

JOSÉ MIGUEL WISNIK
VENENO REMÉDIO

O FUTEBOL E O BRASIL

COMPANHIA DAS LETRAS



DADOS DE ODINRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [eLivros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O [eLivros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [eLivros](#).

Como posso contribuir?

Você pode ajudar contribuindo de várias maneiras, enviando livros para gente postar [Envie um livro](#) ;)

Ou ainda podendo ajudar financeiramente a pagar custo de servidores e obras que compramos para postar, [faça uma doação aqui](#) :)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

eLivros.love

Converted by [ePubtoPDF](#)

JOSÉ MIGUEL WISNIK

Veneno remédio

O futebol e o Brasil



Sumário

Agradecimentos

1. PRELIMINARES

Livro e futebol

O campo do assunto

A ilha de São Vicente

Roteiro

2. A QUADRATURA DO CIRCO: A INVENÇÃO DO FUTEBOL

Pontapé inicial

Bola e campo

Capotão e capital

Rito e jogo

Soule

O consenso inglês

A lama e a grama

O fino e o grosso

O juiz

O tempo

Prosa e poesia

Futebol não tem lógica

A otimização do rendimento

O técnico

A “diferença”

A maturidade viril

O goleiro

O rúgbi, o futebol americano e o *soccer*
Donos do campo e donos da bola
Berlim 2006

3. A ELIPSE: O FUTEBOL BRASILEIRO

O capoeira e o emplasto
A prova dos nove
1938: a epifania
O futebol mulato
A dupla cena
Pegada “a Marcos de Mendonça”
O moleque primordial
O futebol, a prontidão e outras bossas
O Homero do Maracanã
A democracia racial em questão
A catástrofe
Garrincha e Pelé
Macunaíma e seu outro
A Copa das Copas
O império da elipse
O intermezzo
Os Ronaldos: a futebolização do mundo
Ronaldos, Ronaldinhos e Ronaldões
Ronaldos e Rivaldo
Ronaldos e Ronaldos
Comentários finais: bola no chão

4. BOLA AO ALTO: INTERPRETAÇÕES DO BRASIL

A droga
Epílogo

4. Bola ao alto: interpretações do Brasil

A DROGA

Num recente debate com estudantes de letras na USP, o crítico de arte e ficcionista Rodrigo Naves pôs lado a lado, numa *boutade* cheia de razão, Pelé e Machado de Assis. De fato, se a *formação* da literatura brasileira desemboca em Machado, a do futebol brasileiro desemboca em Pelé. Quem ousaria compará-los? Quem dirá quem é superior? Driblarei a questão indo diretamente ao ponto: como foram possíveis um e outro? Ambos nos dão a impressão de *render* as condições que os geraram, como se pairassem acima delas. Render, aqui, significa submetê-las (a pobreza, o atraso, a situação periférica do país) levando-as a suas consequências máximas, e superando-as sem negá-las.¹ A discrepância aparentemente aberrante da comparação entre o escritor e o jogador de futebol contém nela mesma o xis do problema: ambos são necessários para que se formule a trama de um país mal letrado e exorbitante, cuja destinação passa pelas reversões entre a “alta” e a “baixa” cultura, pelo confronto e pelo contraponto das raças, pela palavra e pelo corpo, e cuja “formação” não poderia se dar apenas na literatura: o ser brasileiro pede minimamente — para se expor em sua extensão e intensidade — a literatura, o futebol e a música popular. (Aliás, uma certa

intangibilidade enigmática, comum aos dois, pode ser reconhecida também em João Gilberto.)

Se Machado de Assis tornou-se quase inseparável — depois da interpretação de Roberto Schwarz — do equacionamento das “ideias fora de lugar”, isto é, dos desnivelamentos e disparates entre a escravidão cotidiana e a pretensão universalizante do liberalismo burguês que pautou as nações modernas, o futebol brasileiro e Pelé são inseparáveis do “lugar fora das ideias”, o vetor inconsciente por meio do qual o substrato histórico e atávico da escravidão se reinventou de forma elíptica, artística e lúdica.

A rigor, o arco da visão machadiana é inconcebível sem a assimilação da literatura universal, a surda travessia de classes, a perspectiva multifocal da sociedade, a intuição dos processos inconscientes e a sua condição racial ambivalente de mestiço — *nem admitido nem rejeitado*, como Friedenreich e Domingos da Guia. É difícil avaliar quanto, mas é indubitável que essa condição social e racial, sem explicar a sua obra, toma parte decisiva e secreta nela.

É fato que o Brasil da literatura machadiana gira em falso repetindo viciosamente, *ad aeternum* e *ad nauseam*, a sua incapacidade de mudança. Mas se tomássemos o pessimismo social machadiano muito ao pé da letra, e em nível raso, o país que Machado de Assis descreve *não poderia sequer ter produzido ele mesmo*, tampouco a extraordinária potência das suas formulações. A verdade é que há, nesse caso, um salto da vida coletiva no talento individual, e podemos dizer que isso só acontece quando as barreiras sociais gritantes e as barreiras veladas que dividem o Brasil se levantam de algum modo, como na estratégia evasiva e fulminante do ironista que viu *tudo*.

Por outro lado, o futebol no Brasil age sobre esse artigo de luxo importado que é o futebol britânico, dando-lhe outra configuração e outra destinação, em paralelo e contraponto com a música popular. No samba e no futebol, negros, brancos e mulatos, habitando uma certa zona de indeterminação criada pela herança do escravismo miscigenante, lidam com *a prontidão e outras bossas*, com seu saldo não verbal e ambivalente, num

campo em que o fio da navalha da inclusão e da exclusão se transforma num estilo de ritmar, de entoar e de jogar. Esse estilo, inextrincavelmente associado à já citada “dialética da malandragem”, zona de permeabilidade ambígua entre a ordem e a desordem,² constituiu-se num sistema acabado e produziu Pelé, que realiza em campo todas as suas virtualidades a ponto de pairar sobre ele, como se livre dos seus estigmas (que permanecem e transparecem vívidos no gênio de Garrincha).

Comparo Machado de Assis a Pelé, assim, não porque sejam semelhantes como personalidades ou estilos, mas porque têm aquela similitude dos opostos complementares: além de todas as diferenças óbvias implicadas nos campos da literatura e do futebol, o foco de um ilumina o cerne da nossa incapacidade de escapar ao retorno vicioso do mesmo, e o do outro a nossa capacidade de invenção lúdica e a extraordinária potência da nossa promessa de felicidade. O que os une é a afirmação, na negatividade e na positividade, da consciência fulminante e da intuição em ato, assim como a capacidade de fazer o país saltar aos nossos olhos como melhor do que ele mesmo.

Mas *melhor do que ele mesmo* supõe necessariamente um *pior do que ele mesmo*. Machado de Assis radiografou de maneira implacável o nosso atraso com um descortino fulgurante, cujo *avanço* não paramos de descobrir. E só pôde fazê-lo da maneira que o fez, acredito eu, porque viu por dentro a sociedade de ponta a ponta — como condição entranhada em sua trajetória de vida — e porque deu uma poderosa forma nova à tradição literária acumulada. Mais do que o atraso, no entanto, flagrou a paralisia congênita da alma nacional, se quisermos chamar desse modo o renitente sistema de autoilusão compartilhada que refuga os golpes do real à custa de expedientes de acomodação e escape que deixam ileso o estado de coisas, mesmo quando insustentável.

O futebol brasileiro é, por sua vez, o saldo ambivalente desse déficit, seu veneno e seu remédio prodigioso. Seria mais um mecanismo de fuga entre outros se não fosse, ao mesmo tempo, o campo em que a experiência brasileira encontrou uma das vias privilegiadas para atravessar o seu avesso

e tocar as fraturas traumáticas que nos constituem e permanecem em nós como um atoleiro. Ele é a confirmação do paradoxo da escravidão brasileira como um mal nunca superado e, ao mesmo tempo, como um bem valioso em nossa existência, não pela escravidão enquanto tal — o que é óbvio e gritante aos céus —, mas pela amplitude de humanidade que desvelou.³ Por isso mesmo, ele figura como redenção e como falha irresolvida, como o remédio irremediável em que pendulamos, na incapacidade de estender os seus dons vitoriosos e potentes às outras áreas da vida nacional — em especial à educação e à política, com implicações para todo o resto. E a mesma cegueira faz com que se queira gozar os seus efeitos como se fossem dados de presente e desde sempre e que se recuse a reconhecer o custo permanente de sua construção.

Se Machado de Assis realiza em obra, disfarçadamente, aquilo que a sociedade abafada que ele descreve faria supor impossível (a atualidade antecipatória de uma criação original no campo intelectual), o futebol brasileiro torna possível em campo aquilo que a sociedade brasileira sistematicamente não realiza (democracia racial em ato, elevação dos pobres à máxima importância, competência inequívoca no domínio de um código internacional). Para que seus dons se irradiassem para áreas menos lúdicas, seria preciso passar por algo como uma segunda abolição da desigualdade (para além da dicotomia de raças) e ao mesmo tempo por uma cura do dispositivo doentio segundo o qual o país é ou receita de felicidade ou fracasso sem saída — ou total ou nulo, ou panaceia ou engodo, ou paradisíaco ou infernal. A meu ver, essa é, aliás, a precondição imaterial de qualquer outra mudança.

Volta e meia fala-se da ideia do “país do futuro”, com a obrigatória alusão depreciativa ao livro de Stefan Zweig, como uma ilusão compensatória do atraso. Mas a ideia fixa do país do fracasso, que vem associada automaticamente a essa crítica, é um efeito mais enviesado e mais capcioso da mesma síndrome. Em vez disso, seria preciso ver Machado de Assis pela lente de Pelé e Pelé pela lente de Machado de Assis. Se os sucessos do futebol brasileiro, por exemplo, são uma decorrência, entre outras coisas, da falta de

instrução estrutural, seria o caso de atacar a falta de instrução tomando como modelo aquelas produções da cultura que vazaram e reviraram, sempre, os estigmas imobilizados da vida nacional. Quem não intui a possibilidade de um salto de eficácia geral em todas as frentes se uma ação educacional consistente produzisse as condições para que um povo artista e lúdico aprendesse criando, inventando, jogando, com um rigor até então inimaginável, de consequências para todas as áreas?

Uma revisitação aos intérpretes do Brasil da década de 30 nos faz lembrar de quanto está contida e rebatida, neles, a concentração de visadas positivas e negativas que se manifestam cruzadas nos fenômenos do grande escritor e do grande jogador. Pode-se dizer que as características da “formação do Brasil contemporâneo” em Caio Prado Júnior aparecem ao maior analista do nosso atraso como um *veneno* contaminante; que o mesmo processo, visto por Gilberto Freyre em *Casa-grande & senzala*, ganha as propriedades de um *remédio* — a ideia da civilização mestiça e original nos trópicos; e que em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, essa formação destila um implícito e ambivalente *veneno remédio* — o “homem cordial” afetivo e arbitrário, afável e truculento, personalista e inconsequente. Essas diferenças podem ser vistas como modulações de um mesmo campo problemático em que a *droga-Brasil*, aparecendo ora num polo, ora noutro, resiste como um *fármaco* rebelde à neutralização.

Em Caio Prado Júnior, a colonização brasileira é descrita como um capítulo longínquo e deslocado da história mundial do capital, uma empresa que se arma através da “incoerência e instabilidade no povoamento”, da “pobreza e miséria na economia”, da “dissolução nos costumes” e da “inércia e corrupção nos dirigentes leigos e eclesiásticos”.⁴ Esse aglomerado incoerente e desconexo, mal amalgamado sobre bases precárias, falho de projeto, de justiça, de limite e de caráter, constituindo uma sociedade voltada exclusivamente para a exploração econômica a longa distância, não conhece nenhuma vida popular que não seja a da população degradada pela escravidão, por um lado, e a massa marginal de homens livres sem perspectiva, por outro. Sob o realismo minucioso e implacável do seu crivo

produtivista, Caio Prado Júnior não vê lugar para o despontar de alguma produção cultural original. Dos índios, avessos à sua incorporação em qualquer sistema produtivo moderno, Caio Prado não fala mais do que do vazo da cachaça (inseparável do rebaixamento a que são submetidos) e, *en passant*, do mutirão (como prática tribal residual, citada em nota de rodapé). Curiosamente, o ensaísta ilustra esse aspecto geral de inércia, estagnação, preguiça e moleza com um exemplo *avant la lettre* de futebol: conta ele que o viajante francês Saint-Hilaire, “depois de longas peregrinações e de uma permanência já de muitos anos em contacto íntimo com a vida do país [ainda na primeira metade do século XIX], não esconderá sua admiração, e por isso elogiará calorosamente os moradores de Itu e Sorocaba [...], porque encontrou aí [...] um *jogo de bola*; no estado de espírito em que se achava [...] constituía isto já uma ‘prova’ de energia”.⁵ Dado que o livro do viajante data de 1851, vemos que jogar bola figura casualmente, aí, mesmo antes da invenção do futebol, como uma vocação quase atemporal na vida popular brasileira, temperando um amolengamento inercial sem projeto e sem ação produtiva. Dopado pelo veneno da apatia brasileira ao longo da sua viagem pelos nossos interiores, Saint-Hilaire teria se deixado iludir pelo tônico energético e ilusório do jogo.

Reconhecemos na visão de Caio Prado Júnior não só uma perspectiva individual, mas também a fundação de um paradigma de abordagem do Brasil, com a sua linhagem crítica correspondente, na qual tem um lugar central a sociologia paulista e uspiana. Nesta, a ênfase recairá na identificação do atraso e do deslocamento brasileiro na ordem mundial, sem privilégio para originalidades culturais populares, consideradas pouco relevantes no quadro econômico e político. O diagnóstico produzirá uma teoria da dependência e uma análise da condição periférica. Se aplicado ao futebol, investe o seu tônus desmitificador na análise das condições socioeconômicas que cercam o esporte, sem chance para a contemplação de redentoras “gingas” e “jeitos de corpo” — e sem atribuir relevância à singularidade da imbricação cultural.

Mas o parágrafo final de *Formação do Brasil contemporâneo* guarda assim mesmo um índice de outra natureza, a ser ponderado: comentando as adaptações deslocadas do ideário revolucionário francês no fim do período colonial, em que essas, digamos, *ideias fora de lugar* antes do tempo (“liberdade, igualdade e fraternidade”) se prestavam a variados e deslocados usos, aproveitando-se do caráter muito genérico e vago da fórmula (“senhores de engenho e fazendeiros contra negociantes; mulatos contra brancos; pés descalços contra calçados; brasileiros contra portugueses...”, todos a reivindicar o mote revolucionário francês), Caio Prado Júnior observa que essas reivindicações calavam exatamente o conflito crucial e central de “escravos contra senhores”. Isso se dava não só porque os próprios escravos não tinham voz política, mas também porque falavam, em última instância, uma outra linguagem: “os escravos *falavam — quando falavam, porque no mais das vezes agiram apenas e não precisaram de roupagens ideológicas —, falavam na linguagem mais familiar e acessível que lhes vinha das florestas, das estepes e dos desertos africanos...*” (o grifo é meu).⁶

Intrigantemente, esse parágrafo final suspenso — um caso raro, se não único, de linguagem figurada e reticente no autor da *Formação do Brasil contemporâneo* — constitui-se, mais do que na identificação do déficit político da parte do escravo, e do ponto cego pelo qual o sistema escravista se reproduzia, num sinal de menos que sinaliza um *algo mais*: os escravos não falavam *ideias*, mas falavam um *lugar fora das ideias*. “Florestas”, “estepes” e “desertos” podem ser lidos figuradamente, se interpretamos bem a alusão a certa “linguagem mais familiar e acessível”, como gestualidade, dança, música, religião — inominadas ações extraideológicas —, ações simbólicas e materiais não despidas de beleza ou violência. O ensaísta reconhece aí a sobra de uma dimensão *a-histórica* ou fora da história ocidental moderna que lhe serve de parâmetro para a análise do “sentido da colonização”. Assim, o livro de Caio Prado Júnior tem, entre outros méritos, o de apontar em última instância, ainda que indiretamente, para aquilo que ele mesmo silencia: as vozes caladas da população escrava, que habitam uma outra temporalidade.

Gilberto Freyre, a seu modo, e com pressupostos muito diferentes, não faz outra coisa senão dar corpo ao lado dionisíaco dessa presença silenciada em Caio Prado Júnior — a sobra, ou o excedente humano, investida nessa empreitada colonial. Longos capítulos sobre a “bicontinentalidade” como que bissexual — europeia e africana (moura) — do português; sobre o erotismo, a culinária, as técnicas de corpo, as influências linguísticas, os brinquedos (incluindo os jogos de bola) do índio; sobre o universo afro-brasileiro e a permeabilidade entre a casa-grande e a senzala, tudo isso é a marca registrada do seu livro mais famoso e influente. O despotismo patriarcal brasileiro, como ele o descreve, é uma imbricação violenta e vivaz de antagonismos, de truculência e proximidade, de diferenças sem contradição, de hibridismo e *hybris* unidos plasticamente num “amálgama tenso, mas equilibrado”.⁷ O mundo colonial aí tratado está longe de ser idílico, ao contrário do que às vezes se supõe ou se diz a respeito de Gilberto Freyre. Nele, os patriarcas, não contrastados senão por rivais que se lhes equivalem, permitem-se castigar e matar escravos e escravas, esposas infiéis e filhos insubordinados, além de exercer todo o tipo de violência sexual. Uma propensão generalizadamente sádica, diz Freyre com todas as letras, permeia e contamina todas as relações de mando, com a correspondente e difusa contrapartida masoquista.

As transgressões que ele explicita são, ainda e sobretudo, violências domésticas, e não as economicamente estruturais do eito, do trabalho do engenho, que ficam ausentes desse clássico da vida privada. Porque a família aparece aí, afinal, como a unidade produtiva e polarizadora da colonização brasileira, em contraste com a empresa colonial, como que sem família, que vige no livro de Caio Prado Júnior. Se na Grécia, por exemplo — compara Ricardo Benzaquen de Araújo —, a escravidão liberava o senhor para o exercício da cidadania e a dedicação à vida pública, no modelo da casa-grande, ao contrário, o senhor se vale da escravidão para depositar todos os seus interesses na esfera mais privada da existência: lucros fáceis nos negócios e satisfação ilimitada dos apetites. Em Gilberto Freyre, ainda assim prevalece, como turbulenta utopia retrospectiva da integração brasileira,

azeitada pelo “óleo lubrifico da profunda miscigenação”,⁸ o “ideal de uma família extensa, híbrida e — um pouco como no Velho Testamento — *poligâmica*, na qual senhores e escravas, cercados de herdeiros legítimos e ilegítimos, convivem sob a luz ambígua da intimidade e da violência, da disponibilidade e da confraternização”.⁹

O século XIX, tratado em *Sobrados e mucambos*, recobre essa unidade perversa, polimorfa e anarcodespótica do Brasil colonial com novas camadas e vernizes de europeização civilizante. Nela, há lugar para a ascensão de mulatos destacados do magma colonial e assimilados, ainda que ambigualmente, a um modo de vida ocidental modernizante (é onde se inclui, e o que a explica nesse nível sociológico, a figura de Machado de Assis como tipo — o do mulato europeizado sobre cuja condição mestiça paira silêncio). Trata-se aí da invenção de um superego social que a elite inculca a si mesma, de uma hipoteticamente nova função paterna capaz de colocar limites aos impulsos desordenantes do patriarcalismo tradicional, investida, no entanto, de um projeto de codificação civilizatória que se vê obrigado a jogar para baixo de um tapete curto demais o substrato colonial rebelde à desapareição, com o correspondente efeito teatral e algo postição desse esforço.

É assim que a europeização dos sobrados, distanciados por sua vez dos mucambos, engata na contramarcha do projeto histórico-ideológico de Gilberto Freyre: no país agora independente, os polos promíscuos de *Casa-grande & senzala* se afastam um do outro, perdendo o seu vigor ambivalente e ameaçando cindir aquele fundamento simbiótico e inconsciente que seria, para o ensaísta, o único cimento, ainda que movediço, capaz de constituir uma unidade nacional. A essa linha divergente — civilizadora e europeizante — Gilberto Freyre contrapõe, então, a emergência quase milagrosa, como um *deus ex machina* que viesse do Hades, e não do alto, o povo mulato.¹⁰ Uma inacabada teoria da mulatice sugere afinal o mestiço, racial e cultural, como o intérprete por excelência da “reciprocidade de culturas” que forma a sociabilidade brasileira. Esta vigora insistentemente,

pode-se dizer, num substrato carnavalizante que a Reforma e a Contrarreforma recalcam na Europa desde o século XVII. A mistura de sagrado e profano, de cristianismo animista e politeísmo, de religião, festa e jogo, inscritos no fundo colonial, ganha vida renovada na população mestiça sob a escravidão abolida.

O saldo étnico da “sociedade agrária, escravocrata e híbrida”, em sua tardia transição para o moderno, forma a base da operação implícita por meio da qual a obra de Gilberto Freyre realiza o seu desígnio originário inconfessado: algo como a passagem do *vira-lata* ao *vira-ser*. Trata-se de apostar na transmutação do povo mestiço desqualificado pelo determinismo científico novecentista, de convertê-lo teoricamente a seu próprio potencial, de transformá-lo paradoxalmente no que ele é, de potencializar o *fármakon* e extrair dos venenos da colonização escravista o remédio da civilização original nos trópicos. Essa reversão estava configurada no modernismo da década de 20: nos termos de Oswald de Andrade, corresponde a devorar a dimensão assustadora do outro, “transformar o tabu em totem”, virar o recalde de ponta-cabeça e converter os próprios entraves traumáticos da formação brasileira em fermento libertador.

Em Gilberto Freyre, essa passagem pôde ser anunciada e assistida no advento do futebol brasileiro. O seu crivo lhe permite falar no adoçamento curvilíneo (e quase elíptico) do anguloso futebol anglo-saxão quando jogado no Brasil, porque pressupõe, diferentemente daquele de Caio Prado Júnior, um tropismo positivo guiado pela força hibridizante da mestiçagem e um potencial recalcado que vem à tona como capaz de revirar no seu contrário. Tal como vimos, Gilberto Freyre idealizou ilusoriamente a passagem, no prefácio a *O negro no futebol brasileiro*, de Mário Filho: pensou a sublimação estetizada da ameaçadora violência social brasileira, realizada pelo futebol e pela música popular, como uma panaceia político-social capaz de harmonizar o país e o perigo de um povo indomado.

Contudo, sejam quais forem os limites de sua cristalização ideológica, especialmente *a posteriori*, os livros de Gilberto Freyre da década de 30

produziram o impacto da instauração de um paradigma apoiado na autorização para *saltar ao polo oposto* e ver os estigmas da colonização brasileira *pelo seu próprio avesso*. A *violência mestiçante* de fundo, uma vez desvelada — e cujo nome, se dito, seria um aterrorizador *estupro amoroso* —, investe-se de um poder catártico e redentor: um trauma ou um *carma* histórico do qual terá derivado, paradoxalmente, uma humanidade aberta às diferenças. Com alguma liberdade associativa, mas nem tanta, vemos na instauração desse crivo a precondição para que outros intérpretes, tomados de certo furor profético e com uma visão social mais crítica do que a de Gilberto Freyre, tenham postulado e vislumbrado um potencial libertário e redentor nessa conjuração de horror e maravilha que é o Brasil. É o caso de Darcy Ribeiro, ao definir a formação brasileira como a “máquina de moer gente”, que, ainda assim, é capaz de produzir a promessa do povo moreno original; de Zé Celso Martinez Corrêa, indo da corrosão paródica à epifania dionisiaca com a união íntima de tragédia e carnaval; da Tropicália, posta entre o “otimismo trágico” e o “pessimismo alegre” graças aos quais Caetano Veloso pôde cantar os “Milagres do povo” (“Quem descobriu o Brasil/ Foi o negro que viu/ A crueldade bem de frente e ainda produziu milagres /De fé no extremo Ocidente”).¹¹

Nesse caso, a disposição sadomasoquista do patriarcalismo colonial brasileiro, com sua violência constitutiva lubrificada pelas trocas culturais, como formuladas por Gilberto Freyre, é objeto de uma reversão antropofágica: a antropofagia, vista assim, não deixa de ser um sadomasoquismo redentor de outra natureza, com o sinal trocado, em que a violência social é projetada na criação artística, absorvida e resgatada pelo sacrifício do reconhecimento ao outro. O Brasil é uma espécie de lugar do sem lugar *que é o lugar*. Pasolini, de passagem pelo país em 1971, ressoa instintiva e imediatamente essa mesma disposição, ao tomar para si a “desgraçada pátria devotada sem escolha à felicidade”.¹² No Brasil, a desgraça incontornável da herança histórica teria o dom, quase inconcebível em sociedades cristalizadas e dicotômicas, de forçar o rumo na direção da invenção utópica pela festa e pelo jogo, tornados realidade (lembremos,

nesse mesmo ponto, de Vilém Flusser identificando, na sua *Fenomenologia do brasileiro*, uma saída inusual da condição alienada através da alienação da alienação).¹³

Vemos, então, que os dois paradigmas não se soldam, mas também não se soltam, simetricamente unidos pelo ponto cego que converge neles. Se o de Caio Prado Júnior põe ênfase na *empresa* colonial conjugada a uma sociedade amorfa, e o de Gilberto Freyre numa *família* patriarcal como usina de contatos híbridos, o vértice oculto para o qual apontam ambos, na sua intrigante conjugação antitética, seria a imbricação do público e do privado, a mistura do interesse particular com a vida das instituições, a confusão característica entre a *política* e a *economia*, a personalização e a privatização das instâncias representativas da coletividade. E é isso, sintomaticamente, que salta à vista em *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda: a permeabilidade, para o bem e para o mal, entre o público e o privado no mundo cordial personalista, a mesma permeabilidade que faz ferver de apelidos e diminutivos característicos o panteão de jogadores do futebol brasileiro, em contraste cabal com as escalações de todo o resto do mundo ocidental, simbolizados por “sobrenomes”. A mesma permeabilidade que é inseparável, certamente, do estilo singular de jogo que grassou no Brasil.

Já comentamos que essa disposição ambivalente e mal servida de limites produziu ao mesmo tempo a informalidade e a impunidade, o carnaval e o favorecimento ilícito, o estilo versátil e a irresponsabilidade, a afabilidade e a truculência, a invenção original e a ignorância básica, a mistura e o imobilismo. No caso específico do futebol: uma reserva coletiva inesgotável de futebol criativo nas mãos de dirigentes que a dilapidam em benefício próprio; uma cultura notável pelo seu alcance inventivo, que germina na incultura; um gigantesco deslocamento das energias produtivas para a esfera lúdica, que só retorna sobre as outras áreas da vida como produção de ilusão fugaz, deixando os problemas intocados.

Como se colocava nos anos 30, a linha ambivalente de interpretação voltada para o diagnóstico do dilema nacional, representada por *Raízes do*

Brasil, privilegiava a contradição entre a originalidade brasileira e a sua problemática inserção na modernização. É o que podemos reconhecer, por exemplo, na síntese, feita por Fernando Novais, do livro de Sérgio Buarque: *se o Brasil permanece Brasil não se moderniza, se se moderniza deixa de ser Brasil*.¹⁴ Note-se que a primeira parte do enunciado repõe o crivo de Caio Prado Júnior, e a segunda o de Gilberto Freyre, como se nessa ambivalência se fundissem, num espasmo, os dois. É exatamente esse, também, o cerne agônico do *Macunaíma*, cujo herói é irresponsável, mentiroso, casuísta, inconsequente, incapaz de sustentar projeto, ao mesmo tempo em que é plástico, versátil, adaptativo, inteligente, criativo e tragicamente único (é preciso não baratear a complexidade desse paradoxo no livro de Mário de Andrade).

Uma vasta expressão da produção cultural brasileira entre os anos 20 e os anos 60 tenta enfrentar e mergulhar nesse dilema, submetendo-o a operações simbólicas ou, por assim dizer, alquímicas, em que o popular toma parte fundamental — seja o profetismo terceiro-mundista de Glauber, a escritura transcendental do sertão de Guimarães Rosa ou a iluminação dos paradoxos obscuros e recalcados do Brasil pela Tropicália. Mas o grosso do processo do país foi se modernizando sem assimilar o alcance transformador, espiritual e político dessas propostas e provocações culturais, as contradições que elas traziam à tona, sem atar nem desatar o nó e o imbróglio da ambivalência brasileira. Ao contrário, o país foi, de certo modo, *se modernizando sem deixar de ser Brasil e sendo Brasil sem se modernizar*, isto é, entrando de maneira arrevesada numa modernidade compulsória que nem a realiza e nem o realiza: o país “condenado ao moderno”, no dizer de Mário Pedrosa, e sem tradição que não seja a da sua invenção, sem passado que não seja o seu futuro, girando em falso na modernidade nunca atingida — que não põe em vigor, para dizer o mínimo, as exigências da cidadania, a desconcentração da renda, a educação de alcance geral —, e que dá sinais de decomposição localizados e múltiplos. Em suma, não sabendo converter sua inserção heterodoxa na modernização e na globalização numa crítica de ponta da modernização e da globalização.

O custo dessa operação perdida é alto para uma vida pública marcada, com a mercantilização universal e a saturação das mídias, pelo aumento do fosso social, existencial e cultural entre classes, pelo rebaixamento da vida letrada, pela superficialização e pelo embrutecimento dos debates. Já que fazer a crítica da insuficiência brasileira tornou-se senso comum, ocorre um efeito vicioso e rebarbativo em que a crítica do mesmo é o mesmo, o que não altera o vaivém entre deslumbramento e corrosão. O espaço público tornou-se, com isso, uma espécie de Fla-Flu deslocado, sem beleza, sem perspectiva e sem regras.

A extraordinária complexificação do país e do mundo adensa, embaralha e emaranha linhas que foram mais claras, embora contraditórias e contrárias entre si, aos olhos dos intérpretes do Brasil na década de 30. Sobre esse imponente *coro dos contrários* basta notar, por exemplo, que, enquanto a primeira página de *Raízes do Brasil* diz que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”, a de *Casa-grande & senzala* diz enfaticamente que o Brasil é a “prova definitiva” da aptidão da colonização portuguesa para a vida tropical, e a de *Formação do Brasil contemporâneo* diz que “o Brasil não é senão um episódio, um pequeno detalhe” no “quadro imenso” da mundialização dos mercados como empreitada da Europa sobre a América, a África e a Ásia. Conseguimos a proeza de ser, portanto, a um só tempo aptos e adaptados, atados e atrasados, e desencontrados de nós mesmos. Mas é justamente, a meu ver, o desvelamento dessas linhas cruzadas que esses intérpretes traçaram, unificando o campo do seu pensamento, que os atualiza perante o conturbado quadro novo que se coloca. Pois um Brasil em movimento irresolvido, maior do que eles, se pergunta e se diz através deles.

Entre as mudanças culturais cruciais das últimas décadas está o fato de que a marginalidade escancarada pelo crime organizado, que remanejou drasticamente o imaginário da favela na vida brasileira, ganhou dimensão nacional e elaboração cultural correspondente na literatura, no cinema, no rap, no funk. (A comemorar um gol, jogadores de futebol estão visivelmente longe da cultura religiosa que acompanhou o jogo na forma “malandra” dos trabalhos de macumba: ora apontam o céu, gesto que Kaká mundializou,

numa alusão ao divino, de base evangélica, ora apontam e acionam uma metralhadora imaginária.) Ao roubar a cena da “dialética da malandragem” que enformou a imagem do Brasil na primeira metade do século por meio do samba e do futebol, a *dialética dura da marginalidade*, sem síntese, sem folga e, afinal, sem dialética, marca a atmosfera geral do país com a lembrança surda e recalcada de um custo social não redimido. Ela não elimina, no entanto, certa confusão peculiar e resistente entre ordem e desordem, tampouco uma dinâmica cultural mais fluida, que é o seu avesso. Instaure-se assim uma certa zona indecível entre a dureza e a moleza, entre o corte drástico da violência e a indefinição renitente, que desafia qualquer formulação política, artística ou teórica.

Ao lado disso, a crítica da ideia de mestiçagem como traço singular da existência brasileira e como categoria operante para o entendimento do Brasil, levada a efeito por uma militância racialista de inspiração norte-americana, com presença significativa na universidade, pretende converter os termos complexos do problema à oposição inequívoca entre branco e negro.¹⁵ Embora apareça também como um sintoma real — a revanche contra séculos de escravidão e indefinição —, essa corrente, calcada num padrão norte-americano, tenta o impossível: desmitificar a história da experiência brasileira à luz de uma ontologia racial dualista que essa mesma experiência desmente e problematiza. A droga-Brasil é irreduzível a uma lógica simplista. As potencialidades surpreendentes e transformadoras do país, mesmo que utópicas ou frustradas, se revelaram sempre, em dimensão cultural, quando se suspenderam num mesmo lance barreiras sociais e mentais e quando veio à tona — na literatura, na música, no futebol e em outros campos — a combinação inusitada de que ele é feito.

Peço ainda a paciência do leitor para mais uma visita ao tema do destino da *malandragem* no Brasil, com algumas de suas implicações atuais. Como se sabe, Antonio Candido identificou em 1971, através do romance *Memórias de um sargento de milícias* (1853), de Manuel Antônio de Almeida, o processo da “dialética da malandragem” como o mecanismo de oscilação entre a ordem e a desordem que caracteriza a sociabilidade

brasileira, com a sua característica labilidade entre os opostos e a sua facilidade para juntar elementos supostamente incompatíveis. No romance, cuja ação se passa no fim do período colonial, durante o interregno brasileiro de d. João VI, um “rancho de baianas”, por exemplo, dança numa procissão católica como se fosse já a ala de uma futura escola de samba; o contraventor festeiro sai da prisão investido já como sargento de milícias; o protossambista faz a caricatura da autoridade sem deixar-se pegar e o representante da lei está afinal vestido de uniforme militar da cintura para cima e de “sambista” da cintura para baixo. Essa oscilação entre hemisférios distintos, mas porosos e promíscuos, podia ser vista como uma interpenetração do *cabedal* com o *carnaval*, da ordem produtiva com a improdutiva, da lei com a contravenção, flagrada naquela camada popular de homens livres não proprietários que, à margem da escravidão, viviam a sua condição parasitária e indolente num animado moto-perpétuo de rixas e festas. Focalizado num segmento intervalar da sociedade escravista, o dos homens livres na ordem escravocrata — o barbeiro, o sacristão, o cigano, a comadre, o meirinho, a Maria-Regalada, a gente de ocupação indefinida às voltas com súcias e patuscadas, todos envolvidos em famílias informais e transitórias —, esse regime “malandro” teve o poder de se irradiar pelo conjunto social num processo cujo caráter contagiante desafia a interpretação. Como disse Paulo Arantes, “o mais surpreendente é que esta arraia miúda, beirando a anomia”, esse conjunto de desocupados na fronteira e à margem das classes decisivas para a produção, fornecesse o “tom ideológico para o conjunto da sociedade”, instaurando uma labilidade entre opostos, uma interpenetração festiva da qual participarão, a seu modo, os descendentes de escravos e os “detentores do mando social”.¹⁶ Que o modo de vida de uma classe economicamente não decisiva se transforme em “tom ideológico” generalizado, ou, mais que isso, em modos de relação irradiados por todo o conjunto social, não é, certamente, uma passagem fácil de ser explicada. Tal permeabilidade é surpreendente, eu diria, justamente porque relativiza a categoria *classe social* como capaz de dar

conta da dinâmica aí envolvida, vazando contagiosamente fronteiras estruturais. Na colônia, o vínculo econômico com a história mundial e a produção para um mercado distante, aparentemente irreal, se expõe à presença concreta das culturas rituais ou semirrituais, festivas, hibridizadas, “a-históricas” e já marcadas, na base, pelo senso carnavalizante de seu efeito diferido em relação aos modelos colonizadores, aos quais se misturam. Um saldo paródico é quase inerente a esses encontros cotidianos de diferenças, como se vê em tantas cenas e quadros do romance de Manuel Antônio de Almeida e na própria figura de um rei ausente (“Era no tempo do Rei”) que ri das trapalhadas de seus meirinhos — representantes da lei que, na primeira página do livro, pedem propina para relaxar seus mandados. Que uma Corte fugida e desembarcada intempestivamente no Rio de Janeiro possa soar como um cortejo carnavalesco, e que o rei, d. João VI, ganhe um indisfarçado aspecto momesco em consonância com o universo ambivalente sobre o qual paira, são motivos quase obrigatórios da cena colonial tardia, cujo substrato *Memórias de um sargento de milícias* flagrou de modo único. Esse mundo tem largo alcance numa história cultural popular brasileira subjacente ao desenvolvimento do samba, e vai desembocar por outro lado, como já dissemos, nos escritos de João Saldanha sobre Garrincha. De maneira desidealizada e sem maiores moralismos, essa cultura goza do privilégio de não levar as mascaradas do poder demasiado à risca e de manter uma considerável margem de folga perante apelos produtivistas estritos.

Foi exatamente isso que Antonio Candido viu no livro, de cuja análise extraiu, na parte final de seu ensaio, uma interpretação de surpreendente acento positivo: sua atmosfera produziria um encantador “mundo sem culpa” de ânimo democrático e tolerante, avesso a estigmatizações e caças a bruxas. Compara o caráter excludente de sociedades puritanas, como a norte-americana monorracial e monorreligiosa (onde a forte introjeção da lei endureceria o indivíduo e o grupo, conferindo certa identidade e resistência, mas desumanizando as relações), com o caráter potencialmente

dialógico e aberto da sociabilidade espontânea no Brasil (onde o abrandamento dos choques entre a norma e a conduta desafogaria os conflitos de consciência permitindo maior aceitação do outro). Assim, naquele momento de ditadura em que foi escrito o texto, a “dialética da malandragem” (e o decorrente “mundo sem culpa” ao qual está associada) aparece a Antonio Candido como vantagem sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo e como um “trunfo para a hipótese de nos integrarmos num mundo mais aberto” (conforme a resenhou Roberto Schwarz). Inspirado pela leitura das *Memórias de um sargento de milícias*, Antonio Candido opta, pois, pela tônica afirmativa da ambivalência sérgio-buarquiana e introduz no paradigma uspiano um inusual elogio das peculiaridades brasileiras natas.

Ao fazer o balanço positivo do método crítico exemplar do mestre, em “Pressuposto, salvo engano, de ‘Dialética da malandragem’”, Roberto Schwarz introduz, não obstante, a contrapelo, o “comentário impiedoso da atualidade” e critica a positividade da interpretação final.¹⁷ Rebatendo dialeticamente “o encantamento em que se move a parte final do ensaio” de Antonio Candido, ressalta a necessidade de pensar os processos socioculturais, norte-americano e brasileiro, no quadro da “extraordinária unificação do mundo contemporâneo, sob a égide do capital”. Diante deste, conforme Schwarz, as mônadas socioculturais imaginárias das nações já não fariam sentido, assim como o valor explicativo do entrelaçamento histórico e a-histórico, no Brasil, de ordem e desordem, de cabedal e carnaval, muito menos de Europa e África. Em vez disso, “o chão prioritário de *tudo*” é a história socioeconômica, que deve ser capaz de incluir e interpretar “inclusive o que lhe pretenda escapar”. Podemos dizer que, nesse momento, Roberto Schwarz está reconstituindo o *paradigma Caio Prado Júnior*, para o qual o que vale é o sentido geral da formação brasileira na história mundial do capital, perante o qual o elogio do “mundo sem culpa” da especificidade brasileira terá sido um devaneio do mais alto nível, a ser, no entanto, identificado e corrigido como tal.

Ao fechar o argumento, Schwarz acrescenta, a propósito, um aspecto menos geral mas, me parece, no ponto: a repressão desencadeada pela ditadura militar, “com seus interesses clandestinos em faixa própria, sem definição de responsabilidades, e sempre a bem daquela mesma modernização”, participaria também, de forma perversa, nada encantatória, democrática e potencialmente progressista, da atmosfera de “mundo sem culpa” que caracterizaria a “dialética da malandragem”. A esse exemplo, próprio de um estado de exceção, poderíamos, concordando com a objeção, acrescentar outros, mais cotidianos, resistentes e típicos, que participam da fenomenologia do “mundo sem culpa” como um sorvedouro para o abismo: violência parapolicial, tráfico de influências, impunidade pelo alto, apropriação particular da coisa pública quase como praxe da vida política (e tal como veio à cena, de maneira indefinida entre a saúde ou a doença nacional, nas duas últimas décadas). Assim também, enquanto a intolerância e o racismo explícito nos Estados Unidos se fazem acompanhar em alguns momentos de clara afirmação de direitos individuais politicamente corretos, no Brasil a flexibilidade e a tolerância convivem com a anomia e a dificuldade, quando não a ostensiva resistência, a formulá-los e afirmá-los (o que situa, por sua vez, a razão de ser, junto com a sua artificialidade, do argumento racialista no Brasil).

Se formos fundo na própria formulação textual de Antonio Candido, porém, vemos que ela mesma é mais complexa do que a sua conclusão explícita e vai mais além de uma caracterização dual do positivo e do negativo. Ao definir a sociabilidade brasileira a partir da análise do romance, Candido apresenta-a como uma “vasta acomodação que dissolve os extremos, tira o significado da lei e da ordem, manifesta a penetração recíproca dos grupos, das ideias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de *terra de ninguém moral onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vai da norma ao crime*” (o grifo é meu).¹⁸ Ou seja, essa realidade movediça, na qual se reconhece o Brasil, é um largo gradiente sem lastro fixo que comporta, como aspectos do mesmo processo, a malandragem carnavalizante e a marginalidade terrífica confundida com a ordem.¹⁹ Sem

fechar-se numa definição de tipo essencialista, o núcleo dialético do argumento de Antonio Candido identificava assim, na sociabilidade brasileira, um campo pouco favorável ao enraizamento da personalidade autoritária, ao preço de deslizar numa pista em que a norma e o crime se comunicam virtualmente através de um sem-número de expedientes intermediários. Digamos que a efetuação cabal desse arco fluido, em toda a sua extensão e em sua polarização cruzada, marca hoje o país e, de maneira emblemática, a cidade do Rio de Janeiro, levando a “dialética da malandragem”, que é também a da marginalidade, à mais plena realização da sua irrealização (sem carregar no paradoxo, mas acentuando o fato como expressão da não realização social de suas potencialidades positivas).²⁰ Por outro lado, vale lembrar que foi exatamente por esse mundo vivo e aberto ao contato real entre os opostos mais sublimes e terríveis que Pasolini se apaixonou, em sua passagem pelo Rio, à mesma época da publicação de “Dialética da malandragem” (mundo que ele contrapunha ao aburguesamento e à fascistização que via na juventude italiana). Essa posição ressoa ainda, pode-se dizer, na afirmação recente de Jorge Mautner: “ou o mundo se brasilifica, ou vira nazista”.

Paulo Arantes retomou, no já citado “A fratura brasileira do mundo: Visões do laboratório brasileiro da mundialização”,²¹ o mote do “mundo sem culpa”. Empenhado em liquidar qualquer ilusão acerca da sociabilidade plástica e versátil brasileira enquanto um trunfo no cenário nacional ou mundial, toma como referência derrisória o conceito de *brazilianization* — categoria sociológica criada por Michael Lind para nomear o processo pelo qual avança nos Estados Unidos a fratura social, a cristalização em castas que separa os brancos ricos no topo, emparedados em condomínios fechados e destituídos de quaisquer obrigações cívicas, os negros e mulatos na base, abandonados à sua sorte, e uma “aflita maioria” espremida e sem esperanças.²² Completa o quadro uma guerra de classes horizontalizada, em que “o ressentimento provocado pelo declínio econômico” se expressa “muito mais na hostilidade entre grupos na base do que numa rebelião contra os do topo”,²³ acompanhada ainda de um aumento significativo na

proporção dos encarceramentos. A emergência desses aspectos “brasileiros” na desordem-em-progresso norte-americana, reconhecíveis também em países europeus de ponta, nomeadamente a França, poriam o Brasil, segundo Arantes, na posição exultantemente vexaminosa de constituir-se na “vanguarda do pior”: o “país do futuro” realizaria por antecipação a fratura social em andamento nos Estados Unidos e na Europa, sem nunca ter chegado a cumprir minimamente a “agenda” moderna. Arantes anuncia, assim, sem disfarçar certo júbilo hipercrítico, que o futuro do mundo é o Brasil e que o *Brasil é o fim do mundo*, nos vários sentidos da palavra *fim* — destino, consumação, fracasso. Despreza as leituras positivas do modo brasileiro no quadro contemporâneo e dá o processo por arrematado: reduz em massa a singularidade brasileira à sintomatologia do “cronicamente inviável” (tomando o filme de Sérgio Bianchi como referência).

Sempre se pode dizer que há todas as razões para o pessimismo, menos uma, ou meia: que *o jogo só acaba quando termina*, como se diz na gíria futebolística, e que ninguém está em posição de dominar todas as suas variáveis. Além disso, a cultura dá sobre os estados das coisas testemunhos às vezes mais interrogantes e inacabados e, por isso mesmo, mais afirmativos do seu estado de acontecimento. Voltando ao nosso assunto central: o quadro traçado indica o lugar único que o futebol acabou por ocupar no mundo contemporâneo. É um lugar amplamente exposto à violência entre iguais, à guerra horizontal de classes, ao dilaceramento social e à anomia, que encontram nele um ponto de descarga. Exposto igualmente a todas as manobras da publicidade capitalista, é ainda assim o lugar onde se encontra algo que “falta ao cotidiano capitalista”, como disse Terry Eagleton considerando o futebol inglês, ou algo que não se encontra facilmente no mundo: um código simbólico reconhecível, capaz de expressar e atravessar as diferenças culturais, a postulação e a superação da concorrência na forma de um jogo-rito, a *quadratura do circo*, mesmo no limite da sua inviabilização.

1 Uso aqui essa acepção de “render”, como correspondente em português da *Aufhebung* hegeliana, por sugestão de João Camillo Penna, que a toma via Derrida (“élevé” e “relevé”). Ver Philippe Lacoue-Labarthe, *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Tradução de Virginia de Araújo Figueiredo et al. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 150.

2 Referência ao ensaio de Antonio Candido, “Dialética da malandragem”, op. cit., pp. 19-54. O tema será retomado, ainda uma vez, mais adiante.

3 Joaquim Nabuco fez uma análise lúcida da impregnação do regime escravista na vida brasileira, da crueldade bárbara sobre a qual se assentava e das consequências políticas e sociais graves, de longo alcance, a se estender para muito além da abolição. Ver *O abolicionismo: conferências e discursos abolicionistas*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial. Não obstante, assinala, em *Minha formação*, São Paulo: Martin Claret, 2007, a dignidade engrandecedora do escravo e a sua contribuição decisiva para uma sensibilidade brasileira da qual se fez inseparável, em passagem que foi musicada por Caetano Veloso na canção “Noites do Norte”, contida no CD do mesmo nome, lançado em 2000.

4 Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo*. 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 356.

5 Idem, *ibidem*, p. 349

6 Idem, *ibidem*, p. 377.

7 Ricardo Benzaquen de Araújo, op. cit., p. 57.

8 Gilberto Freyre, op. cit., p. 160.

9 Ricardo Benzaquen de Araújo, op. cit., p. 54.

10 Idem, *ibidem*, p. 151

11 Ver Caetano Veloso, op. cit., pp. 42-73.

12 Do poema “Hierarquia”, cf. nota 8 do capítulo 3.

13 Cf. *supra*, pp. 175-6.

14 Fernando Novais, “De volta ao homem cordial”, em Milton Meira do Nascimento (org.), *Jornal de Resenhas*, vol. 1, São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp. 45-6.

15 Uma crítica englobante a essa visão é desenvolvida por Antonio Risério em *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.

16 Paulo Eduardo Arantes, “A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização”. In *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004, p. 62.

17 Roberto Schwarz, “Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da malandragem’”. In *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 129-55.

18 Antonio Candido, op. cit., p. 51.

19 Como Gilberto Freyre temia, aliás, no seu prefácio ao livro de Mário Filho — no caso de que o futebol e a música popular não cumprissem suficientemente o seu papel sublimador e harmonizador.

20 Um exemplo cancional do sentimento de ambivalência em relação ao Rio de Janeiro: Chico Buarque faz em “Subúrbio”, do CD *Carioca* (2006), o lamento do Rio como cidade partida, e em “Carioca”, do disco *As cidades* (1998), o elogio do Rio como cidade fusional.

21 Em Paulo Eduardo Arantes, op. cit., pp. 25-77.

22 Em Michael Lind, *The next American nation*. Nova York: The Free Press, 1995.

23 Paulo Eduardo Arantes, *op. cit.*, p. 31.