

2

A rainha da ralé na cidade maravilhosa

João Francisco dos Santos gostava de dizer que tinha vindo ao mundo junto com o início do século XX, em 1900. De acordo com a idade registrada nos processos que respondeu, a data mais correta seria 1903, mas como o registro civil nunca é garantia de exatidão, podemos adotar o 25 de Fevereiro de 1900 como a data afetivamente escolhida por Madame Satã. Independente desta pequena variação entre datas, o fato é que o período áureo do malandro Madame Satã corresponde principalmente à primeira metade do século XX, e todo o percurso percorrido por seu corpo, mesmo em períodos posteriores, está diretamente relacionado ao conturbado contexto histórico e social do Brasil do início do século, bem como às interpretações que dele foram feitas ao longo dos anos. Desta forma, seria interessante fazermos um preâmbulo pelas transformações históricas, sociais e políticas vividas pelo corpo da cidade e pelo corpo de Satã. Madame Satã se inseria ao menos em duas das categorias (se não em várias) que transgrediam, em sua própria existência, os ideais modernos e capitalistas promovidos desde a República, mas com maior intensidade após o golpe de 1930: o malandro e o homossexual. A sua transformação em personalidade pública via a identidade malandra também está diretamente relacionada às múltiplas interpretações que foram feitas deste período. Ao mesmo tempo, é importante também explorarmos dentro deste contexto o papel do homossexual. Em comum, os dois caminhos investigativos possuem o fato de contemplarem corpos que surgem da exclusão, de espaços marginais. As diferenças surgem nas formas de controle bem como de negociação observadas. Nesse contexto, como se configurou um personagem que se tornou público ao passar pelas duas instâncias “marginais”? E mais, como esse corpo negociou com estas formas de controle?

No processo de modernização que os primeiros governos republicanos buscavam implantar no início do século XX, o Estado Brasileiro ainda encontrava barreiras no contingente populacional formado por ex-escravos e descendentes, imigrantes e toda uma população analfabeta e beirando a miséria que habitava um

mundo à parte à lógica do trabalho e ao modelo de nação moderna que se procurava instaurar. E em particular o Rio de Janeiro, cidade que funcionava como vitrine e modelo da modernização, passou por profundas e impactantes modificações urbanas e culturais na primeira metade do século. Para se ter uma ideia, segundo dados do IBGE, entre 1900 e 1940, a população da cidade passou de 691.565 habitantes para 1.764.141 (Green, 2000, p.125-127). Este crescimento se deveu à urbanização e ao fluxo migratório que se iniciou principalmente a partir da abolição da escravatura. Neste processo, a então capital federal recebeu um grande número de imigrantes e migrantes à procura de trabalho, em parte para substituir a mão de obra escrava e em busca das oportunidades que o progresso prometia. Destaca-se também entre os migrantes um grupo de negros ex-escravos oriundos da Bahia, que ajudou a compor o comportamento sócio-cultural de um Rio de Janeiro popular e excluído, marcado também por valores e referências culturais inspirados nas religiões e cultos africanos. Desta forma, o Estado passa a enfrentar um problema, que aos poucos já não pode mais ser ignorado: como lidar com essa parcela que passa a se aglomerar nos centros urbanos?

Apesar do projeto de modernização do centro da cidade que se inicia em 1902, durante o governo de Francisco Pereira Passos, e se encerra em 1906, e da consequente expulsão dos habitantes mais pobres dessa região, não foi possível eliminar os sinais de pobreza, as zonas de prostituição e diversas atividades ilegais que cercavam a vida da região central do Rio de Janeiro.¹ Tais projetos, que incluíam também investimentos em saúde e saneamento, não foram capazes de dar conta da explosão demográfica do Rio, bem como da diversidade de comportamentos fora da “norma”, e acabaram revelando uma estratégia que se aproximava mais da lógica de jogar a poeira para baixo do tapete. Nesta época, a aristocracia da cidade começou a ocupar a Zona sul e uma parcela da classe média estável se deslocava, aos poucos, para os subúrbios. A parcela de trabalhadores informais, operários, ex-escravos e imigrantes de classe baixa, sem acesso a transportes públicos ou a formas de subsistência fixas para adquirir terrenos, construir casas ou pagar bons aluguéis, passou a ocupar os espaços periféricos do centro. A poucos minutos a pé das modernas Avenidas Presidente Vargas e Rio

¹ As reformas do Rio de Janeiro seguiam o modelo Francês implantado na Paris do século XIX e visavam uma renovação urbana, que incluía não apenas a arquitetura da cidade, mas investimentos em saúde e saneamento

Branco, indivíduos das classes mais baixas se amontoavam em cortiços, pensões e casas de cômodos. Nessa época também surgem as primeiras favelas, com a ocupação dos morros do Centro, como São Carlos e Santo Antônio. Luiz Noronha cita o fenômeno:

Segundo as raras estatísticas disponíveis sobre o processo de favelização do Centro no início do século, havia no Rio algo como mil barracos em 1904. Em 1909, numa reportagem sobre a crise de moradia na cidade, o jornal *Correio da Manhã* assinalava que as comunidades dos morros da Favela e de Santo Antônio abrigavam não só “vadios, ratoneiros, turbulentos e facínoras” mas também “homens trabalhadores, na sua maioria estivadores e marítimos”. (NORONHA, 2003, p.62-63)

Nestes espaços, bem como nas áreas do centro não atingidas pelas reformas, como a Lapa, o Mangue e bairros como Gamboa e Saúde, ainda reinava a desordem, ou pelo menos uma ordem própria. Na contra-mão dos acontecimentos e excluída do processo social, essa parcela marginalizada, constituída em grande parte por negros, migrantes e imigrantes, criou códigos e normas próprios, com seus personagens e atores sociais, entre eles o malandro.

É nesse universo que o malandro carioca, que posteriormente vai virar símbolo nacional, ganha os primeiros (mas não únicos) contornos. Sabemos que o termo, bem como as práticas que constituem a malandragem, tem origem em outros espaços e períodos. Mas esta investigação se concentrará especificamente sobre as representações do malandro carioca que habitava regiões como a Lapa, o mangue e os morros, em particular na primeira metade do século XX. É claro que a prática da malandragem se estendia para diversas camadas da população e diversas atividades. Assim como hoje, neste período o título de malandro era atribuído a diversos tipos, especialmente entre as camadas mais populares. Por exemplo, como as manifestações culturais afro-brasileiras eram reprimidas, o bom sambista tinha sempre também que ser bamba, e daí a imagem do sambista malandro. Havia também diversos indivíduos “viradores” que se ocupavam de bicos e pequenos golpes para sobreviver e recebiam o título. Poderíamos citar inúmeros exemplos. A palavra malandro é sem dúvida mais abrangente do que o personagem ou o estilo de vida a que se vincula Madame Satã. Ao mesmo tempo, não é possível uma definição do que seria o malandro sem esbarrar no estereótipo. Principalmente se falamos especificamente no malandro carioca dos anos 30. Mas

há alguns fatores relativos ao contexto em que se inseria Madame Satã que podem ser aqui expostos para uma tentativa de esboço – dificilmente seremos bem sucedidos, já que entendemos que se trata de uma identidade em fluxo- do perfil de malandro a que se vinculava o personagem.

O “tal” malandro Carioca também surge em cena (ou começa a ganhar fama e ares de ícone) num momento em que a Lapa perde o seu caráter “familiar” de classe média para abrigar em seu casario, além de representantes das camadas mais populares, prostitutas, bares, casas noturnas, hotéis e pensões de encontros. Segundo Gasparino Damata, a partir de 1910 a Lapa tinha dupla personalidade, se revezando entre a vida noturna e boêmia de uma elite política e a vida diurna de residências familiares. A partir de 1915, “ As ruas adjacentes – Conde de Laje, Taylor, Joaquim Silva, bem como o decantado Beco dos Carmelitas - começaram a infestar-se de casas suspeitas.” (DAMATA, 1968, p.10-11). Poderíamos dizer até que a Lapa tinha múltiplas personalidades, já que residências familiares se misturavam a casas de cômodos e pensões, além dos bares, boates e cabarés que caracterizavam as ruas principais e recebiam personagens de diversas esferas. O malandro Madame Satã encarnava um personagem marginal ligado à parcela de excluídos que habitava regiões como a Lapa, a Gamboa e a Saúde. Mas, principalmente, ligado ao universo da prostituição, do jogo e da vida boêmia que se formava nessas regiões.

Trata-se também de um valente, que garantiria a ordem própria deste submundo. Satã afirma que em 1923 o malandro Sete Coroas, que lhe ensinou o “ofício”, morre deixando-o como seu substituto na Lapa e na Saúde. (Madame Satã, 1971, p. 5). A proteção às casas noturnas e aos ambientes ligados ao jogo e à prostituição é uma das atividades muitas vezes exercidas pelos malandros, entretanto não havia exatamente uma função definida, mas um ethos, um lugar simbólico que Madame Satã, assim como outros, passaram a ocupar, cujo “posto” era basicamente garantido pela valentia e pela fama do malandro:

Foi em 1918 pra 19 que eu comecei a me sentir como malandro. Passei a andar com o Sete Coroas, que veio da Bahia; Saturnino, Brancura; (...) Foi com eles que eu aprendi a jogar, a brigar. Comecei a sentir o perfume da malandragem, a usar a cartola, o chinelo cara-de-gato, a camisa de seda e a calça branca. Tudo que eu sei na malandragem, aprendi com eles. Em 1925 eu já me sentia um malandro realizado. Recebia dinheiro das cafetinas sem ter colóquios amorosos,

recebia dinheiro de quase todos aqueles botequins para proteger eles.(MADAME SATÃ, 1976, p.8)

A definição de um indivíduo como “malandro formado”, termo utilizado diversas vezes por Satã, envolveria não apenas a valentia, a não aceitação do trabalho formal (em termos oficiais) e o pertencimento ao universo boêmio, mas também a adoção de toda uma estética que passou a identificar o “tipo”. Tais elementos variam de uma época a outra, mas apenas para gerar um exemplo: a camisa de seda (que navalha não corta), o lenço no pescoço², os tamancos, o chapéu Panamá, a navalha no bolso, a calça boca de funil, a ginga e a malemolência.

Apesar da descrição acima, vale ressaltar que a palavra “malandro” assume diversos perfis ao longo das obras literárias, textos jornalísticos, depoimentos e documentos analisados. Giovana Ferreira Dealtry chama a atenção para o risco de, ao abordarmos o tema, “encarcerarmos” o malandro e todos os deslocamentos possíveis se nos ativermos à necessidade de uma definição precisa. Propondo a abordagem do malandro para além de seu caráter simbólico, a partir dos conceitos de metáfora em Nietzsche e alegoria em Benjamin, Dealtry busca uma investigação que desestabilize mitos arraigados da nação. (Dealtry, 2003, p. 49-51). Esta proposta apresenta-se bastante profícua, por considerar os múltiplos discursos que compõem o discurso sobre o malandro e ao mesmo tempo, os constantes deslocamentos de suas representações. De fato, algumas das definições acima apresentadas partem de concepções já tradicionalmente difundidas. Mas a descrição de tais elementos cumpre apenas a função de situar o leitor, reiterando o que foi construído. Principalmente porque todas as figurações que envolvem Madame Satã dialogam de alguma forma com estas construções simbólicas. O mito Satã se encontra com o mito do malandro carioca. A grande questão é entender de que forma se dão as práticas de negociação na medida em que, além do mito malandro, as representações de Satã incorporam também os estereótipos associados ao homossexual. De uma certa forma, neste encontro dialógico as representações de Madame Satã podem cavar fronteiras no que já é definido como

² O uso do lenço no pescoço é frequentemente associado às maltas de capoeira que circulavam pelo Rio entre fins do século XIX, oferecendo proteção a indivíduos mais abastados e políticos, até serem proibidas. Alguns autores atribuem ao malandro uma herança direta dessas maltas, principalmente por conta das inevitáveis filiações estéticas. O samba *Lenço no pescoço*, de Wilson Batista, faz uma referência ao adereço, e ajudou a popularizá-lo como símbolo da malandragem.

um ser de fronteira. E mesmo quando o malandro é “capturado” e transformado em identidade nacional, alguma fissura na estrutura apresentada é aí, provocada por Satã, ao bifurcar novamente a figura de malandro na de homossexual.

2.1

Um corpo fora da norma ou anormal?

Segundo a narrativa do próprio Madame Satã, ele chega ao Rio de Janeiro ainda criança, em 1907, e vai morar na rua Moraes e Vale. Trata-se de uma criança pernambucana que vem trabalhar em uma pensão, em regime de semi-escavidão e depois passa a viver nas ruas. Declara, ainda, em suas memórias, que dos treze aos dezoito anos trabalhou vendendo louças de alumínio de porta em porta e com esse dinheiro alugava um canto de escada para dormir. Em seu depoimento, Satã engrossa o caldo de uma população que nas primeiras décadas do século habita a região central do Rio de Janeiro e vive de atividades não reconhecidas, como ambulantes, artesãos, quituteiras, e mesmo pedintes, fugindo ao controle do poder estatal. Satã afirma que esta primeira atividade lhe tirou da categoria de pedinte e morador de rua, já que teria alugado um canto de escada para morar. Afirma também ter passado por outros ofícios depois disso, como o de garçom e cozinheiro, como procura registrar em alguns de seus depoimentos à polícia. Aparentemente aprende a brigar desde cedo, para se defender dos outros meninos de rua, e mesmo da polícia. Teria começado a sua vida sexual aos treze anos e optado por ser homossexual, após ter participado de alguns bacanais organizados pelas prostitutas, já que, como declara, gostou mais de ser bicha. Este aprendizado nas ruas, aliado à convivência com o ambiente da prostituição, do jogo, da boemia e da malandragem que cercavam a Lapa provavelmente colaboraram não apenas para a assunção do perfil de malandro, mas para uma relação mais livre com a sua opção sexual. Não é à toa que o principal vínculo afetivo apresentado por Satã em diversos depoimentos é com a sua “Lapa querida”. Satã parece abarcar todas as “contradições” do lugar, incorporando-as.

A Lapa do início do século, em suas ruelas escuras e sua vocação para a boemia, oferecia também uma diversidade de opções sexuais fora dos padrões “normativos”. É neste universo que Madame Satã se inicia sexualmente, como afirma em suas Memórias:

(...) Comecei minha vida sexual aos 13 anos quando as mulheres da Lapa organizavam bacanais das quais participavam homens e mulheres e bichas. Com essa idade de treze anos eu fui convidado para alguns e funcionei como homem e como bicha e gostei mais de ser bicha e por isso fui bicha. (MADAME SATÃ, 1972, p. 116).

Sobre este aspecto, os registros sobre Satã, sejam textos jornalísticos, literários e policiais compõem um conteúdo histórico importantíssimo sobre o universo homossexual do período. Não é à toa que James N. Green, em sua pioneira pesquisa histórica sobre a homossexualidade masculina no Brasil do século XX, dedica um trecho de seu livro ao personagem : *Madame Satã, a “rainha” negra da boemia brasileira*. (GREEN, 2000, P. 149-157). Um fator interessante dessa abordagem é o ponto de vista diverso de grande parte dos textos sobre Madame Satã. Se o foco destes se debruça muitas vezes sobre seu papel como ilustre representante da malandragem lapeana que curiosamente era homossexual, Green aborda Satã como um representante dos homossexuais entre a malandragem: “Embora a vida de Madame Satã como um malandro o distinguisse da maioria dos outros pederastas do Rio e de São Paulo nos anos 30, o que tinham em comum era a livre aceitação de seus próprios desejos sexuais” (GREEN, 2000, p. 157). Sabemos que outros trabalhos se dedicaram a aspectos históricos do universo homossexual. Grande parte são análises que privilegiam os discursos médicos dos anos 20 e 30 e análises de cunho antropológico mais contemporâneas. Green afirma, inclusive, que sua pesquisa atua como uma ponte entre tais estudos (Green, 2000, p. 33). Mas o que torna sua obra pioneira é a abordagem histórica que observa no surgimento de subculturas homossexuais masculinas, anteriores inclusive aos anos 30, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Uma abordagem que associa e combina as mudanças sociais, políticas e culturais do espaço urbano com a trajetória dos homossexuais.

No período em que João Francisco diz ter se iniciado sexualmente, aos treze anos, ou seja, em torno de 1912-1914, o Rio de Janeiro já havia passado por uma série de reformas urbanas e a Lapa já apresentava aspectos de bairro decadente e boêmio, reunindo a fauna e o submundo em que o malandro se inseria. Sobre este período, Green analisa um livreto homoerótico de 1914, *O menino do Gouveia*, publicado pela revista *Rio Nu*, provavelmente para resgatar a editora da revista da derrocada financeira. Com base nisso, pressupõe que nesse

período já havia um público ou um “mercado” formado por homossexuais. *O menino do Gouveia* é a primeira publicação do gênero de que se tem notícia, mas textos de jornais, charges e impressos desde o século XIX já registram, ainda que de forma discreta e sempre repreensora ou debochada, os encontros de homossexuais em espaços públicos da cidade. Algumas ruas, cinemas, estações, parques e praças, como o antigo Largo do Rocio, batizado depois de Praça Tiradentes, eram os locais preferidos dos homens em busca de outros homens. Como o espaço da rua era um privilégio da liberdade masculina, ali também podiam circular e encontrar parceiros. De madrugada estes locais, livres da frequência “familiar” diurna, apresentavam-se perfeitos para atividades que precisavam ser escondidas da família e dos amigos. Dali, muitos partiam para quartos alugados ou pensões não familiares no entorno.

Apesar da associação frequente feita por pesquisadores, jornalistas e médicos do período, as atividades homossexuais nem sempre estavam diretamente vinculadas à prostituição. Estes espaços também eram procurados por quem não podia declarar publicamente suas preferências sexuais. Segundo Green, nas primeiras décadas da República “existia um mundo social vibrante composto de homens que utilizavam de forma criativa o espaço público, muitas vezes ocupado também por prostitutas e boêmios, para desfrutar seus prazeres e paixões”. (GREEN, 2000, p. 106). Os encontros entre homossexuais, apesar de não serem considerados crime, eram frequentemente reprimidos alegando-se o crime de vadiagem ou atentado ao pudor. O próprio Satã narra, em sua autobiografia, alguns episódios de sua história nestes espaços. Como o dia, em 1938, em que é preso junto com umas “bichas amigas” conversando no Passeio Público³. Na delegacia, o delegado Dulcídio Gonçalves pede que deixem de “fazer rodinha no Passeio Público” de dia, pois incomodavam as famílias que passavam. De madrugada não haveria problema. Será neste mesmo episódio que receberá a alcunha de “Madame Satã”, segundo relata, atribuído a ele num primeiro momento, pelo delegado, que procurava classificá-lo a partir de um “nome de guerra”, como o das outras parceiras. Associando a fantasia utilizada por João

³ Região do Rio de Janeiro situada entre a Lapa, a Glória e a Cinelândia, que corresponde a um jardim e praça cercados. Antes era ponto de confluência de bondes e hoje ainda é ponto de passagem de diversas linhas de ônibus.

com que ganhara o desfile do bloco Caçadores de Veados, ao filme *Madame Satã*, de Cecil B. de Mille, Gonçalves decide chamá-lo desta forma.

Desde o início do século já há registros de indivíduos que adotam uma identidade social via o comportamento, a aparência e as preferências sexuais que os vinculam ao universo homossexual. Mas é nos anos 20 e 30 que cresce o interesse oficial, em particular no campo médico e científico, pelos homossexuais no Brasil. O homossexualismo, se não era considerado crime, era tratado como patologia, vício ou doença que deveria ser analisado e reprimido. Em particular no período getulista, em que as práticas totalitárias são mais incisivas e a adaptação dos corpos ao projeto de nação capitalista passa a ser um dos principais objetivos das estratégias políticas, o interesse por estes corpos fora da norma cresce consideravelmente. Ao mesmo tempo os registros passam a ser mais efetivos, a partir de uma política de identificação criminal que desde o início do século era implementada, mas se concretiza durante o governo de Getúlio Vargas. Para caracterizar as subculturas homossexuais no Rio de Janeiro da década de 30, James Green usa como exemplo o trabalho do doutor Leonídio Ribeiro, em que é publicado o depoimento de um jovem migrante, oriundo do Espírito Santo. O médico foi nomeado diretor do Instituto de Identificação da Polícia Civil do Distrito Federal e entre suas ações, montou o Laboratório de Antropologia Criminal, com o objetivo de identificar e delinear o perfil de criminosos. No livro *Homossexualismo e Endocrinologia*, em que parte de suas pesquisas são publicadas, encontra-se o relato analisado por Green. O indivíduo pesquisado, tratado pelas iniciais H.O. e chamado de Henrique por Green, é classificado como pardo, de vinte anos e exerce a atividade de garçom durante o dia.

Em 1936, ao ser pego pela polícia, Henrique produz um depoimento em que descreve seu comportamento, os lugares que são frequentados por ele e seus amigos, bem como por outros homossexuais em busca de companhia. E ainda cita lugares também frequentados por homossexuais, mas que preferia evitar. A estação Ferroviária Central, em que se encontrariam os “soldados” procurados por outros jovens, seria uma delas. Desta forma, Green vai apontando indícios de uma subcultura homossexual já em plena atividade no Rio de Janeiro. (Green, 2000, p. 123-125). Da mesma forma, os espaços descritos em alguns trechos das *Memórias de Madame Satã*, como os dancings e bares frequentados por homossexuais, bem

como os shows de travestis e os concursos de fantasias com “bichas concorrentes” durante as décadas de 30 e 40, compõem espaços privados em que os homossexuais de baixa renda podiam exercer livremente a sua sexualidade. Desta forma, percebemos que Satã circulava por um meio pertencente a uma subcultura homossexual e fazia questão de legitimar-se nela, ao mesmo tempo em que se inseria também no universo da malandragem.

A associação da homossexualidade à prostituição era frequente tanto nos textos jornalísticos quanto nas pesquisas médicas publicadas no período. Muitos dos pesquisados ocupavam-se de serviços domésticos ou atividades anteriormente atribuídas a mulheres, como copeiros, arrumadeiras ou cozinheiros, mas à noite, segundo algumas das pesquisas reunidas no livro *Homossexualismo e endocrinologia*, vendiam seus serviços sexuais a outros homens. Green aponta para o aspecto tendencioso desta afirmação, visto que, tais pesquisas, além de não observarem nuances e aspectos individuais dos depoimentos, potencialmente usavam como “cobaias” apenas indivíduos presos nas ruas e das camadas mais baixas, já que, provavelmente para evitar escândalos e constrangimentos, os indivíduos das camadas mais abastadas se livravam da prisão e da participação na pesquisa. Neste aspecto, tratava-se de um universo em que a prostituição e as práticas homoeróticas possuíam limites muito tênues, principalmente quando os encontros se davam entre indivíduos de classes diferentes. Não é à toa que diversos depoimentos e narrativas dedicados a Satã o classificam muitas vezes como prostituto, apesar de não haver nenhum registro oficial quanto a isso⁴. Mas esta se trata de uma definição no mínimo instigante. Quando Satã narra que se inicia sexualmente participando de bacanais promovidos pelas prostitutas da Lapa, fica claro que estava oferecendo favores sexuais em troca de dinheiro. Da mesma forma, na pesquisa citada anteriormente, o jovem entrevistado, Henrique, afirma receber dinheiro do parceiro que escolhe, para complementar seu orçamento, mas não se considera um prostituto, já que tinha profissão definida e normalmente saía com apenas um parceiro por noite.

O que percebemos é que essa demarcação era relativamente complicada tanto no universo homossexual quanto no submundo da malandragem. Subgrupos ou mesmo indivíduos criavam concepções próprias em termos morais de suas

⁴ O próprio James N. Green classifica Satã como eventual prostituto

atividades. Para as autoridades, entretanto, insistir na associação entre o homossexualismo e a prostituição era bastante conveniente, visto que a repressão a esta “patologia social” poderia ser mais efetiva classificando-a como prostituição. Se a prostituição, mesmo no código de 1942 não era considerada crime, o mesmo não acontecia com as práticas vinculadas a ela, tais como o favorecimento da prostituição, o rufianismo⁵ ou a prática de ato obsceno em via pública – pensemos nas incontáveis interpretações que tal prática pode receber-, que serviam para reprimir diversos locais de encontro.

No caso de Satã, tal associação sofre certos desvios no entrecruzamento entre as atividades da malandragem e a vida como homossexual. O golpe do “suadouro”, prática de que é acusado em processo respondido em 1946, parece ser o ponto de encontro simbólico entre o malandro e o homossexual. A utilização do termo nos registros policiais pesquisados, bem como a interpretação do mesmo presente no discurso policial traz à tona a existência de um crime em que o homossexual aplicaria um golpe de “malandro”. O golpe se resume a levar um indivíduo para um quarto de pensão, em geral em troca de pagamento, e durante as atividades sexuais, roubar seus pertences sem que este perceba. Tal golpe funcionava melhor quando aplicado em homens de classe média e alta, à procura de outros homens, e que em geral não teriam coragem de dar queixa à polícia. Na apresentação da segunda edição da *Antologia da Lapa* (1978) organizada por Gasparino Damata e publicada inicialmente em 1965, intitulada *A Lapa ficou na saudade*, ao introduzir o tema do malandro, Damata descreve Madame Satã da seguinte forma:

Outro- “Madame Satã” – toxicômano de reconhecida coragem e valentia (era especialista no chamado “golpe do suadouro”), manso com os companheiros, porém verdadeira fera, quando acuado pela polícia, teve melhor destino: foi cumprir pena na Colônia Juliano Moreira, na Ilha Grande.(...) Quando jovem, antes de cair na marginalidade, Satã trabalhara no teatro rebolado, fora seu primeiro travesti. (DAMATA, 1978, p.13)

Como veremos mais à frente, Satã é julgado pelo golpe do suadouro apenas uma vez, em um imenso e complexo processo, que envolve vários participantes e inúmeras contradições. Mais que identificar se há verdade ou não

⁵ De acordo com o código penal brasileiro: "tirar proveito da prostituição alheia, participando diretamente de seus lucros ou fazendo-se sustentar, no todo ou em parte, por quem a exerça".

no texto de Damata, o foco desta investigação é ensaiar uma reflexão que possa, ao menos, elucidar os compromissos assumidos por determinadas interpretações do personagem. Neste caso, para transformar o malandro lapeano em personagem exótico e espetacular, há uma necessidade de pontuar com ações extraordinárias as duas facetas de Madame Satã. E assim Madame Satã surge como um especialista no “golpe do suadouro” e o primeiro travesti do teatro rebolado.

Outra imagem construída no período, a partir da configuração de Madame Satã como malandro valente e homossexual, era a de um indivíduo perigoso, que pegava rapazes a força na Lapa. Essa imagem é mencionada pelos entrevistadores durante a entrevista concedida ao jornal *Pasquim*, em 1971. Um deles, Sérgio Cabral, chega a afirmar que desde garotinho, sempre que ia à Lapa passear diziam pra ter cuidado, que o Madame Satã poderia pegá-lo. Em um artigo em que analisa a referida entrevista, James Green menciona o fato, atribuindo essa imagem a uma confusão feita entre o famoso criminoso Febrônio Índio do Brasil e Madame Satã. (Green, 2003, p. 214). Febrônio também morava na Lapa e no final dos anos vinte, teria assassinado e violentado dezenas de garotos, terminando seus dias internado no manicômio judiciário. Este foi um dos mais famosos casos de criminosos em série no período e deu margem a uma série de interpretações e associações entre homossexualidade, criminalidade e loucura.⁶ Um exemplo está na própria obra do doutor Leonídio Ribeiro, em que um capítulo inteiro é dedicado ao caso. Vale lembrar também que durante a entrevista ao *Pasquim* Satã é perguntado se conhecia Febrônio. A hipótese levantada por Green talvez se baseie no fato de que ambos eram homossexuais e mestiços. Preferimos levantar outra hipótese quanto a este aspecto, mais relacionada à valentia e ousadia do malandro aliada ao fato de ser homossexual. Da mesma forma que a prostituição é

⁶ O caso Febrônio obteve forte repercussão na imprensa, bem como se caracteriza como um marco tanto para a psiquiatria e a medicina forenses, visto que se tornou o primeiro caso brasileiro de inimizabilidade. Os estudos decorrentes do caso provocaram mudanças na legislação de 1940. Além de se tornar personagem folclórico, que amedrontava jovens e crianças, ao longo dos anos também foram produzidos inúmeros produtos acadêmicos, culturais e artísticos inspirados no caso. Peças de teatro, especiais televisivos, músicas, exposições e diversos artigos e trabalhos acadêmicos. Com destaque para o programa Linha Direta Justiça, que foi ao ar em 2004, com o ator Flávio Bauraqui (que antes havia interpretado o travesti e parceiro de Satã, Tabu, no filme Madame Satã, de Karim Aïnouz) como Febrônio Índio do Brasil. De Tabu a Febrônio, um pequeno salto. Sobre o as influências do caso no processo de “identificação de criminosos” ver ; FRY, Peter. **Febrônio Índio do Brasil**: onde cruzam a Psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In: EULÁLIO, Alexandre. **Caminhos cruzados**: Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais. São Paulo: Brasiliense, 1982.

diretamente associada ao homossexual, e mais que profissão, classificada como vício dos pederastas em geral, nada mais natural que se faça a construção da imagem de um “viciado” utilizando-se de sua valentia, força e habilidade de malandro marginal, de forma obviamente amoral, para suprir os seus desejos.

Mais que a confusão entre Febrônio e Madame Satã, provavelmente se trata também de um efeito do discurso médico e policial do período, reiterado e divulgado pela imprensa, que frequentemente associava homossexualidade, sadismo e criminalidade. O caso de Febrônio, descoberto em 1927, foi amplamente discutido e divulgado neste sentido. No capítulo dedicado ao suposto criminoso em *Homossexualidade e endocrinologia*, por exemplo, o processo em questão envolvia a análise de aspectos físicos do criminoso, em que o corpo de Febrônio era utilizado como um exemplo de corpo cuja “degeneração” deveria ser tratada. Não há como mensurar os efeitos de tais análises, mas fica claro que o conteúdo da obra representava a ideologia que guiava a política governamental, bem como o procedimento policial e judiciário com relação aos corpos fora da norma. Não podemos esquecer também que tal discurso influenciava diretamente o discurso midiático. Desta forma, reunindo a valentia, a habilidade e a “virilidade” do malandro com a anomalia da “homossexualidade”, com o respaldo do pensamento científico e oficial, cria-se entre a população a imagem de Madame Satã como um indivíduo extremamente perigoso, que pegava rapazes a força na Lapa.

É curioso observarmos que a homossexualidade do personagem, mais que fragilizá-lo, tornava-o ainda mais temido. Satã é apresentado com frequência como uma anomalia dentro de um universo marginal. Provavelmente pela típica associação da malandragem à exploração da prostituição, em que os malandros funcionavam como cafetões, gigolôs e parceiros de prostitutas, foi criado um estereótipo pautado na virilidade e na masculinidade do mesmo. Não é à toa que na entrevista ao *Pasquim*, quando Madame Satã cita outros malandros homossexuais, a reação obtida é de espanto, ainda que tal observação não pareça ter este objetivo de demarcar ou chamar a atenção para a questão.

Sérgio – E aqueles malandros famosos da Lapa, o Edgar, o Meia-noite?

Satã- O Meia-Noite não era propriamente valente. Valente era o fanchona dele, o falecido Tinguá.

Sérgio – O Meia-noite era bicha?

Satã- Meia-Noite era caso do falecido Tinguá, sempre foi. O Edgarzinho foi um farol que acendeu e apagou logo em seguida. Agora, quem durou mais um pouco foi o Miguelzinho.(...) (MADAME SATÃ, 1971, p. 5)

Satã segue descrevendo os outros malandros, ignorando o espanto do jornalista, entre eles o Brancura, que declara depois, em suas memórias, ter sido seu amante e grande amor. Para Satã, o universo do malandro também era o universo do sexo livre, e não contraditoriamente, do sexo pago, das zonas de baixo meretrício. Não é à toa que uma das principais funções do malandro, por exemplo, era dar proteção a casas noturnas, boates, pensões “não familiares”, casas de prostituição e prostitutas. E a tradicional relação de sustento de muitos malandros explorando a prostituição de parceiras ou “protegidas” também incluía, em muitos casos, relações homossexuais.

O termo “fanchona” em geral era utilizado para definir a sodomia na primeira metade do século XX.⁷ O “fanchono” era o indivíduo que se interessava por outros do mesmo sexo, e em geral o termo era utilizado para designar pederastas “ativos”. Apesar da utilização de um termo pautado numa demarcação que estrategicamente categorizava as relações sexuais e de certa forma serviu amplamente às instituições de poder, ao inserir os dois malandros valentes no universo homossexual, Satã cria uma espécie de fissura numa imagem tradicionalmente construída. No caso de Meia-noite, que era ainda mais famoso e foi o tema da pergunta, inseri-lo na categoria “passivo” problematiza o estereótipo da virilidade e da masculinidade do malandro. James Green, para quem “O Pasquim tinha uma história complicada na sua relação com a homossexualidade”, dedica um artigo à entrevista, em que aponta a postura dos editores do Pasquim, remetendo-a a uma classe média sexista e heterossexual, que refletia sua ansiedade com relação à homossexualidade em piadas sobre homossexuais e fotos de mulheres nuas publicadas.(Green, 2003). O conteúdo da referida entrevista será analisado mais à frente, em outro capítulo. Neste momento interessa em particular demarcar aspectos que configuravam inicialmente o período e o contexto de atuação de Satã como malandro homossexual.

O livro de memórias de Madame Satã é permeado de depoimentos em que transita entre o universo da malandragem e o dos homossexuais, ou bichas, como

⁷ Sobre o termo, ver GREEN, op. Cit., 2000, p. 70, 76 e 111 e FRY (1985). A partir de 1960 surge o termo bicha, assim como algumas mudanças nestas classificações.

ele mesmo se referia. Apesar de não classificar as atividades associadas à malandragem incongruentes com o fato de ser homossexual, fica clara a separação entre esses ambientes e personagens. Há momentos em que está entre os malandros e há momentos em que se encontra com as amigas bichas. Entretanto, Satã demarca o espaço entre os homossexuais como o lugar da glória, da vida de artista e da felicidade plena. A malandragem seria o lugar da sobrevivência e, principalmente, da violência e da defesa da honra. Em comum entre eles, o espaço da Lapa, propenso à vida boemia e à prostituição. É nas ruas do bairro e adjacências que Satã poderá exercitar todas as suas facetas. Num raio de menos de um quilômetro trabalha como artista travesti e posteriormente, passa a oferecer proteção a alguns bares e casas noturnas. Madame Satã atribui a sua “entrada” definitiva no mundo da malandragem a um crime que supostamente teria cometido em 1928, em que teria assassinado um vigilante noturno (o que seria o equivalente a um guarda municipal de hoje) de nome Alberto. Este crime é citado por Satã na entrevista concedida ao *Pasquim* em 1971 e é inserido como momento-chave de sua vida em seu livro de memórias. Dentro das pesquisas realizadas na elaboração deste trabalho, nenhum documento oficial encontrado confirma a sua existência, e a ficha criminal de João Francisco dos Santos nos processos e arquivos da polícia catalogados no Arquivo Nacional tem as primeiras entradas registradas apenas em 1938. Mas a escassez de documentos do período inviabilizaria qualquer insinuação de que isto seria prova da inexistência do crime. A polícia brasileira e em particular a do distrito federal (Rio de Janeiro) sofreu profundas modificações a partir do golpe de 1930 e a sua forma de organização, com troca mais efetiva de informações oficiais, só se concretizaria a partir desta década.

Há dois pontos importantes com relação à narrativa deste crime que merecem destaque. Em primeiro lugar, o fato de iniciar o livro declarando que nesta época havia começado a trabalhar como travesti-artista, assumindo o pseudônimo de Mulata do Balacochê e se sentia muito realizado com a nova profissão. O crime é apresentado como um momento em que deve decidir entre a vida artística e a vida de malandro. Satã afirma que, para defender sua honra e manter sua fama de malandro valente, comete o crime e é obrigado a abandonar a vida de artista. Satã escolhe, portanto, apresentar-se ao público leitor a partir deste

momento limite, demarcando os dois mundos a que pertencia. O crime, entretanto, não seria especificamente o momento de entrada de Satã no universo da malandragem, mas o momento em que a imagem e a fama o classificam como malandro. Desta forma, Satã demonstra também ter apreendido a dimensão que o mito tomava no período. Outro ponto reside no fato de se inserir no universo da prisão e do crime num momento chave na história política brasileira. Declarando que foi preso em 1928 e ficou dois anos e meio na prisão até ser absolvido, Satã insere-se também em pleno golpe de Estado, num momento marcado por um intenso controle estatal da população, com o respaldo das forças policiais. Não há como desvincular, desta forma, sua história do projeto político Getulista, principalmente porque tudo o que diz respeito aos papéis que assume durante e após a sua existência também está diretamente relacionado à memória política referente ao período compreendido entre os anos 30 e 50.

2.2 Nas tramas da República Nova

O processo de urbanização e industrialização que assolou o país nas primeiras décadas do século XX não se daria sem nenhum impacto ou instabilidade social e política. É em meio a este cenário e pautado na teoria de que o país havia mergulhado num “caos”, principalmente após a crise deflagrada com a queda do preço do café durante o início da Grande Depressão, que se mobiliza o golpe de 1930. Cria-se a imagem de uma República velha, “sem qualquer unidade moral, étnica e de desenvolvimento econômico”. (CANCELLI, 1993, P. 18). A República nova que promoveria esta nação integrada, pelas mãos (e inúmeros braços) de Getúlio Vargas, entretanto, assume as práticas repressoras características do Estado liberal em seu projeto de Estado Moderno. A grande diferença estaria na ideologia da mobilização. A integração da população e das classes deveria ser o objetivo final da construção desta nova nação unificada. O projeto ideológico que se instaurou com o golpe de 30 envolvia o nacionalismo como principal fonte de dominação do Estado. Na pesquisa que faz aos documentos e registros de material de divulgação utilizados pelo governo entre 1930 e 1945, Elizabeth Cancelli chama a atenção para a recorrência de um imaginário orgânico, em que o nacionalismo era transposto para a construção

mítica da família⁸. A concepção de uma “unidade nacional” calcava-se numa visão orgânica da nação, em que se procura eliminar individualismos em prol do bem maior, ou seja, o corpo da nação.

O uso sistemático de analogias biológicas que existe no discurso e esta visão romântica do organismo na criação de imagens políticas, com a utilização da metáfora do corpo e a apreensão social como comunidade orgânica, dirigem-se no sentido da construção de um imaginário que substitui a fragmentação do indivíduo pela ideia de povo, e a de classe, pela de nação. (CANCELLI, 1993, p. 13)

Na concepção capitalista de nação moderna, o corpo que configurava a imagem de povo a ser seguida era o corpo do trabalhador. Para realizar seu projeto ideológico, o governo Vargas lançou mão de intensa propaganda política, além de práticas repressoras atingindo diferentes instâncias. Há que se destacar o papel da polícia nesse sentido, visto que esta se torna o verdadeiro braço político do controle totalitário que se exerceu durante o período (Cancelli, 1993, p. 13). Examinar, classificar, punir e corrigir eram tarefas destinadas à polícia, que exercia uma vigilância constante de diversos setores da sociedade. Um de seus principais alvos era composto basicamente por todos os elementos marginais à racionalidade e à moral que configurariam uma “sociedade moderna”. Vidas e corpos que não comportavam ou não se adaptavam à lógica do trabalho e rompiam, em suas individualidades, a noção de povo que se tentava instaurar.

Se a perseguição aos corpos que não se adequavam ao corpo do trabalhador era constante, todas as atividades que envolviam estes corpos transgressores à noção de família e de nação brasileira deveriam ser reprimidas. Ao mesmo tempo, tais corpos deveriam ser exaustivamente examinados, tratados e corrigidos. Nessa categoria entrariam, além de profissionais do sexo, malandros, desocupados, desordeiros e homossexuais de baixa renda que circulavam pelas ruas do centro do Rio de Janeiro do período. Incluímos “homossexuais de baixa renda” junto a categorias mais definidas, como os profissionais do sexo e os malandros e desordeiros pelos mesmos serem vítimas constantes de repressão. E também por essas perseguições muitas vezes não terem uma explicação lógica, ou um embasamento legal, principalmente pelo fato de a pederastia não ser considerada crime. As prisões em geral alegavam vadiagem, atentado ao pudor,

⁸ A autora faz referência ao trabalho de Judith Schandler a este respeito.

desacato e coisas do gênero. A apreensão narrada por Satã, por exemplo, para simples “averiguação”, em que o delegado “gentilmente” pede que não circulem pela praça de dia serve de exemplo. Curiosamente, o delegado que prendeu e nomeou Madame Satã, Dulcídio Gonçalves, é ao mesmo tempo, protagonista de uma enorme pesquisa internacionalmente premiada e que influenciou diretamente o trabalho da polícia bem como o de médicos, psiquiatras e antropologistas criminais com relação à homossexualidade no Brasil.

Em 1932, com o auxílio do Dr. Dulcídio Gonçalves, Leonídio Ribeiro deu início à referida pesquisa. Gonçalves “recrutou” cerca de 195 homossexuais no centro do Rio, conduzindo-os ao laboratório de Antropologia criminal. Estes indivíduos eram fotografados, entrevistados e analisados minuciosamente. Em 1933 o médico recebeu o prêmio Lombroso, concedido pela Academia Real de Medicina Italiana, pelos resultados publicados de uma pesquisa científica que apresentava quatro tópicos: a patologia da impressão digital, os tipos sanguíneos dos índios Guaranis, os biótipos criminais afro-brasileiros e as relações entre a homossexualidade masculina e o mal-funcionamento endócrino. (Green, 2000, p. 130-131). Há que se destacar entre as obras de renovação dos métodos de administração pública, a criação do referido laboratório de Antropologia Criminal. Este laboratório e as pesquisas nele desenvolvidas faziam parte do projeto de criar instituições repressoras pautadas na pesquisa científica, promovendo reformas e mudanças significativas na atuação da polícia e da justiça.

Em artigo sobre a política Getulista e questões raciais, Cunha destaca e analisa as conexões entre a política de estado do período e a produção científica. O premiado estudo acima citado é alvo da investigação da autora, que observa a presença, não paradoxal, mas estratégica, de duas vertentes presentes no discurso oficial getulista sobre raça, bem como sobre corpos fora da norma. Por um lado o discurso oficial dizia basear-se na nação unificada brasileira, que valorizaria e incluiria todas as raças autenticamente brasileiras. Por outro lado, um outro cenário surge quando especificamente nos atemos ao discurso médico e científico do período, que deveria, por sua vez, guiar o trabalho policial, “ (...) um outro cenário e economia de mapeamento de corpos, cuja principal marca – as características físicas – sugere degradação, impureza e crime.”(CUNHA, 1996, p.

p. 145)⁹. A identificação e a observação detalhada desses biotipos auxiliaria a implantação de uma polícia cada vez mais científica, em que a repressão ao crime, antes mesmo que pudesse ocorrer, seria um dos principais objetivos. Guardadas as devidas proporções e considerando as diferenças entre as práticas disciplinares descritas por Michel Foucault e o procedimento da polícia brasileira do período, a prática do exame e de técnicas que envolvem uma individualização politicamente programada, tal qual descreve o autor em “Vigiar e Punir”, encontra eco em tais preceitos. “O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. (FOUCAULT, 1988, p. 164). Desta forma, via o exame cria-se um mecanismo capaz de produzir uma conexão com um tipo de formação de saber e uma forma de exercício do poder. Segundo o discurso oficial, mais que punir, as instituições oficiais deveriam identificar e prevenir as patologias que envolviam estes corpos fora da norma, tão prejudiciais à soberania nacional.

Cunha atenta também para um discurso que já está em formação em fins dos anos 20, antes mesmo do governo Getulista, reproduzido principalmente nas publicações sensacionalistas ou voltadas especificamente para o crime. Nestas, não apenas os crimes de maior periculosidade, mas também o jogo, o alcoolismo, os golpes financeiros, a prostituição e o homossexualismo são classificados como “vícios” e “patologias sociais”, na maior parte das vezes protagonizados por imigrantes, negros ou mestiços. (Cunha, 1996, p. 149). Nesta época já havia um grande destaque, na imprensa e entre as instâncias oficiais, dos debates sobre o aumento da criminalidade. Quando o Gabinete de identificação criminal é criado, em 1931, se a proposta seria criar um método mais científico para a polícia e para a justiça, no processo de diagnóstico e prevenção de crimes o ponto de partida era a discussão e o aparato técnico-administrativo herdado de gestões anteriores. Ou seja, caracterizando os indivíduos pesquisados a partir de aspectos físicos e psicológicos, as pesquisas desenvolvidas no laboratório de Antropologia Criminal seguiam uma linha de raciocínio muito próxima das de gestões anteriores, criticadas pela falta de organização e pelos métodos punitivos e autoritários:

A percepção da sociedade enquanto um corpo em degradação exige ações eficazes por parte do Estado e dos organismos responsáveis tanto pelo

estabelecimento da *ordem pública* quanto da *higiene pública*. Estas duas categorias muitas vezes irão confundir-se tanto no discurso médico quanto no policial. Práticas preventivas e, simultaneamente, a produção de uma literatura “científica” estão muito mais calcadas num conhecimento empírico possibilitado pela ação e repressão policial do que num acúmulo de discussão e estudos de criminologia feitos no Brasil. Assim, uma mesma atitude repressiva de caráter *preventivo* informa uma dupla atuação, a dos cientistas e a dos policiais. (CUNHA, 1996, p.157-158)

Com o respaldo do pensamento científico, os estudos que utilizavam a biotipologia para a prevenção da criminalidade transformavam em verdade e em regra, além de uma concepção racista do perfil do criminoso, a não aceitação de corpos fora da norma, ou seja, inadaptáveis ao projeto capitalista e nacionalista. Um exemplo se encontra num comentário de Leonídio Ribeiro sobre o caso Febrônio Índio do Brasil, citado por Cunha: “Febrônio constitui sob este aspecto um dos poucos casos registrados na literatura médico-legal de todos os tempos, e o primeiro publicado no Brasil de grande sadismo, tendo um especial interesse científico por se tratar de um mestiço”(RIBEIRO, 1932, apud CUNHA, 1996, p. 159). Tais corpos, a partir da lógica do período, antes de punidos, deveriam ser tratados. Caberia às instituições repressoras, com destaque para a polícia, promover este processo de higienização.

Quando pensamos em corpos como o de Madame Satã, que se encaixava nas três categorias características da criminalidade: negro, malandro e homossexual, podemos imaginar as perseguições constantes que sofreu durante a ditadura varguista. Ao mesmo tempo, a apropriação de sua imagem como ícone da malandragem revela a complexidade do processo de transformação do corpo do malandro em corpo símbolo de brasilidade. Reflexos de uma estratégia política que, astuciosamente procura construir a imagem de uma nação unificada em termos raciais e culturais, mas que, em outras instâncias, lança mão de uma ideologia e de práticas repressoras e excludentes com relação a gênero, raça, bem como aos comportamentos e culturas que não se encaixavam no modelo de povo e nação aspirado. Não mencionamos aqui especificamente a violência no trato com os seres fora da norma, mas também a violência implícita em pesquisas como as desenvolvidas no Laboratório de antropologia criminal. A violência discursiva que sob o manto da imparcialidade científica sugere a “cura” e a prevenção, no lugar da punição. À luz do conceito do “Homem Cordial”, de Sérgio Buarque de

Hollanda, Dealtry observa que, a particular política nacionalizante de Getúlio Vargas é um reflexo de um aspecto cultural e histórico que nos diferencia de outras nações modernas¹⁰: “É esta ponte de cordialidade – rígida e conciliatória, violenta e sedutora - que nos constitui. Qualquer mudança social deveria partir da aceitação do que seria um paradoxo irreconciliável em outras culturas, mas que aqui se configura, como nosso cotidiano.” (DEALTRY, 2003, p. 108). Assim, o malandro, homossexual, negro, Madame Satã, pode ter envelhecido na prisão, mas via a reinterpretação de diversas características inerentes à malandragem, também pode elevar-se à categoria de símbolo nacional, ou “Memória do Rio de Janeiro”, como anos depois voltam a proclamar os jornalistas do *Pasquim*.

Ao pensarmos historicamente sobre o corpo do personagem, que passou grande parte de sua vida entre as ruas da Lapa e a prisão, seria inevitável aqui não lembrarmos do importante trabalho realizado por Michel Foucault ao estudar e expor a importância política dos mecanismos de poder agindo sobre os corpos. Não apenas por escolher a prisão, entre outras instituições de saber-poder, como objeto de análise, mas também por envolver práticas vigentes ao período em que se insere a experiência de Satã com a polícia e a justiça. Foucault estabelece uma genealogia do poder, em que se destaca, em particular, a formulação do conceito de biopoder, ao abordar as técnicas de vigilância e disciplinarização dos corpos. Mais à frente, retomaremos o conceito de biopoder para a análise das técnicas de poder impostas sobre as sexualidades, parte importante desta pesquisa. Antes de avançarmos, entretanto, seria interessante nos voltarmos para a concepção de poder desenvolvida pelo autor, principalmente para uma reflexão sobre as estratégias estabelecidas na primeira metade do século no Brasil. Os estudos sobre os mecanismos do poder seguem um percurso que sofre variações nas obras do autor. Muitos proclamam, por exemplo, que Foucault sai de uma concepção mais rígida dos efeitos incessantes do poder sobre os corpos dóceis e disciplinados, em *Vigiar e punir*, para uma perspectiva que prevê rupturas e reações em *História da Sexualidade*. Ambos os trabalhos têm espaço aqui, e de uma certa forma podem ser vistos como complementares, como veremos à medida em que forem utilizados na pesquisa.

¹⁰ A autora tem o cuidado de pontuar o pessimismo da visão de Hollanda com relação a este aspecto. Mas observa tratar-se de um texto escrito e publicado antes do advento do Estado Novo.

De uma maneira geral a proposta de Foucault é a de que no lugar da análise histórica que privilegia momentos de repressão e enfrentamento, leve-se em consideração a história das instâncias produtoras de discursos, de poder e de saber sobre os corpos dos sujeitos. Para o autor não há necessariamente uma relação direta entre Estado e poder, e o Estado não configura uma forma central de exercício do poder. Há sempre mecanismos de saber-poder que, apesar de indispensáveis ao Estado, nem sempre partem de dentro dele, mas são circundantes, complementares e ao mesmo tempo exercem formas capilares de dominação. O poder é pensado, portanto, como uma rede complexa. Não se deve considerar uma instância detentora do poder, mas relações de poder que instituem um jogo de ação e resistência. Ao contrário da simples polarização de forças, pressupõe-se o conflito e uma movimentação constante entre forças. O poder é pensado como uma “situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (FOUCAULT, 2005, p. 89). Nos estudos desenvolvidos em *História da sexualidade*, de fato Foucault avança neste sentido, quando o tema recai sobre a sexualidade dos indivíduos, sugerindo que sejam analisadas as práticas imanentes ao poder postas em discurso. A questão, então, não seria apenas identificar as práticas repressivas, mas desvendar práticas discursivas que assumem seu caráter político.¹¹

No caso do Brasil da primeira metade do século XX, não há como negar os efeitos das ações repressivas da polícia, com o respaldo do governo no período, a julgar pelos documentos analisados e por relatos históricos da gestão de Filinto Muller. Mas seria interessante pensarmos também no processo que ocorre nas entrelinhas. Aquele que, pouco a pouco, domestica a malandragem por meio de uma série de práticas discursivas e estratégias implantadas pelo governo ou não. Sabemos que os malandros - aqueles que “oficialmente”, eram considerados os malandros marginais que reinavam na Lapa, como Sete Coroas, Meia-noite, Brancura, Manoelzinho, entre outros - foram varridos das ruas e muitos deles acabaram mortos ou na prisão, como Satã. Mas teriam eles sido varridos de nosso imaginário? O malandro pouco a pouco foi se tornando cada vez mais presente, cada vez menos personagem do submundo e mais fantasia de carnaval,

¹¹ Para mais informações ver “Questão de método”, In *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 88-97.

personagem de cinema (principalmente nas chanchadas da Atlântida) e da Disney, com o outrora famoso Zé Carioca. Quando falamos aqui em domesticação, nos referimos a um processo mais complexo, em que se recria a imagem do malandro tornando-a identidade nacional. Simbolicamente o corpo do malandro se torna um corpo mais dócil, em que os aspectos estéticos são valorizados e a violência e o universo de exclusão social em que se criam os malandros são apagados. Avaliando de forma crítica diferentes abordagens sobre a malandragem, Dealtry aponta as influências do discurso antropológico, em particular o trabalho de Damatta, sobre um discurso literário e jornalístico que favorece a romantização da figura do malandro. No caso, o malandro é definido como uma espécie de anti-herói das classes oprimidas, reagindo às estratégias de poder impostas pelas classes dominantes:

Elimina-se, nesse tipo de visão, qualquer elemento “sujo”, “perigoso”, do malandro, que possa comprometer seu caráter heróico, alegre, esperto. Despe-se o malandro da navalhada mortal, do golpe no otário inocente, da violência contra a mulher que o sustenta, para ficar apenas com a ideia do malandro como sujeito marginal que consegue escapar aos moldes opressivos da sociedade capitalista pelo caminho da criatividade, via samba, ou pelo caminho da esperteza, via os expedientes “mais ou menos ilícitos” como o jogo e a cafetinagem. (DEALTRY, 2003, p. 51)

A melhor das intenções é capaz de exercer um papel nas relações de poder muitas vezes contrário às pretensões políticas iniciais. A imagem de anti-herói colaborou bastante também para a associação do malandro a um passado que se contraporia ao presente moderno. Pouco a pouco, e não podemos julgar que de forma acidental, se criou no cenário nacional uma imagem romantizada e idealizada, de um malandro que já não existe mais, e de uma malandragem cujas práticas se extinguíram, congeladas no tempo de um Brasil que seria menos violento, mais orgulhoso, mais feliz, permeado por “valores que já não são mais os mesmos”.

A visão nostálgica de um presente que rompe com um tempo passado sempre melhor, impossível de ser revivido, colabora para a mitificação do malandro dos anos 20 e 30, que já vinha sendo promovida mesmo na década de 30. O que também foi bastante útil para as instituições de poder durante e após o Estado Novo. Ao recriar e reinterpretar o passado, a memória oficial se encarregou de compor a história para o imaginário nacional. Neste caso, a imagem

do malandro, principalmente a partir de seus elementos estéticos e culturais, apresentava um enorme potencial para se tornar um dos símbolos de brasilidade que comporiam a história da nação. Tal potencial parece ser vislumbrado por Antonio Fraga em seu romance *Desabrido*, ao apontar as diferenças entre vagabundos e malandros, na voz do personagem Evêmero: “O primeiro é sempre um idealista e é portanto individualista enquanto que o segundo é pragmatista e é povo Há entre os dois a diferença quilométrica que há entre uma balada de françois villon e um samba de noel rosa” (1999, p.36)¹². A escolha do autor em colocar tal observação na voz do escritor/jornalista, que, “porradinho da silva” começa a falar difícil, expõe uma vertente do malandro que já é assimilada no início da década de 40, quando o texto é escrito. A política nacionalista desenvolvida entre os anos 30 e 45, num dado momento soube tirar proveito deste potencial que a figura do malandro tinha de remeter à ideia de povo. O malandro é a expressão desse espaço e ao mesmo tempo a ponte para que as forças políticas se aproximem de um universo cultural com regras próprias, até então distante das políticas públicas.

Na apresentação da entrevista ao Pasquim, Paulo Francis afirma que Satã era um espécie de “gunfighter da Lapa”, e representaria a verdadeira contra-cultura brasileira. O argumento é o fato de ter emergido do que o jornalista intitula de “asfalto”, deste “ragu cultural brasileiro”, ao contrário dos adeptos de uma contra-cultura que nos foi imposta de fora pra dentro (1971, p. 6)¹³. É curioso percebermos que o próprio discurso sobre o potencial político do malandro em sua autenticidade e marginalidade também pode ser agenciado a favor de forças hegemônicas. Vislumbrando o potencial desta utilização simbólica do malandro para a realização do projeto de substituir a “fragmentação do indivíduo pela ideia de povo” dá-se início a uma espécie de apropriação romântica da figura do malandro. É claro que não podemos afirmar categoricamente que existia um projeto centralizado e direcionado neste sentido. Retomando o pensamento de Foucault, partimos do pressuposto de que as relações de poder são construídas a partir de um jogo complexo, em que há constantes idas e vindas, e diferentes

¹² A ausência de pontuação em alguns trechos, bem como o uso de minúsculas para nomes próprios é característica do texto de Fraga.

¹³ Este texto é publicado originalmente, após a última página da entrevista, na página 6 do *Pasquim*, de nº 95. Quando a entrevista é publicada em *As grandes entrevistas do Pasquim*, em 1976, ele surge como apresentação, na página 150.

formatos de participação. A assimilação da malandragem como atitude e comportamento em diversas camadas e perfis da população, de uma certa forma também contribuiu para esta apropriação.

As consequências desse processo podem ser ilustradas pela letra de *Homenagem ao malandro* (1977-78), de Chico Buarque:

Eu fui fazer um samba em homenagem
 À nata da malandragem
 Que conheço de outros carnavais
 Eu fui à Lapa e perdi a viagem
 Que aquela tal malandragem
 Não existe mais

Agora já não é normal
 O que dá de malandro, regular profissional
 Malandro com o aparato de malandro oficial
 Malandro candidato a malandro federal
 Malandro com retrato na coluna social
 Malandro com contrato, com gravata e capital,
 Que nunca se dá mal

Mas o malandro para valer,
 - não espalha
 Aposentou a navalha
 Tem mulher e filho e tralha e tal

Dizem as más línguas que ele até trabalha
 Mora lá longe chacoalha
 Num trem da central

Chico Buarque fala exatamente da malandragem que se tornou um estilo de vida. Mas não se trata aqui de uma nostalgia por um estilo perdido, mas por uma dimensão política representada pelo malandro que, mais à frente, posteriormente à própria contraposição trabalho/malandragem, perde totalmente sua função. O “malandro pra valer”, ou seja, o malandro daqueles tempos foi capturado por uma configuração de Estado e de vida que fatalmente apodera-se da exclusão social, tira proveito dela, a introjecta e a retira de sua posição exterior. O malando à margem não é mais o perseguido pela polícia, torna-se um trabalhador oprimido. Quem assume o perfil da malandragem passa a ser o deputado, o empresário, o estelionatário engravatado e outros atores sociais intrínsecos ao aparelho de Estado. Desta forma, a partir da dominação de seus elementos

simbólicos pela classe dominante, o malandro perde um devir-minoritário evocado na letra por Chico Buarque. Esta música originalmente foi feita para compor o musical “Ópera do malandro”, peça de teatro de Chico Buarque, baseada na “Ópera dos Mendigos” (1728) de John Gay e na “ Ópera dos Três vinténs” (1928) de Bertold Brecht e Kurt Weill. Em nota introdutória à peça publicada, em 1978, Chico Buarque assinala as contribuições para a realização do texto, incluindo filmes e obras de que a equipe se valeu, entre eles as *Memórias de Madame Satã*(1978, p. 17). O diretor da primeira versão da peça, Luiz Antônio Martinez Corrêia¹⁴, atribui a escolha de localizar a peça no fim do Estado Novo por encontrar paralelo para o momento político vivido pelo Brasil “ a decadência de um sistema econômico, social e político e as alternativas criadas por ele, com roupagem nova, para se manter no poder.” (CORRÊIA apud ÓPERA..., 2010). Mais que entender este processo político levando em consideração as incorporações de uma burguesia emergente representante do “topo” – sabemos que o próprio Vargas incorporou aspectos da malandragem na imagem pública que procurava disseminar - , interessa investigar os reflexos dessa incorporação sobre o “malandro pra valer”.

Aos poucos, o caráter político do malandro é esvaziado, na medida em que saem de cena a vadiagem e a violência. Inserir o malandro como parte da memória oficial ajuda a apagar também os efeitos das práticas repressoras e da violência que o próprio Estado imprimiu aos corpos fora da norma. O malandro tornou-se o símbolo de um movimento nostálgico em prol de um passado idealizado. Ao mesmo tempo, a atitude da malandragem ganhou novas conotações e passou a se incorporar ao imaginário nacional. Como observa Gilmar Rocha em seu estudo antropológico sobre Madame Satã e a malandragem carioca :

Sem perder de vista o desenvolvimento urbano-industrial do país, na interpretação de Oliven (1986), a transformação da malandragem, assim como de outras manifestações culturais populares em símbolos nacionais, obedeceu a um movimento de apropriação das classes dominantes através da manipulação

¹⁴ Luiz Antonio Martinez Corrêia, foi vítima de um crime bárbaro em 1987, que reacendeu a discussão acerca da violência contra homossexuais no período e não poderíamos deixar de mencionar aqui. Uma ampla pesquisa realizada em fins dos anos 90 (RAMOS & CARRARA, 2006) analisou processos sobre casos de violência contra homossexuais , entre eles o de Corrêia. O tratamento inferido pelo discurso oficial reflete um processo discriminatório, observado no próximo capítulo, em que analisaremos alguns dos processos respondidos por Madame Satã, que se perpetua passados cerca de cinquenta anos.

simbólica de seu significado cultural. De manifestações culturais populares que às vezes eram reprimidas em função de seu caráter contestatório, o samba, a malandragem, a umbanda, a feijoada etc., são transformadas em símbolos nacionais. (ROCHA, 2004, p.134)

A grande questão é avaliarmos de que forma essas imagens do passado foram construídas e reconstruídas, visto que na maior parte das vezes são pautadas em interpretações que dependem muito mais de aspectos afetivos e sensoriais que do registro dos fatos em si. O papel da ficção, da propaganda e da indústria cultural neste sentido foi fundamental. Estas foram diretamente influenciadas pelo pensamento científico e político da época e ao mesmo tempo exerciam influência sobre os mesmos. Neste processo, o malandro foi recriado e ganhou ares de identidade nacional. Ao mesmo tempo, a homossexualidade instaurava-se como patologia associada ao crime e à perversão. Quais seriam, então, os efeitos dessas transformações sobre o corpo de Madame Satã?

Muitos anos depois deste processo de “domesticação” o depoimento de Madame Satã em seu livro de memórias expõe a complexidade da relação entre a memória oficial e a memória dos excluídos. Ao definir o malandro em um trecho do livro, Satã demonstra uma irritação com as modificações que o perfil de malandro sofreu, mas ao mesmo tempo expõe um discurso que também sofre influências desta imagem idealizada :

Fui me formando na malandragem. Malandro naquele tempo não queria dizer exatamente o que quer dizer hoje. Malandro era quem acompanhava as serenatas e frequentava os botequins e cabarés e não corria de briga mesmo quando era contra a polícia. E não entregava o outro. E respeitava o outro. (MADAME SATÃ, 1972, p. 17)

Em seguida, Satã segue nomeando os sambistas com quem fez amizade e a sinuca, para depois entrar no universo mais obscuro da malandragem, citando o vício das drogas e o malandro 7 Coroas. Se tal depoimento demonstra claras influências da imagem idealizada do malandro – e porque Satã abriria mão desta estratégia?-, ao mesmo tempo ele apresenta como definidores da sua inserção ao mundo da malandragem: o contato com a prisão e a perseguição da polícia, a não inserção no mundo do trabalho honesto, a vida boêmia e a violência como elemento mantenedor da honra que configurava o *ethos* do malandro. O trabalho esporádico, em geral associado ao submundo da Lapa, como a proteção a bares e

casas noturnas, a cafetinagem ou a exploração de parceiros e parceiras que viviam da prostituição fazia parte do universo da malandragem em que se inseria. Mas era preciso também demarcar-se na valentia e na violência via o enfrentamento, o conflito, principalmente com a polícia, e as consequentes passagens pela prisão. Desta forma, Satã procura também recuperar a marginalidade da malandragem. Isto ajuda a refletirmos também sobre a complexidade deste processo de apropriação discursiva e política.

Antes de mais nada, “malandro” é uma identidade que permite variações, ou melhor, pode ser apropriada por indivíduos com percursos diferentes. No caso de Madame Satã, o perfil de malandro que encarnava em geral era atribuído a indivíduos que tinham em comum o pertencimento ao mundo marginal que permeia classes populares, e a assunção de um comportamento e uma aparência que em termos éticos e estéticos associe-se ao termo. Orestes Barbosa, na crônica “A origem da malandragem”, em 1922 definia o malandro:

O malandro – o homem que vive misteriosamente, trabalhando a seu modo, porque malandro quer dizer esperto, sabido, e não ocioso como erradamente se supõe, sai da figura interessante do garoto de rua, de calças de suspensório de tira de pano – moleques vendedores de bala, soltadores de papagaios e tascadores de balão a cujo bando alegre eu pertenci.(BARBOSA, 1993, p. 103)

A imagem construída para o malandro em Orestes Barbosa se aproxima bastante da que Madame Satã exhibe em seus depoimentos. Barbosa constrói suas crônicas com base no contato que faz com criminosos e presos, tanto no ofício de jornalista, como em uma temporada passada na prisão, em 1921, por conta do conteúdo de seus textos. Apesar do tom de redenção que ambos procuram dar ao malandro, a associação do termo ao universo marginal - são assassinos, golpistas, presidiários, valentes, etc. - é o que singulariza o universo da malandragem a que ambas as narrativas se vinculam. Independente da visão da malandragem como um problema social, a imagem construída por Barbosa não a desvincula do universo da violência. Como foi dito, uma estratégia utilizada para futuramente transformar a malandragem em símbolo nacional foi a abolição da violência nas representações do personagem. A malandragem passou a ser associada muito mais à esperteza de quem ganha na palavra, na maciota. Há que se considerar, portanto, a diferença entre o que mais tarde se tornou uma prática: a “malandragem”, com

especificamente o malandro carioca a cujo perfil ou universo Madame Satã se vinculou. É claro que depois ambos se misturam e simbolicamente se imbricam. Mas esta diferenciação é necessária até para demarcar estratégias de domesticação da malandragem. Além disso, quando Barbosa classifica o malandro como esperto, e não ocioso, parece estar dando uma resposta ao que passou a ser classificado como ociosidade no processo de modernização e assunção da lógica capitalista. O malandro trabalha “a seu modo”, diferente da massa operária que começa a se formar.

Para Dealtry, a narrativa de Orestes Barbosa “elege o malandro como um tipo idealizado, representante sem nome de toda uma classe de marginalizados.” (DEALTRY, 2003, p. 100). Segundo a autora, ao tentar criar para o malandro um status de anti-herói e ao mesmo tempo tentar “dirimir o caráter ameaçador do malandro”, Barbosa une-se a ele no final do trecho citado. Ao mesmo tempo, o malandro é visto como um idealista, nas palavras do próprio autor. Ainda que Dealtry de forma crítica aponte em Barbosa uma visão redentora e que visa carregar o malandro de uma imagem positiva, a postura do cronista parece ser muito distante da que criou a imagem romantizada do malandro. Uma imagem que pouco a pouco é construída no projeto desenvolvimentista brasileiro dos primeiros governos da república, mas tem segmento nos governos posteriores. Dealtry afirma que “saem de cena o ocioso, o vagabundo, o desordeiro e entram o sabido, o esperto, ainda que a vagueza da expressão ‘a seu modo’ não resulte em nenhuma explicação mais definida do ‘trabalho’ do malandro.” (DEALTRY, 2003, p. 101). Estas não são, entretanto, oposições que nos parecem ser o objetivo do autor.

O malandro vítima dos males da sociedade e injustiçado encontra redenção para seus atos. Mas tais atos continuam cercados de sua força vil. Se sua atitude é justificada pelo passado sofrido, ele não deixa entretanto, de ser “desordeiro” e criminoso. E Barbosa parece na verdade criticar o que inclui no caráter de “ocioso” tudo o que na época não é passível de se classificar como imanente à lógica do trabalho. “A seu modo” o malandro trabalha. Nas palavras do próprio Madame Satã, *Memórias de Madame Satã* se inicia da seguinte forma: “Eu trabalhava, honestamente”. Para introduzir o tema da sua entrada definitiva na vida de “malandro”, Satã cria um “momento-chave” em que supostamente comete

um assassinato e é obrigado a deixar a vida anterior. Esta oposição entre vida de malandro/trabalho honesto é frequente no decorrer de todo o livro de memórias, como veremos mais à frente. É a violência que mantém Satã vinculado ao universo malandro. Seja a sua violência na manutenção da honra, seja a violência da polícia.

Como observamos, a imagem que Satã estrategicamente procura criar para si se aproxima muito da imagem redimida do malandro de Orestes Barbosa. As atividades que o inserem na vida de malandro vão desde o crime que comete até o trabalho de dar proteção a cabarés e casas de prostituição. O que o insere na vida malandra, além do crime “inaugural” e sua primeira prisão, é o vínculo com o universo excluído da prostituição, das drogas e do jogo, ou seja, lugares não oficiais, em que as práticas de sobrevivência envolvem muitas vezes trabalho, mas não “honestamente”. É claro que quando Orestes Barbosa usa o termo “a seu modo” também o faz em tom de redenção, visto que é como se esta fosse a alternativa que restasse aos “excluídos”. Mas independente de suas origens e dos fatores determinantes de suas atitudes, o malandro caracteriza-se como um indivíduo violento, sim. Tanto é que Orestes Barbosa usa o termo malandro em outras crônicas, para se referir aos criminosos que conhece na Casa de Detenção. Além disso, a conotação política que Orestes procura dar a alguns malandros citados precisa afastá-los dos significados associados ao termo “ocioso”, como a preguiça e a inércia.

Sempre pronto a agir, seja em defesa de sua individualidade, seja em defesa de um coletivo, o malandro em Orestes Barbosa é, sem dúvida, um idealista. É preciso, entretanto, distanciar a visão romantizada defendida por autores como Orestes Barbosa, nas primeiras décadas do século XX, da visão romantizada que estrategicamente foi sendo conduzida durante o governo Getulista. Pode-se dizer que para recriar o mito, domesticando-o, a política estado novista tirou proveito da imagem de anti-herói que de uma certa forma já vinha sendo promovida por jornalistas, escritores e cronistas nas décadas anteriores. Mas neste caso trata-se de um conceito de malandro esvaziado em sua materialidade. “Vargas reconstrói a representação do malandro, rasurando certas marcas deste personagem – como a vadiagem, a contravenção – e enaltecendo outras – como a astúcia, a boa lábia, o pequeno logro.”(DEALTRY, 2003, p. 106).

A força política do malandro residia em grande parte na combinação entre práticas individualistas e um comportamento que politicamente se aplicava a um coletivo. No caso do enfrentamento das forças policiais, por exemplo. A ação da polícia nas primeiras décadas do século XX era alvo de frequentes reclamações da população, devido à sua truculência e arbitrariedade, principalmente entre as classes mais baixas. O indivíduo que era capaz de enfrentar a polícia representava simbolicamente uma reação a um inimigo comum. Se o malandro saía em defesa de interesses individuais quando enfrentava a polícia, a valentia e a manutenção da honra configuravam também práticas componentes de um ethos social das camadas mais populares. Desta forma, havia uma identificação muito forte do coletivo com o personagem. O próprio Satã lança mão deste aspecto para heroicizar sua figura, quando responde na entrevista ao *Pasquim*, de 1971, que se envolveu em inúmeras brigas, mas nunca havia brigado “com paisano” em sua vida. Outro aspecto que gerava identificação nas camadas mais populares era a rejeição ao trabalho formal, em particular nos períodos de crise, como o final dos anos 20. Na medida em que também se criava no imaginário coletivo a imagem do malandro como o indivíduo que, para sobreviver, tinha que “se virar”, à sua maneira. Portanto, para as instituições do poder, inicialmente o malandro era uma figura que ia contra os ideais políticos de se construir uma nação íntegra e centrada na figura do trabalhador nacional, mas ao mesmo tempo o potencial de sedução e identificação com o popular desta figura poderia ser estrategicamente aproveitado. Reconstruir esta imagem, por meio do discurso oficial ou não, mostrou-se uma estratégia extremamente eficaz.

Como foi dito, a ficção, o discurso jornalístico, a propaganda e a indústria cultural tiveram uma participação fundamental para a configuração do malandro como símbolo nacional. Há que se destacar, neste caso, o samba, ritmo diretamente associado à malandragem, que foi grande protagonista desse processo. Muitos dos compositores e sambistas, mesmo com empregos fixos durante o dia, eram frequentemente associados ao universo malandro. Alguns importantes estudos que privilegiaram a malandragem e o samba investigaram diversos aspectos de uma rede complexa de transformação do samba malandro, centrados principalmente no processo de comercialização e adaptação das letras, como fator fundamental na incorporação da “palavra malandra” a uma identidade

nacional. Dificilmente pensamos no malandro sem pensarmos também no samba. Este gênero musical sem dúvida foi a voz da palavra malandra. Entretanto, no caso específico da história de Madame Satã, houve uma espécie de “separação” que merece ser mencionada. Apesar de analfabeto, atribui-se a autoria de pelo menos um samba a Satã, e, segundo seus depoimentos, ele circulava pelas rodas boêmias de sambistas. Mas nos registros e textos sobre o mundo do samba Satã é mais lembrado como o provável responsável pela morte de Geraldo Pereira quando citado em obras e textos que contemplam o tema. Madame Satã muitas vezes é inserido como elemento periférico, componente da Lapa vadia e marginal que era frequentada pelos sambistas.

Entre os fatores desta separação, poderíamos apontar, a homossexualidade do personagem e a sua inserção num mundo marginal. Mas o fato é que esta separação não é isenta de conotações políticas. Ela aponta para a criação simbólica da imagem de um universo do “sambista malandro” que começa a ganhar forma nas apropriações e representações posteriores. Esta separação aparece em alguns autores que mencionaram os malandros sambistas e os malandros valentes, por exemplo. Um dado que talvez mereça ser analisado. O jornal *O Dia*, por exemplo, nos anos 50 usava o termo malandro para se referir a criminosos de qualquer espécie. Entretanto, talvez pelo período da pesquisa, o termo malandro não é associado ao universo do samba. Vale destacar que no dia seguinte à morte de Geraldo Pereira, em 1955, *O Dia* divulgou uma foto do enterro do compositor, dando-lhe um certo status de celebridade. Talvez um sintoma da inserção do sambista numa categoria de trabalho já reconhecida, a partir do momento em que o samba vai para as gravadoras e vira produto. Desta forma, fica clara a separação entre o sambista e o malandro marginal, feita pelo jornal. Convém lembrar, entretanto, que a princípio esta separação não era tão demarcada. O boêmio intelectual da Lapa, este sim, se insere numa outra perspectiva¹⁵. Muitos sequer cruzaram com Satã. Mas o sambista, este sem dúvida pertencia ao universo marginal da malandragem, ou melhor, circulava pelo que as

¹⁵ Sobre este aspecto, os dois textos de Luis Martins dedicados à boemia Lapeana, *Lapa e Noturno da Lapa*, não mencionam Madame Satã, bem como outros dos “valentes” marginais citados em seus depoimentos. Ruy Castro, no prefácio de *Lapa*, observa que Martins não cita personagens como Noel Rosa e só ouviu falar de Madame Satã, bem como de outros valentões, nos anos 70, quando da entrevista. Isto sugere um distanciamento latente e ao mesmo tempo problematiza a idéia de uma Lapa “democrática” em que conviviam intelectuais e marginais.

autoridades classificavam de “rodas da malandragem” por que Satã circulava. Provavelmente pela perseguição que os compositores sofriam, da mesma forma que o malandro que presta proteção a casas de prostituição, ou se dedica à cafetinagem e ao jogo, o sambista se dedicava a uma atividade não reconhecida no mundo do trabalho.

A exclusão e o caráter subversivo do samba se devem principalmente a suas origens nas práticas culturais e religiosas dos negros ex-escravos. Entre os migrantes que passam a povoar a capital federal no início do século XX, destaca-se o grupo de negros oriundos da Bahia, que ajudou a compor o comportamento sócio-cultural de um Rio de Janeiro popular e excluído, marcado também por valores e referências culturais inspirados nas religiões e cultos africanos. Em 26/10/1938, o jornal “Diário Carioca” exibia, na página 13, na coluna “Registros”, o seguinte nota, seguida por texto explicativo: “ Preso em flagrante um “pae de santo”. O texto, além de usar o termo “macumbeiro” de forma pejorativa, finaliza-se da seguinte forma: “ ... Com o “Pae de santo” foram apreendidos os “apetrechos” de que o mesmo se utilizava para a prática de sua magia negra.”¹⁶ Este trecho demonstra uma reiteração, por parte da mídia, da perseguição e da criminalização imposta pelos órgãos oficiais do período às manifestações religiosas da cultura negra. Desta forma, além da associação à boemia, há um elemento claramente transgressor na própria origem do samba.

Aos poucos, da mesma forma que a cidade passa por processos de urbanização e higienização, o samba e os próprios compositores vão sofrendo uma alteração simbólica. É claro que os episódios e atividades associadas ao sexo e à violência, bem como práticas culturais como a capoeira, o candomblé, a umbanda e o samba, delimitados a essas regiões sempre sofreram a ação repressiva do Estado “...as tentativas de sufocar este espaço, de submetê-lo ao poder estatal e uniformizar (leia-se: reprimir) as manifestações culturais são permanentes, ou seja, a manutenção da Lapa era devida a uma luta constante.”(PASCHOAL, 1997, p. 61) . Não é à toa que os conflitos com a polícia são frequentemente retratados nas letras de samba. Se é desta forma que a “subversão do pandeiro”¹⁷ perde a força, como domesticar personagens “periféricos” como Madame Satã? Não

¹⁶ Texto extraído de microfilme arquivado na Biblioteca Nacional.

¹⁷ Remeto esta expressão à participação de Júlio Diniz em meu exame de qualificação, ao afirmar que naquela época era mais subversivo tocar um pandeiro que ser homossexual.

pretendemos aqui nos ater ao processo histórico e político em que o samba perde o seu caráter transgressor - se é que esta perda pode ser categoricamente afirmada - e os sambistas passam a se inserir numa categoria de trabalho, muito menos a um juízo de valor acerca destas transformações. De fato, a popularização do samba e a sua comercialização contribuíram para uma imagem de malandro estereotipada, mais centrada nos aspectos estéticos, mesmo que algumas letras reforcem a violência do malandro e a sua vida num contexto marginal. Para o bem ou para o mal, o fato é que Madame Satã dialoga o tempo inteiro com esta imagem. Antes e depois de morrer. Mas em comparação ao sambista malandro é importante ressaltar que o percurso de vida de Madame Satã carregou seu corpo para uma via, se não oposta, com nuances muito próprias, principalmente por ter como características marcantes a violência e a homossexualidade.

Após a segunda metade dos anos 40, a ficha criminal de Madame Satã cresce consideravelmente. Talvez um reflexo de constantes ações como a “cruzada policial moralista” empreendida em 1942 pelas autoridades oficiais de que fala Ruy Castro na abertura do romance *Lapa*, de Luís Martins (2004a). Bordéis e pensões “suspeitas” foram fechados e prostitutas e malandros foram perseguidos incessantemente. É a partir deste período que Madame Satã, assim como outros personagens valentes de regiões como a Lapa passaram a ser alvo de prisões e processos intermitentes. Talvez um reflexo de uma vigilância mais eficaz e da necessidade de reprimir de vez as contravenções que expunham um espaço público desordenado, atentando contra a imagem da capital federal e o projeto de nação capitalista. No início dos anos 50 a vida boêmia mais badalada começa a se deslocar para Copacabana e a Lapa assiste a reformas urbanas que prejudicavam o “ofício da malandragem”. A partir de 1946, mesmo após o fim da era Getulista e o início da democratização, nos processos encontrados nos registros da polícia pesquisados dentro do Arquivo Nacional, Satã engatava uma prisão atrás da outra, respondendo a processos de períodos diferentes ainda dentro da prisão. Na década de 50, Satã passa uma última grande temporada no presídio da Ilha Grande, cuja duração tem diferentes versões, variando de seis a doze anos.

¹⁸ Tal experiência sela definitivamente o seu destino. Ao sair da prisão, segundo

¹⁸ Não há como fazermos esta conta exata, devido à distância de tempo entre um processo e outro e mesmo de documentos emitidos dentro do processo (cartas solicitando remoção do preso, pedidos para saídas da prisão durante o processo, atestados, etc.). Observamos, entretanto, uma incidência

narra, está com 62 anos. O velho corpo de malandro cansado resolve fixar moradia na Ilha Grande. A Lapa dos anos 60 também parece irreconhecível para ele “Era 1962 e a Lapa já não era quase mais nada. Havia mais Lapa no meu peito do que naquelas ruas e prédios novos que iam subindo no lugar dos velhos”(MADAME SATÃ, 1972, P.205). Satã passa a viver pacatamente na Ilha Grande, cozinhando para fora, se ocupando de tarefas domésticas em casas de ex-oficiais e funcionários do presídio e criando filhos adotivos.

Em 1971 Madame Satã é “redescoberto” por jornalistas do jornal *O Pasquim*. Concede a entrevista mencionada em diversos momentos neste texto e um ano depois “publica” suas memórias. Volta a circular pelo Rio de Janeiro, participa de peças e shows, mas em pouco tempo retorna para sua Ilha Grande. Segundo alguns depoimentos, estaria preparando um segundo livro de memórias. Em 1976 se despede da vida, vítima de câncer pulmonar. Seu corpo está enterrado no cemitério da Ilha Grande. Mas Madame Satã ainda será figurado a partir de inúmeros pontos de vista diferentes e a partir de contextos e filiações políticas diversos, sendo constantemente reinventado. Como nestas páginas, em que ganha vida e status de objeto de tese de doutorado.

Eis, o malandro na praça outra vez.

de processos no final dos anos 40, em que Satã comparece às audiências na condição de preso. Em alguns casos, já respondendo por crimes anteriores, em outros por ser reincidente e não obter habeas corpus, aparentemente permanecendo preso durante grande parte do julgamento. O último processo encontrado, data de 09/1949, mas se encerrou apenas em 05/1952. Nele, João Francisco foi condenado a dois anos e dois meses de reclusão. Em seu livro, declara ter pego seis anos por ele.