalhos pouco divulgados (*Além do apenas moderno* e *O brasileiro entre os outros hispanos*) o quanto “nós, os hispanos”, temos a ensinar ao mundo dito “pós-moderno” sobre o sentido do ócio.

<sup>2</sup> Masi, *O ócio criativo, passim*.

<sup>3</sup> Castor, “O país dos falsos preguiçosos”, p. 195.

<sup>4</sup> A preguiça aparece como um componente fundamental na imagem real que o brasileiro tem de si, ressalta Almeida (“Quem é o brasileiro?”). Mais recentemente, no estudo de Carvalho (“O motivo edênico no imaginário social brasileiro”), a preguiça ainda aparece como um dos traços constitutivos do caráter do povo, porém cede lugar a outras representações como as do povo sofredor, trabalhador e alegre, descrente quanto às instituições políticas (principalmente o Estado) do país.

Tradicionalmente, a literatura tem tido um papel de grande importância na instituição deste imaginário social. Personagens como Jeca Tatu e Macunaíma são exemplares desta história, mas não são os únicos. Veículo de mediação entre a ficção e a história, a literatura funciona como um sistema de imagens e significação cultural fundamental na construção imaginária das nações modernas<sup>5</sup>.

Assim, a literatura pode ser vista como uma chave metodológica para se penetrar na vida cultural de uma sociedade, pois através do texto literário nos são revelados alguns valores culturais de uma determinada época. Contudo, é preciso estar atento para a especificidade do texto literário na medida em que ele não representa um reflexo imediato da realidade. Trata-se de uma realidade de outra ordem, mais próxima das narrativas míticas<sup>6</sup>. Eliade nos lembra que a literatura cumpre, no contexto das sociedades modernas, papel equivalente ao desempenhado pelos mitos nas sociedades tradicionais e primitivas. Declara o mitólogo:

o que deve ser salientado é que a prosa narrativa, especialmente o romance, tomou, nas sociedades modernas, o lugar ocupado pela recitação dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais e populares. Melhor ainda, é possível dissecar a estrutura “mítica” em certos romances modernos, demonstrar a sobrevivência literária dos grandes temas e dos personagens mitológicos. (Isso se verifica sobretudo em relação ao tema iniciatório, o tema das provas do Herói-Redentor e seus combates contra os monstros, as mitologias da Mulher e da Riqueza). Por esse prisma, pode-se dizer, portanto, que a paixão moderna pelos romances trai o desejo de ouvir o maior número possível de “histórias mitológicas” dessacralizadas ou simplesmente camufladas sob formas “profanas”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ao lado da imprensa e da educação, a literatura constitui-se numa das principais, senão a principal estratégia narrativa de fabricação de uma nação sendo inúmeras as análises sobre a construção da nação brasileira a se servirem, metodologicamente, da literatura a fim de captar o imaginário da brasilidade. Esta abordagem deve ser complementada com as interpretações de Benedict Anderson e Homi Bhabha sobre o papel da imprensa e da educação na construção das nações modernas.

<sup>6</sup> Como observa Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido*, a sociedade se pensa por meio dos mitos. Numa aproximação com o mito, a literatura (e também a publicidade, o cinema, a música) pode ser vista como um metadiscorso social, na medida em que funciona como uma espécie de linguagem de segundo grau, revelando “*estruturas míticas*” presentes em uma determinada época e sociedade.

<sup>7</sup> Eliade, *Mito e realidade*, pp. 163-4.

Daí, na perspectiva da *antropologia da literatura*, Roberto DaMatta tomar a obra literária como uma espécie de etnografia. A literatura, então, funciona como um código cultural por meio do qual a sociedade é narrada. O texto literário, antes de referir-se à problemática de estilo, autor, gênero etc., constitui-se em um tipo de narrativa na qual a sociedade é quem fala. Ela fala de si para si mesma e a estória, seja mítica ou ficção literária, adquire o *status* de *realidade*. Como *etnografia*, o texto literário constitui-se em um texto cultural por meio do qual é possível apreender um conjunto de representações que sinalizam para alguns importantes conflitos relativos à estrutura social<sup>8</sup>. O antropólogo sintetiza a questão ressaltando o seguinte:

Meu postulado implícito era o seguinte: se o texto literário 'contava' uma sociedade, no caso brasileiro, no qual eram poucos os estudos especificamente sociológicos da sociedade como tal, o texto literário de fato *fazia falar a sociedade*. Neste sentido profundo, a literatura não era, conforme já disse, simplesmente uma outra fotografia do sistema, mas uma *expressão*, um meio privilegiado pelo qual a sociedade podia se manifestar. A narrativa, então, poderia ser tomada como a própria sociedade, percebida (lida, entendida, falada, classificada) por meio de um certo código<sup>9</sup>.

É no cruzamento das abordagens estrutural e histórica que a literatura adquire relevância sociológica para a compreensão do significado do *mito da preguiça brasileira* no processo de construção da identidade nacional. Sem pretender realizar aqui uma genealogia da *preguiça brasileira*, o que, certamente, resultaria numa *história sem fim*, sugiro que se vejam nas obras literárias *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida (1853), *O Guarani*, de José de Alencar (1857) e *Macunaíma herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade (1928), *narrativas de referência*, tal como proposto então por Lévi-Strauss, para se pensar o processo de construção da identidade nacional no Brasil da segunda metade do século XIX e início do século XX<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Além das análises antropológicas de Roberto DaMatta, vale destacar a criativa interpretação de Viveiros de Castro e Araújo ("Romeu e Julieta e a origem do Estado") sobre Romeu e Julieta, de Shakespeare, na construção do Estado Moderno.

<sup>9</sup> DaMatta, *Conta de mentiroso*, p. 49 (grifos do autor).

<sup>10</sup> Numa experiência análoga, Helena (1993) chama atenção para as articulações do mítico e do histórico com o ficcional na sua interpretação de três "*narrativas de fundação*": *Iracema*, *Macunaíma* e *Viva o Povo Brasileiro!*

Mais do que apresentar uma visão totalmente integrada e perfeita dessas obras com todos os seus desdobramentos estruturais, míticos e históricos possíveis, bem como todas as implicações teórico-metodológicas do par estrutura-história, o que se oferece neste estudo é um ensaio sobre o mito da *preguiça brasileira* como uma narrativa em torno do tempo. Assim, nossa análise se realiza em dois momentos: inicialmente, com a comparação entre os romances *O Guarani* e *Memórias de um sargento de milícias*; e, a seguir, a partir da referência a *Macunaíma* atingir a estrutura do mito da preguiça brasileira.

### **A dialética da exclusão**

*Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida e *O Guarani*, de José de Alencar, são obras contemporâneas – a primeira é de 1853 e a segunda, de 1857 – publicadas em folhetins. Apesar de sua contemporaneidade, no entanto, diferem quanto ao contexto narrativo, pois a primeira se refere aos séculos XVI e XVII, e a segunda ao início do século XIX. Ambas, consideradas romances de fundação, funcionam como *mitos de origem* da nação brasileira e narram as mediações do índio e do malandro na constituição da nação. Paradigmaticamente, apontam para um processo histórico de transformação na estrutura social brasileira, revelando inúmeras contradições que serão solucionadas no plano mítico<sup>11</sup>.

As interpretações de *O Guarani* tendem a destacar a *dialética senhor/servo* que estrutura a obra<sup>12</sup>. A estória se passa no interior do país, em meio à selva, e tudo gira em torno do *castelo medieval* de D. Antônio Mariz. Neste cenário, a paisagem é presença importante na composição da estória, resul-

---

<sup>11</sup> Não pretendo realizar aqui uma leitura estruturalista *strictu sensu*; Sant'Anna (*Análise estrutural de romances brasileiros*) e Candido (“Dialética da malandragem: caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*”) já o fizeram com sucesso. Com efeito, indico somente alguns elementos que julgo importante na análise dessas obras, sendo as referências principais: Ivo (*Teoria e celebração*), Candido (*Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1836-1880)*. vol. 2), Schwarz (“Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da malandragem’”), Goto (*Malandragem revisitada*), Ortiz (*Românticos e folcloristas: cultura popular*) e Bosí (*Dialética da colonização*).

<sup>12</sup> À luz da dialética hegeliana do senhor/escravo e da interpretação de Albert Memmi sobre a situação colonial, Peri corresponde ao “*retrato mítico do colonizado*” construído pelo colonizador. O acentuado caráter ideológico do romance tem chamado a atenção de seus críticos para a visão “*feudal*” de Alencar, contribuindo assim para a construção de uma imagem anacrônica do índio.

tando na forte imagem da natureza física e social das personagens. Nesta simbiose natureza/homem, as personagens são levadas a agirem como se cumprissem um destino, cujo exemplo paradigmático é Peri. O triunfo da natureza sobre a civilização fica demonstrado quando da vitória dos Aimorés, raça de índios que, na descrição de Alencar, mais se assemelham a feras canibais. Contrário a estes, Peri e os guaranis são vistos como a própria expressão, em carne e osso, do *bon sauvage* de Rousseau. Neste mundo, as relações entre os personagens são calcadas na honra. Peri, como se fosse um cavaleiro medieval, para não perder o amor de Ceci, a quem venera como uma santa, converte-se à fé cristã. Encarna o herói mítico a sacrificar-se para salvar, se não a todos, ao menos Ceci. Sacrifício que faz do índio um fraco, pois não deveria ele resistir ao colonizador invasor, ainda que sob o risco de tornar-se *besta-fera* como os Aimorés? A estória termina com um dilúvio, reatualizando o mito bíblico do Gênesis: “sobram Peri e Ceci, como numa arca de Noé, eles agora têm tempo e espaço suficientes para engendrar a nação brasileira”, declara Ortiz<sup>13</sup>.

Em contrapartida, *Memórias de um sargento de milícias* tem como foco o cenário urbano do Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XIX. É a cultura popular que ganha a atenção do autor. Por isso a presença de algumas descrições primorosas de costumes de época – como as festas, as procissões, o traje das baianas, o mestre-de-reza – no corpo do romance. Trata-se de um mundo que se estrutura na dialética da ordem e da desordem, onde as personagens navegam ao ritmo *bruxuleante* da sociedade. Segundo Antonio Candido, em sua caracterização do romance, uma

---

<sup>13</sup> Cf. Ortiz, *Românticos e folcloristas*, p. 96. Em verdade, Peri prometera a D. Antônio antes de morrer, levar Ceci para junto de sua tia no Rio de Janeiro. O final desconhecido refere-se à possibilidade de construção de uma nação verdadeira nos trópicos, tendo em vista o fracasso do projeto civilizatório português. Segundo Ivo, “ao que tudo indica, Peri voltou a ser antropofágico, mas no bom sentido. As reticências parecem conduzir o ditoso para algum local paradisíaco, cenário de lua-de-mel em que unissem para sempre os dois brasis que o guarani e a moça branca representam. Exclui-se também a hipótese de ter Peri cumprido a promessa de entregar Ceci, são [sic] e salva (e virgem) à velha tia do Rio de Janeiro. E aí está a sua redenção. O guarda-costas do invasor português transforma-se no fundador de uma Pátria que soma a civilização e a selva” (Ivo, *Teoria e celebração*, p. 18). Nessa perspectiva, Peri, mais do que a personagem Leonardo Pataca, parece evocar o *ethos* malandro na medida em que, sem abrir mão do espírito antropofágico, oferece uma alternativa mais brasileira e em sintonia com o imaginário da mestiçagem cultural.

ordem dificilmente imposta e mantida, cercada de todos os lados por uma desordem vivaz, que antepunha vinte mancebias a cada casamento e mil uniões fortuitas a cada mancebia. Sociedade na qual uns poucos livres trabalhavam e os outros flauteavam ao deus-dará, colhendo as sobras do parasitismo, dos expedientes, das munificências, da sorte ou do roubo miúdo<sup>14</sup>.

Em tal mundo, o herói é, na verdade, um anti-herói e símbolo da malandragem, a ponto de transformar-se, ao final do romance, em sargento de milícias. Inversamente, nem o major Vidigal, encarnação da própria ordem social, fica imune a uma certa relativização desmoralizadora. Trata-se de um *mundo sem culpa* em que impera a comicidade, o riso, o *poder dos fracos*, no qual todos buscam sobreviver, malandramente, *carnavalizando* a ordem e a desordem e onde as relações são virtudes, no sentido político de Maquiavel<sup>15</sup>. A *dialética da malandragem*, na interpretação de Candido, constitui-se na forma estética que tanto estrutura o romance quanto a realidade histórica da época, sendo a dialética da ordem e da desordem o seu princípio estrutural. Aqui, a nação se erige sob o signo da malandragem<sup>16</sup>.

É significativo o fato de obras tão próximas cronologicamente apresentarem visões tão distintas. Enquanto o primeiro é caracteristicamente classificado como uma das mais bem sucedidas experiências do romantismo indianista no Brasil, a outra se constitui em uma das primeiras experiências do realismo literário na sociedade brasileira. Contudo, um elemento com que todos parecem concordar é o fato de tais obras promoverem uma renovação estética, quando não na linguagem, como é o caso de *O Guarani*, na forma, como em *Memórias de um sargento de milícias*. Ambas opõem-se em muitas coisas e, por isso mesmo, se complementam, sobretudo, quando apontam para o conflito vivido pela sociedade da épo-

---

<sup>14</sup> Candido, “Dialética da malandragem (caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*)”, p. 209.

<sup>15</sup> A respeito da idéia de virtude, ou melhor, *virtú* em Maquiavel, e sua relação com a malandragem, ver Paula e Starling (“O barão da ralé: a política de ponta-cabeça”).

<sup>16</sup> Na leitura de Schwarz (“Pressupostos, salvo engano, da ‘Dialética da malandragem’”) e Goto (*Malandragem revisitada*), o ensaio de Candido (“Dialética da malandragem: caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*”) pode ser visto também como uma resposta malandra ao processo repressivo e brutal da modernização instituído no período pós-60.

ca: dividida entre os ideais civilizacionais importados da Europa e a realidade social de um país recém-independente, porém ainda preso ao antigo sistema escravista colonial, que começava a dar seus primeiros passos rumo a uma estrutura moderna e capitalista.

Não deixa de ser significativo o fato de *O Guarani* e *Memórias de um sargento de milícias* apontarem para uma “representação estética do problema nacional” em que, aquilo que Bosi reconhece em Alencar como sendo “submeter os pólos nativo-invasor a um tratamento antidialético pelo qual se neutralizam as oposições reais”<sup>17</sup> (é, na lógica inversa, o que Antonio Candido chama de “jogo dialético da ordem e da desordem, funcionando como corretivo ao que manifesta na sociedade daquele tempo”<sup>18</sup>). Em outras palavras, esta suposta neutralização das oposições reais no primeiro e a dialética da ordem e da desordem manifestada na prática da malandragem no segundo, representam uma leitura da sociedade da época em que, talvez seja mesmo possível afirmar, no sentido político, tanto a literatura quanto a nação se formam, no Brasil, “sob o signo da relativização”<sup>19</sup>.

Assim, o que mais chama a atenção em toda essa história é aquilo que ela não diz, isto é, conforme os próprios críticos reconhecem, a ausência do elemento escravo. Apesar de *O Guarani* apresentar ao lado da visão fidalga da classe dominante portuguesa a visão antropofágica dos índios (em seu duplo sentido: canibal e sexual) e, em *Memórias de um sargento de milícias* haver um nivelamento por baixo no qual sobressai o movimento popular de setores intermediários da sociedade da época, em nenhuma delas está presente o elemento negro escravo. O sistema da escravidão, o *mundo do trabalho*, não entra nessa história, foi excluído da interpretação.

## **A política do silêncio**

Qual o significado dessa *exclusão* ou *silenciamento* sobre a escravidão para a compreensão do mito de fundação da nação brasileira narrado

---

<sup>17</sup> Bosi, *Dialética da colonização*, p. 180.

<sup>18</sup> Candido, *op. cit.*, p. 209.

<sup>19</sup> Este tem sido um dos fundamentos básicos nas interpretações do Brasil contemporâneo, sendo a teoria da carnavalização de Bakhtin seu principal suporte e a sociologia do dilema brasileiro de DaMatta, seu melhor exemplo.

nessas obras?<sup>20</sup>. À primeira vista, somos levados a pensar que o silêncio sobre o mundo do trabalho representa uma tentativa de exclusão do negro na constituição da nação brasileira. Uma resposta completa a esta observação depende da compreensão do significado do trabalho na cultura brasileira. Por ora, vale destacar, o que a análise comparada dessas obras nos deixa ver, entre outras coisas, através de suas narrativas, é a transformação histórica da estrutura social brasileira, isto é, a passagem de uma estrutura aristocrática e escravista colonial para uma estrutura social pequeno burguesa e popular baseada em relações de trabalho com homens livres. Essa passagem requer algumas observações a seu respeito.

Primeiramente, é importante considerar o momento de publicação dessas obras. Em meados do século passado, o Brasil ainda convive com a escravidão. No entanto, os primeiros sinais de transformações no sistema escravista já se faziam sentir desde o início do século XIX, mais precisamente por volta de 1810, quando se iniciam as *lutas* pela abolição da escravidão no Brasil. Basta lembrar o ano de 1850 quando, sob forte pressão da Inglaterra, é assinada a *Lei Eusébio de Queiroz* proibindo o tráfico negreiro<sup>21</sup>. Também é sabido que, desde a chegada da família real em 1808, no Rio de Janeiro, fugindo do cerco napoleônico na Europa, inúmeras e profundas transformações sociais e culturais seriam introduzidas na vida da sociedade de então. A cidade cresce e junto com ela a escravidão urbana. Assim, já de algum tempo vinha sendo gerado no espaço urbano novas formas de sociabilidade que alterariam profundamente as relações de trabalho no sistema escravista. Neste caso, a emergência da figura do *escravo de ganho* é significativa, pois representou, segundo Silva, “uma forma de salário, como uma brecha no sistema, como uma contradição nas relações escravistas tradicionais, enfim, um acordo não revelado entre senhores e escravos como uma forma de sobrevivência na estrutura urbana”<sup>22</sup>. A presença do *escravo de ganho* no cenário urbano

<sup>20</sup> Sabe-se que não só o dito tem o poder de ser um discurso fundante, também o silêncio constitui num eficientemecanismo para produção de sentido.

<sup>21</sup> Para um breve histórico dos antecedentes abolicionistas no Brasil ver Queiroz, *A abolição da escravidão*. No que diz respeito às conseqüências da “Lei Eusébio de Queiroz”, salienta a historiadora: “no Brasil tinha lugar um acelerado processo de modernização, para cujo início a interrupção do tráfico desempenhara papel decisivo” (p. 40).

<sup>22</sup> Silva, *Negro na rua: a nova face da escravidão*, p. 117.



sugere uma aproximação com o sistema de trabalho livre assalariado, na medida em que promove tanto uma forma de remuneração quanto uma relativa autonomia dos escravos no espaço da cidade. Afinal, na maior parte do tempo, os escravos estavam longe dos olhares vigilantes do senhor. Portanto, sob muitos aspectos, apesar da vigência do sistema escravista, sociedade carioca, então capital do Império, vivia seus primeiros momentos de profunda transformação rumo a uma economia livre, característica da sociedade capitalista<sup>23</sup>.

Em certo sentido, a ausência do escravo nos romances em questão fala mais do que se ali estivessem presentes. E, por isso mesmo, os romances desenvolvem no plano imaginário uma solução mítica para as contradições vividas histórica e estruturalmente pela sociedade da época. Em *O Guarani*, se o escravo está ausente dando vez e voz à figura do índio nobre e altivo – numa clara evidência da influência do *bon sauvage* de Rousseau –, porém moralmente escravo, é porque não só o romantismo constitui-se na ideologia forte na época, mas também porque a fundação da nação futura exige uma certa *limpeza de sangue*. Daí Renato Ortiz caracterizar *O Guarani* como um *romance das águas* em que o *dilúvio* ao final da estória simboliza a lavagem das impurezas, principalmente, da mistura de raças (podendo-se estendê-la à *pureza da língua*), em acordo com a crítica da renovação estética pretendida à época. Referindo-se às dificuldades de José de Alencar em superar as contradições de uma realidade histórico-social marcadamente impregnada de mestiçagem, diz Ortiz:

A dificuldade que o autor enfrenta reside na própria concepção da época. Não se pode esquecer que é nas décadas de 50 e 60, que a teoria da hibridação é difundida e vulgarizada pelo conde Gobineau, atribuindo-se ao mestiço uma posição essencialmente negativa. Qualquer menção ao cruzamento racial implicava imediatamente a idéia de degenerescência. As coisas mudam no final do século; a noção de hibridismo será combatida pelos intelectuais, pois seria impensável considerar a emergência do Estado nação tomando-a como referência (...). O futuro de Peri e Ceci mostra que, após o

---

<sup>23</sup> Os historiadores nos fornecem um rico painel histórico da escravidão urbana no início do século XIX e das transformações sociais, políticas, econômicas, urbanas e culturais que se processavam naquele momento. Contudo, contrariando o pensamento de Schwarz ("As idéias fora de lugar"), a presença da ideologia liberal numa economia escravista não significa, nesse caso, "idéias fora de lugar".

batismo selvagem e a naturalização da cultura, o Brasil pode nascer como a fusão de duas raças míticas, mas não como mistura de etnias realmente diversas<sup>24</sup>.

Em *Memórias de um sargento de milícias*, romance e realidade estão em consonância: a ausência do escravo justifica-se em função da própria dinâmica social, como salienta Candido:

Suprimindo o escravo, Manuel Antônio suprimiu quase totalmente o trabalho; suprimindo as classes dirigentes, suprimiu os controles do mando. Ficou o ar de jogo dessa organização bruxuleante fissurada pela anomia, que se traduz na dança dos personagens entre o lícito e o ilícito, sem que possamos afinal dizer o que é um e o que é o outro, porque todos acabam circulando de um para outro com uma naturalidade que lembra o modo de formação das famílias, dos prestígios, das fortunas, das reputações, no Brasil urbano da primeira metade do século XIX. Romance profundamente social, pois, não por ser documentário, mas por ser construído segundo o ritmo geral da sociedade, vista através de um dos seus setores<sup>25</sup>.

Não é por acaso, portanto, que o autor das *Memórias de um sargento de milícias* elimina o escravo de sua narrativa ao mesmo tempo em que elege um setor popular intermediário da sociedade como seu *protagonista* principal, mesmo porque a existência de um setor intermediário composto por vadios e malandros é algo que a historiografia brasileira reconhece desde longa data. Assim, a ausência do escravo denuncia as transformações por que passava a sociedade da época, ao mesmo tempo em que anuncia a emergência de novos personagens. Se, do ponto de vista sócio-histórico, aos poucos vai surgindo o trabalhador assalariado, paradigmaticamente incorporado na figura do operário – vale lembrar aqui as experiências de industrialização de Mauá –, do ponto de vista literário e mítico, no lugar do escravo encontramos, nesse momento, respectivamente, o índio e o malandro. Esses *novos personagens*, paradoxalmente, fazem a mediação simbólica da transformação de uma sociedade aristocrática e escravista para uma sociedade burguesa e popular em que o *signal* da passagem do trabalho escravo ao trabalho assalariado constitui um pré-requisito para a

---

<sup>24</sup> Ortiz, *Românticos e folcloristas*, pp. 93-4.

<sup>25</sup> Candido, “Dialética da malandragem: caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*”, p. 209.

construção da nação. Introduzir o escravo nessa história seria como expor as feridas de uma sociedade que se quer civilizada. A presença do escravo implicaria ter de assumir as contradições sociais de um país recém-independente, mas não livre de um passado vergonhoso aos olhos do estrangeiro, significando isso, inclusive, não ser reconhecida como nação ao lado das outras nações civilizadas do mundo europeu. Levaria muito tempo até que o negro e sua cultura fossem reconhecidos e valorizados no processo de constituição da nação brasileira. Assim, as presenças do índio e do malandro nestas literaturas sugerem a busca de uma alternativa mítica frente às contradições sociais do momento<sup>26</sup>.

De resto, o que todo este processo de transformação histórico-cultural da passagem do trabalho escravo para o trabalho livre nos revela, na verdade, é uma certa concepção de tempo inscrita nestas obras que, em última instância, nos remete para o mito da preguiça brasileira. Muito embora, em *Memórias de um sargento de milícias* seja mais visível a negação do trabalho via a figura do malandro, em *O Guarani* a negação do trabalho passa pela figura do índio e, principalmente, na representação da natureza da qual ele é parte. Nesta perspectiva, a compreensão do problema parece residir na relação natureza/cultura. O que vemos nestas obras são dois modelos de sociedades nos quais prevalecem dois tipos de temporalidades diferentes, porém convergentes.

## **A sociedade afluyente tropical ou a sociedade contra o trabalho?<sup>27</sup>**

Em *O Guarani*, a narrativa parece obedecer ao ciclo natural do tempo. Trata-se de um tempo marcado por uma concepção cristã da eterna luta

---

<sup>26</sup> Nesse sentido, a nação é, passando ao largo do modelo romântico e da política oficial, mestiça e popular. O que explica em parte, a explosão das “*repúblicas populares*” quando da constituição da República no Brasil. Em *Memórias de um sargento de milícias* o caráter popular do romance prenuncia o mito da nação com a “descoberta” da cultura popular como ilustra a análise de Ortiz (*Românticos e folcloristas*) sobre o folclore.

<sup>27</sup> Antes de se oporem, estes modelos de sociedade são convergentes, a exemplo dos romances em análise. Este título é uma clara referência às magníficas análises dos antropólogos Marshall Sahlins, sobre “a sociedade afluyente original” e sobre “a sociedade contra o Estado”, de Pierre Clastres, inspiradoras deste tópico.

do bem contra o mal (ou vice-versa), cujo contorno trágico de proporções cosmológicas dramatiza os conflitos entre a selva e a civilização, o paraíso e o pecado, a culpa e a redenção, o sagrado e o profano. Aqui o homem está submetido às leis da natureza, não sendo possível dominá-la. Daí o elemento externo, o português colonizador, fracassar frente o projeto de construção de uma civilização nos trópicos: ele é vencido pela natureza selvagem incorporada pelos Aimorés. Contrariamente, no caso de Peri, a natureza selvagem se manifesta não pela violência, mas por uma docilidade excessiva proporcional à sua conversão ao cristianismo. Mesmo tendo se convertido ao cristianismo, Peri não se converteu, ou se convenceu, da produtividade inscrita na disciplina do trabalho. Até o fim do romance, Peri continua agindo como um aristocrata das selvas. Nesta perspectiva, tal qual a natureza física, assim também é a natureza humana do índio, selvagem, mas, ao mesmo tempo, violento e indolente.

Em *Memórias de um sargento de milícias*, romance ambientando no cenário urbano, não é preciso muito esforço para apreender a dinâmica temporal dominando a dança das personagens pelas ruas da cidade carioca. *Era no tempo do Rei*, assim principia o romance. A Manuel Antônio de Almeida interessa o momento presente. O autor tem os olhos voltados para os acontecimentos que vão dando movimento e coerência à narrativa. Aqui, os acontecimentos são mais importantes do que as personagens. O sentido desta temporalidade só é compreensível em razão da lógica imperativa representada pelo mundo do trabalho. É suficiente lembrar que no processo de constituição do Estado Nacional durante o Império, a sociedade estava dividida em três mundos: o *mundo do governo*, o *mundo do trabalho* e o *mundo da desordem* (representados, respectivamente, pelo cidadão, pelo escravo e pelo vadio). Em oposição aos mundos do governo e do trabalho, que visam organizar e impor ordem à sociedade produzindo o indivíduo de bem (o cidadão), o malandro acaba por explorar os interstícios do sistema transformando a ordem em desordem e vice-versa. Também em contraposição à lógica temporal natural e cristã de *O Guarani*, a temporalidade inscrita em *Memórias de um sargento de milícias* prima pela satisfação imediata das necessidades básicas imposta pelo aqui e agora. Nessa estória não existe o imperativo racional capitalista do pla-

nejamento, poupança e/ou acumulação de capital. Não é à toa a importância dada pelo autor às manifestações das festas populares<sup>28</sup>.

Se o trabalho, na ontologia ocidental moderna, representa o mecanismo básico de transformação da natureza em cultura, a ponto de ter permitido a *transformação do macaco em homem* (assim pensava, por exemplo, Engels), a sua relativização como fator principal de produção e sentido da vida coloca a *sociedade afluyente* – isto é, na expressão de Sahlins, “aquela [sociedade] em que todas as necessidades materiais do povo são facilmente atendidas”<sup>29</sup> através do mínimo trabalho –, em um nível de classificação próximo ao das chamadas sociedades selvagens ou primitivas. Eis o cerne de nossa dificuldade em aceitar todo e qualquer argumento a favor da preguiça, em compreender e valorizar o sentido do não-trabalho nas sociedades capitalistas. Afinal, como bem lembra Mauss<sup>30</sup>, o *homo economicus* não está atrás de nós, e sim à nossa frente. É dentro deste quadro de referência que a preguiça (seja como inscrição corporal porque natural, seja como forma de oposição e/ou desvalorização do trabalho) vai adquirindo significação mítica nas obras em foco<sup>31</sup>.

Assim, como que dramatizando uma dialética temporal entre o passado, o presente e o futuro, a ausência do escravo justifica-se na medida em que n’O *Guarani* o passado é visto com os olhos voltados para o futuro, e em *Memórias de um sargento de milícias* o futuro é agora, é o presente feito passado. A justificativa mítica na fundação da nação em O *Guarani* exige a negação do passado e, portanto, da escravidão, buscando inventar uma outra tradição para a nação futura; em *Memórias de um sargento*

<sup>28</sup> As festas populares são reveladoras do comportamento e do imaginário social de parcelas significativas da população urbana, como se pode ver no caso da malandragem no Rio de Janeiro. Ver Rocha, “O rei da Lapa”: *Madame Satã* e a malandragem carioca.

<sup>29</sup> Sahlins, *Cultura na prática*, p. 106.

<sup>30</sup> Mauss, *Sociologia e Antropologia*, *passim*.

<sup>31</sup> A representação do brasileiro como preguiçoso e, em particular, do índio, tem ressonância com a exaltação da natureza edênica no Brasil, desde o romantismo, haja vista o segundo motivo de superioridade do Brasil listado por Affonso Celso: “*Não há no mundo paiz mais bello do que o Brazil*” (“*Porque me ufano do meu país*”, p. 13). Este imaginário persistiria no Brasil por longo tempo. Por exemplo, no cancionário popular a composição bossanovista *Rapaz de bem*, de Johnny Alf, de 1956, denuncia: “*tudo de graça a natureza dá / pra que que eu quero trabalhar*”. A força da natureza, os caprichos da raça ainda podem ser denunciados na subtração física e moral do português Jerônimo pela mulata Rita Baiana, personagens do romance *O cortiço*, de Aluísio de Azedo.

de *milícias* o futuro bate às portas da sociedade, pois no meio urbano ocorrem mudanças no sistema escravista colonial sugerindo uma espécie de ensaio à fundação da nação no Brasil. Mas o futuro não promete nada de novo que já não estivesse colocado no passado. Convergindo para um mesmo lugar a um só tempo, todo este percurso onde a natureza parece triunfar sobre a cultura e onde o trabalho é desvalorizado a ponto de ser considerado um quase castigo, enfim, onde o tempo que dá ritmo ao corpo é a preguiça, aproximamo-nos de *Macunaíma*.

É minha hipótese que a reunião destas duas estruturas será fixada, de certa forma, em um único personagem. O mito do índio e o mito do malandro, como heróis e anti-heróis fundadores da nação, se fundem na versão marioandradiana de *Macunaíma*.

### **...E o tempo se fez corpo!**

“Ai! que preguiça!...” foram as primeiras e continuariam sendo, ainda por muito tempo, as únicas palavras que Macunaíma conseguia proferir depois de nascido. Mais do que metafórica, esta fala tem a qualidade simbólica de um ato de fundação. Apesar das controvérsias sobre a autenticidade de Macunaíma, prevalece a representação do *herói de nossa gente* simbolizar o *caráter brasileiro*<sup>32</sup>.

*Macunaíma o herói sem nenhum caráter*, publicado em 1928, representa a subversão completa das contradições inscritas em *O Guarani* e *Memórias de um sargento de milícias*. Afinal, o *herói de nossa gente* nasce preto e fica branco, desloca-se sem obedecer aos limites do espaço e do tempo, não é bom nem mau por natureza, mas, dependendo das circunstâncias, assume caráter diferenciado. O caráter de Macunaíma é não ter caráter, o que, na leitura de Cavalcanti Proença, pode ser compreendido como um hipodigma, isto é, um tipo imaginário no qual estão contidos todos os caracteres conhecidos da espécie, fazendo dele também portador de todas as contradições possíveis. Nele nada é estático e definido, pois, como destaca Ribeiro<sup>33</sup>, ele é o *grande transformador*. Assim, o que em princípio

<sup>32</sup> *Macunaíma*, segundo o próprio Mário de Andrade, é fruto da sua preguiça (rapsódia escrita em poucos dias durante um descanso em sítio do tio). Ver fortuna crítica reunida por Telê Porto Ancona Lopez para a edição crítica de Macunaíma (Andrade, *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*) e Souza (“A preguiça: males de origem”).

se apresenta como negativo pode adquirir, de um outro ponto de vista, representação valorativa. Este parece ser o caso da preguiça em Macunaíma: ora funciona como matéria de denúncia à política econômica e sanitária da época de publicação do romance, ora é concebida como idílio rousseauiano do *bom selvagem*. Num exercício livre de imaginação, penso *Macunaíma* como o resultado feliz de um triângulo amoroso, filho do encontro entre Leonardo Pataca, Peri e Ceci, após os dois últimos chegarem à capital fugindo do dilúvio na selva. Embora esdrúxula, esta sugestão faz eco às *lições do número três* para a compreensão da cultura brasileira, sugere DaMatta<sup>34</sup>. Na cabala à brasileira, o número três expressa a possibilidade de adiar os conflitos por meio do diálogo e das relações cordiais, é o símbolo da mediação, da conciliação e da harmonização. Nesta perspectiva, *Macunaíma* não só atualiza o *mito das três raças* como expressa as ambivalências entre a ordem, a desordem e a malandragem, do *homem brasileiro*. O mérito desta alegoria é relativizar a paternidade do *herói de nossa gente*<sup>35</sup>.

Na interpretação de Vasda Landers, a preguiça de Macunaíma explica-se em razão da sua filiação com o Jeca Tatu, de Monteiro Lobato. Macunaíma, tal como o Jeca, carrega no corpo a alma de um Brasil Doente, pois, como disse na época o Dr. Miguel Pereira, *o Brasil é um imenso hospital*. A representação da tristeza, neste momento, está relacionada ao imaginário da preguiça, salienta Rocha (2001). No entanto, mais do que expressão de uma dada conjuntura política de início do século XX, a preguiça de Macunaíma contém ressonâncias estruturais mais profundas. Como mito, a preguiça é uma narrativa sobre o tempo.

Em *O caráter nacional brasileiro* (1983), Dante Moreira Leite identifica, nos trabalhos de inúmeros Intérpretes do Brasil a categoria preguiça (e suas congêneres indolência, apatia, horror ao trabalho, inatividade), um valor estrutural na formação do nosso caráter. De fato, também nos trabalhos de inúmeros historiadores, antropólogos e críticos literári-

<sup>34</sup> DaMatta, "Introdução a Brasil & EUA; ou, As lições do número três".

<sup>35</sup> Esta é também a observação maliciosa de Ivo, ver nota de pé de página anterior (13). Para além da brincadeira, penso haver uma relação estrutural entre estas obras, a exemplo das análises estruturalistas dos contos de fada e dos mitos em Vladimir Propp e Lévi-Strauss.

os, a preguiça aparece como um elemento fundamental na estruturação do *ethos* cultural brasileiro – entendido como *padrões de comportamento e sensibilidade*. Fazendo eco à famosa passagem da Carta de Caminha, na qual se anuncia ser a terra recém-descoberta um verdadeiro paraíso, terra de abundância e maravilhas, Emanuel Araújo<sup>36</sup>, parafraseando Luís dos Santos Vilhena, chega mesmo a categorizar a sociedade colonial brasileira como sendo o *berço da preguiça*. Tendo como causa a escravidão, a preguiça tornou-se, a partir de determinado momento, símbolo de prestígio social. No século XVIII, diz o historiador, “o morador do Brasil, portanto, jamais se imaginaria como um vadio; para ele, *vadio* era o sem-ofício, o vagabundo sem morada certa, prostituta, o mendigo, o desclassificado, enfim, o que não pagava impostos e cuja atividade não se destinava a beneficiar seu meio ou o Estado”<sup>37</sup>. Nesta perspectiva, compreende-se como a associação entre preguiça e vadiagem no Brasil contribuiu para que se produzisse no futuro a sua desvalorização numa visão aliada à ética do trabalho propugnada pelo protestante europeu. Com efeito, a condenação do ócio, da preguiça, da indolência e/ou vadiagem no Brasil da virada do século XIX e início do século XX, encontrou na imigração uma justificativa para a presença do trabalhador estrangeiro no país, assim como uma motivação para pôr em prática o processo de branqueamento da população de cor na sociedade brasileira. Mas nenhuma descrição se compara à do historiador Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, para quem a preguiça, além de constitutiva do *ethos* aventureiro do colonizador português, também povoa o imaginário sobre os índios no Brasil.

É curioso notar como algumas características ordinariamente atribuídas aos nossos indígenas e que os fazem menos compatíveis com a condição servil – sua “ociosidade”, sua aversão a todo esforço disciplinado, sua “imprevidência”, sua “intemperança”, seu gosto acentuado por atividades antes predatórias do que produtivas – ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões da vida das classes nobres. E deve ser por isso que, ao procurarem traduzir para termos nacionais a temática da Idade Média, própria do romantismo europeu, escritores do século passado, como Gonçalves Dias e Alencar, iriam reservar ao índio

---

<sup>36</sup> Araújo, *O teatro dos vícios*.

<sup>37</sup> Id., p. 180.



virtudes convencionais de antigos fidalgos e cavaleiros, ao passo que o negro devia contentar-se, no melhor dos casos, com a posição de vítima submissa ou rebelde<sup>38</sup>.

Não à toa Câmara Cascudo conferiu origem indígena à rede de dormir, talvez o mais expressivo objeto-símbolo da preguiça<sup>39</sup>. O poema “A Preguiça da Raça”, de Jayme Griz, que integra a excepcional etnografia de Cascudo é, sem dúvida alguma, o melhor exemplo deste imaginário social:

Rede.

Rede.

Rede.

Muita rede!

Rede armada de Norte a Sul,

Rede gemendo por todo lugar...

E no Hino Nacional,

Consagrada,

A nossa preguiça,

A nossa vasta e gostosa preguiça,

Afrontando o dinamismo universal:

Deitado eternamente em berço esplêndido...<sup>40</sup>

A preguiça, antes de ser um estado de corpo, é uma maneira de se sentir na pele o tempo. Em outras palavras, a preguiça – mais do que o resultado de uma mistura racial combinada a um determinismo climático dos trópicos (a crença no calor dos trópicos como causa da indolência do povo) – designa uma concepção temporal agonística em conflito com uma concepção prometéica da história<sup>41</sup>. Na perspectiva de Gilberto

<sup>38</sup> Holanda, *Raízes do Brasil*, pp. 25-6.

<sup>39</sup> A contribuição negra para a “preguiça brasileira” não passaria despercebida à Câmara Cascudo na técnica corporal do “cafumê”. Ver Câmara Cascudo, *Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*.

<sup>40</sup> Griz *apud* Câmara Cascudo, p. 181.

<sup>41</sup> A concepção prometéica da história pode ser sintetizada como a crença no progresso e no futuro da humanidade tendo por base de desenvolvimento o trabalho e a racionalidade. Mas, sem dúvida alguma, a melhor caracterização deste modelo encontra-se desenvolvido no estudo clássico de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Diferentemente, o tempo ibérico volta-se para o presente e o passado e, quando projetado no futuro, se manifesta de maneira nostálgica.

Freyre<sup>42</sup>, a preguiça é, então, regida por uma lógica do tempo por ele classificado como sendo próprio da cultura hispanotropical. Trata-se do *tempo ibérico*, um tempo profundamente existencial no qual “o hispânico sente sua cultura como se essa cultura fosse parte da sua carne de homem”<sup>43</sup>, observa o sociólogo. A exemplo da categoria *saudade*, analisada por DaMatta<sup>44</sup>, também a preguiça, como inscrição corporal do tempo no sentido ibérico, expressa um modo privilegiado e exclusivo de temporalidade antimoderna: *Carpe diem!* (*Aproveitar o dia!*), eis o lema que parece guiar a vida do homem hispânico. A lembrança da famosa *siesta* espanhola seria suficiente para legitimar o *ethos* preguiçoso do homem hispanotropical, não fosse a beleza musical do *Samba e amor*, na poética malandra de Chico Buarque:

Eu faço samba e amor até mais tarde  
 Eu tenho muito sono de manhã  
 Escuto a correria da cidade, que arde  
 E apressa o dia de amanhã

De madrugada a gente ainda se ama  
 E a fábrica começa a buzinar  
 O trânsito contorna nossa cama, reclama  
 Do nosso eterno espreguiçar.

Em suma, neste ensaio, a análise comparada das obras contemporâneas *O Guarani* e *Memórias de um sargento de milícias* seguida da referência a *Macunaíma*, este *filho simbólico da regra três*, revela-nos as contradições no processo de formação da identidade nacional no Brasil *moderno*, abrindo a possibilidade de leitura e compreensão do sentido do tempo como uma estrutura mítica. Assim, a preguiça que vai se mostrando, inicialmente, em decorrência da ausência do escravo e, ao mesmo tempo, pela afirmação da malandragem nas obras em análise, em verdade, nos fala não só das mudanças estruturais na sociedade brasileira da virada do século XIX e início do século XX, mas também de um certo *ethos* cultural cujo significado mítico deve ser apreendido à luz da concepção ibérica do tempo.

---

<sup>42</sup> Freyre, *O brasileiro entre os outros hispanos*.

<sup>43</sup> Id., p.114.

<sup>44</sup> DaMatta, *Conta de mentiroso*.

## Referências

- ALENCAR, José. *O Guarani*. 11ª Ed. São Paulo: Ática, 1984.
- ALMEIDA, Antônio Ribeiro. "Quem é o brasileiro?". *Síntese Nova Fase*, vol. 20, nº. 60. Belo Horizonte, 1993, pp. 93-130.
- ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: LTC; São Paulo: SCCT-PMSP, 1978.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2003.
- CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1836-1880)*. 2 vol. 6ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- . "Dialética da malandragem (caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*)", em Almeida, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988, pp. 187-217.
- CARVALHO, José Murilo de. "O motivo edênico no imaginário social brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº. 38. São Paulo, 1998, pp. 63-79.
- CASTOR, Belmiro V. J. "O país dos falsos preguiçosos". *Revista de Administração Pública*, vol. 35, nº. 3. Rio de Janeiro, 2001, pp. 181-96.
- CELSE, Affonso. *Porque me ufano do meu paiz*. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1926.
- DAMATTA, Roberto. "Introdução – Brasil & EUA; ou, As lições do número três", em Sachs, Viola et al (org.). *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 11-26.
- . *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. de Paola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1986.

- FREYRE, Gilberto. *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- GOTO, Roberto. *Malandragem revisitada*. Campinas: Pontes, 1988.
- Helena, Lúcia. “A narrativa de fundação: *Iracema, Macunaíma e Viva o povo brasileiro*”. *Letras*. Santa Maria, jul.-dez. de 1993, pp. 80-94.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 17ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
- IVO, Lêdo. *Teoria e celebração*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- LANDERS, Vasda Bonafini. *De Jeca a Macunaíma: Monteiro Lobato e o Modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 4ª ed. São Paulo: Pioneira, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MASI, Domenico de. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas: cultura popular*. São Paulo: Olho d'Água, 1992.
- PAULA, Delsy G. e Starling, Heloísa. “O Barão da Ralé: a política de ponta-cabeça”. *Cadernos de Ciências Sociais*, vol. 1, nº. 1. Belo Horizonte, PUC-Minas, 1991, pp. 15-28.
- QUEIROZ, Suely R. Reis de. *A abolição da escravidão*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. “*Macunaíma: ser e não ser, eis a questão*”, em *Cultura e Política no mundo contemporâneo*. Brasília, UnB, 2000, pp. 57-77.
- ROCHA, Gilmar. “Nação, tristeza e exotismo no Brasil da Belle Epoque”. *Varia História*, nº. 24. Belo Horizonte, 2001, pp. 172-89.
- . “*O rei da Lapa*”: *Madame Satã e a malandragem carioca*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2004.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- SANT'ANNA, Afonso Romano. *Análise estrutural de romances brasileiros*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

- SCHWARZ, Roberto. "As idéias fora do lugar", em *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 1981, pp. 13-25.
- . "Pressupostos, salvo engano, de 'dialética da malandragem'", em *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 129-55.
- SILVA, Marilene Rosa N. *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- SOUZA, Eneida Maria. "A preguiça: males de origem". *Alceu*, vol. 1, nº. 2. Rio de Janeiro, 2001, pp. 77-88.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. e Araújo, Ricardo Benzaquem. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado", em Velho, Gilberto (org.). *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, pp. 130-69.

Recebido em julho de 2006.

Aprovado em setembro de 2006.