

KAMILA KRAKOWSKA
Universidade de Coimbra

O TURISTA APRENDIZ E O OUTRO: A(S) IDENTIDADE(S) BRASILEIRA(S) EM TRÂNSITO

O homem é um "ser ambivalente que une em si um eu e um não-eu, ele próprio e o Outro, o seu Outro e o estranho" (Kapuściński 65). Com estas palavras Ryszard Kapuściński descreve a complexa condição humana no mundo contemporâneo, onde se desmoronam as tradicionalmente estabelecidas fronteiras entre as culturas, nações, e identidades. Na era pós-colonial, as representações identitárias que até agora definiam de maneira unívoca e exclusiva o lugar do homem dentro da sua comunidade deixaram de ser válidas quando confrontadas com o "novo mapa-mundo, multicolor, rico e extremamente complexo" (Kapuściński 62). O processo da criação deste novo mapa, que gradualmente revogou as antigas relações de poder, começou muito tempo antes do surgimento das teorias pós-coloniais, que permitiram compreender mais profundamente os fenómenos sociais e culturais em curso. A urgência de repensar e reconfigurar as identidades, tanto ao nível individual como colectivo, de retrabalhar e readaptar a herança colonial como uma parte significativa da cultura nacional pode ser observada, entre outros, em várias obras brasileiras da época modernista. Não cabe nos objectivos deste ensaio discutir se a produção artística modernista no Brasil, vista como um sistema integral, pode ser considerada como sendo pós-colonial. Neste trabalho limitaremos a analisar apenas as configurações identitárias presentes no diário de viagem de Mário de Andrade, *O Turista Aprendiz*, a partir da perspectiva pós-colonial. Esta abordagem, na nossa opinião, permitirá desconstruir a visão do Eu e do Outro proposta por Mário de Andrade no diário e determinar o seu papel na construção da identidade nacional.

A aplicação de ferramentas teóricas forjadas no âmbito de estudos pós-coloniais pode parecer surpreendente, visto que estes conceitos e categorias são alheios ao horizonte epistemológico do escritor em causa. No entanto, é nossa convicção que esta a abordagem é adequada para compreender plenamente a visão da cultura brasileira que Mário de Andrade projeta nas suas obras, em geral, e no *Turista Aprendiz*, em particular. O escritor, como demonstraremos ao longo da análise do diário, acredita que a identidade cultural brasileira é composta por várias e muito distintas expressões étnicas e regionais, frequentemente menosprezadas ou até desconhecidas pelas elites intelectuais do seu tempo. Na sua busca da identidade brasileira, o turista aprendiz recupera as vozes silenciosas, e silenciadas, dos cantadores nordestinos que improvisam os cocos, dos índios que recontam os seus mitos, dos mestres do candomblé que invocam os seus santos com danças dramáticas. Neste processo, o autor não apenas inverte as hierarquias tradicionalmente estabelecidas entre o centro e a periferia, entre o nacional e o local, entre a arte erudita e popular, mas de facto constrói uma nova visão da cultura brasileira onde procura “redefinir o processo simbólico através do qual o imaginário social [...] se torna o sujeito do discurso e o objeto da identidade psíquica” (Bhabha 2005a 217).

De acordo com João Luís Lafetá, as primeiras produções dos modernistas brasileiros e, entre elas, o livro de poesia o *Clã do Jabuti* do próprio Mário, foram profundamente marcadas pela exaltação da cultura popular e pela busca de ser “brasileiro” “que levava o poeta a exagerar a linguagem, que assim perdia, de novo, a naturalidade e a sutileza” (Lafetá 105). No entanto, como comentam Lafetá e mais tarde Maria Aparecida Silva Ribeiro (20-21), Mário de Andrade rapidamente se apercebe que o imperativo folclorizante é limitador e empobrecedor. Assim, na abertura do *Ensaio sobre a Música Brasileira*, publicado apenas uns meses depois do *Clã do Jabuti*, o artista (e musicólogo) redime-se perante os seus leitores:

Nós, modernos, manifestamos dois defeitos grandes: bastante ignorancia e leviandade sistematizada. É comum entre nós a rasteira derrubando da jangada nacional não só as obras e autores passados como até os que atualmente empregam a

tematica brasileira numa orquestra europeia ou no quarteto de cordas. *Não é brasileiro* se fala. [...] Um dos conselhos europeus que tenho escutado bem é que a gente si quiser fazer música nacional tem que campear elementos entre os aborigenes pois que só mesmo êstes é que são legitimamente brasileiros. Isso é uma puerilidade que inclui ignorancia dos problemas sociologicos, etnicos, psicologicos e esteticos. Uma arte nacional não se faz com escôlha discrecionaria e diletante de elementos: uma arte nacional já está feita na inconsciência do povo. [Grafia original da publicação de 1928] (Andrade 1928 3-4)

O *Turista Aprendiz*, que conhecemos na versão organizada e editada recentemente por Telê Ancona Lopez, relata as impressões de Mário de Andrade de duas viagens pelas regiões do Amazonas e do Nordeste no Brasil, empreendidas no final da década de 20. Em 1927, o escritor parte para o Amazonas como membro da expedição organizada por Dona Olívia Guedes Penteado, famosa dama paulista e mecenas dos modernistas, e anota livremente as sensações, ideias e imagens desta experiência, com uma vaga intenção de transformar este diário pessoal num livro de viagem. Este projecto, retomado de facto em 1943, não chegou a ser finalizado. Em 1928, Mário de Andrade viaja para o Nordeste como jornalista do *Diário Nacional* e desta vez publica as suas impressões como crónicas regulares intituladas “O Turista Aprendiz”. A obra apresentada por Telê Ancona Lopez reúne os textos relativos às duas viagens etnográficas: o diário de 1927, reescrito pelo autor em 1943 sob o título longo e parodiante *O Turista Aprendiz: Viagens pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia e por Marajó até dizer chega*, e a série de crónicas de carácter mais objectivo, de 1928.

As duas viagens, como destaca fortemente Telê Ancona Lopez na introdução ao diário, foram a realização de um sonho de Mário de Andrade, que considerava a Amazónia como “uma sede de uma vivência tropical, marcada pelo ócio criador” (2002 17) e o Norte e o Nordeste como “ricos repositórios de tradição e cultura popular” (2002 16). A ideia

de que é preciso conhecer o Norte – o Outro, bem distinto da realidade do sul metropolitano do Brasil – para conseguir criar uma rica e independente cultura brasileira está entretecida dentro de várias observações do escritor, que descreve as paisagens, os costumes, a comida e as festas, como se fosse um verdadeiro aprendiz de etnógrafo. A insistência na necessidade de reconhecimento do valor cultural do norte brasileiro preconiza a ideia de que para “se aprender a partir do Sul, devemos, antes de mais, deixar falar o Sul, pois o que melhor identifica o Sul é o facto de ter sido silenciado”, proposta por Boaventura de Sousa Santos (344), resguardada a diferença de referencial a partir do qual é traçado o azimute: no caso de BSS o Norte é o “Primeiro Mundo” e o Sul o “Terceiro”; no contexto brasileiro é o Sul que é rico e o Norte pobre. No caso do Brasil visto por Mário de Andrade, é o Norte que ficou silenciado pelo dinâmico e moderno Sul, que se tornou no novo centro de produção cultural, artística e científica, fortemente ligado, no entanto, com os valores europeus. O chocante contraste que o escritor sente entre o norte e o sul inclina-o a repensar os fundamentos da cultura brasileira. Na opinião de Mário de Andrade existe um desequilíbrio entre a herança colonial europeia dominante e as influências indígenas e africanas que representam as vozes subalternas da realidade brasileira daquela altura, usando o termo no sentido que lhe atribui Gayatri Spivak (1995), e este desequilíbrio impossibilita a construção de uma cultura nacional própria. O autor argumenta:

Quero resumir minhas impressões desta viagem litorânea por nordeste e norte do Brasil, não consigo bem, estou um bocado aturdido, maravilhado, mas não sei... Há uma espécie de sensação ficada da insuficiência, de sarapintação, que me estraga todo o europeu cinzento e bem-arranjadinho que ainda tenho dentro de mim. Por enquanto, o que mais me parece é que tanto a natureza como a vida destes lugares foram feitos às pressas, com excesso de castroalves. E esta pré-noção invencível, mas invencível, de que o Brasil, em vez de se utilizar da África e da Índia que teve em si, desperdiçou-as, enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajas, cores, vocabulários, quitutes... E

deixou-se ficar, por dentro, justamente naquilo que, pelo clima, pela raça, alimentação, tudo, não poderá nunca ser, mas apenas macaquear, a Europa. Nos orgulhamos de ser o único grande (grande?) país civilizado tropical... Isso é o nosso defeito, a nossa impotência. Devíamos pensar, sentir como indianos, chins, gente de Benin, de Java... Talvez então pudessemos criar cultura e civilização próprias. Pelo menos seríamos mais nós, tenho certeza. (Andrade 2002 59-60)

Este longo discurso revela o chocante contraste que o turista sente entre o Brasil imaginado pelos habitantes das grandes metrópoles, tais como São Paulo, que aspiram a fundar uma civilização moderna à imagem da Europa, e o Norte e Nordeste brasileiro, culturalmente híbridos. Um aspecto marcante nestes pensamentos da personagem de Mário de Andrade é a conceptualização da nação. A sua visão da nação brasileira em processo de reformulação cultural e identitária, aqui apresentada, é crucial para perceber o projecto nacionalista que o escritor propõe no seu diário e, em particular, a posição do narrador – que assume vários papéis, tais como o artista, o poeta, o fotógrafo, o jornalista e o etnógrafo, ao longo da narrativa¹ – frente ao mundo que o rodeia.

Ao desenvolver estas reflexões inspiradas pelo contacto com os lugares “feitos muito às pressas, com excesso de castroalves”, Mário de Andrade desconstrói os fundamentos ideológicos e conceptuais do nacionalismo oficial, vigente na época. Nas suas impressões, o escritor apresenta a imagem da nação brasileira criada pelo discurso nacionalista das elites intelectuais e políticas a partir do conceito da nação moderna. Nesta visão, o Brasil é definido como um país “grande”, “civilizado” e “tropical”. Os adjectivos “grande” e “civilizado”, de cariz claramente positivo, conotam-se com os valores do Estado-nação moderno, com um sistema económico e administrativo desenvolvido segundo os princípios do mundo ocidental. “Tropical”, por seu lado, é usado como um marco de

¹ O papel do Mário de Andrade-personagem é multifacetado e vai constantemente mudando ao longo da narrativa. No entanto, uma análise minuciosa das várias faces deste protagonista, desenvolvida na nossa tese de doutoramento, não cabe nos objectivos deste ensaio. Em relação à construção e desconstrução da narrativa etnográfica (e da figura do etnógrafo) nas obras *Turista Aprendiz* e *Macunaíma*, veja-se o nosso artigo “As viagens de Mário de Andrade: entre os factos e a ficção” (Krakowska, 2012).

diferença, um elemento identitário, crucial para a distinção do Brasil das outras “grandes civilizações”, tanto na perspectiva dos estrangeiros como dos seus próprios cidadãos. A adaptação de certas características locais, descritas pela noção de “tropical”, para o discurso nacionalista demonstra que os elementos fundamentais para a construção da ideia de nação são o reconhecimento da identidade nacional pelo Outro e a criação de laços de pertença e identificação entre os membros da comunidade. Este carácter bilateral do processo da formação da ideia de nação, que se vai construindo no espaço liminar entre o Eu e o Outro, é coerente com a análise apresentada por Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas*, em que o estudioso destaca a importância da partilha do imaginário comum para a edificação da nação. Este imaginário pode ser inconscientemente escolhido pela própria comunidade, ou pode surgir como consequência do olhar classificador do Outro, como acontece no caso da criação de mapas, censos e museus no contexto colonial (Anderson 121). No entanto, tal como o projecto nacionalista dos grandes impérios europeus do século XIX não conseguiu concretizar as suas ambições unificadoras (Anderson 124), o discurso nacionalista, criticado por Mário de Andrade, também falhou o seu objectivo de conseguir focar o verdadeiro núcleo da identidade nacional brasileira. O escritor enfatiza que o Brasil, ao forjar a sua cultura nacional, desperdiçou o elementos de origem africana ou índia, “enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajes, cores, vocabulários, quitutes...” (o defeito que o escritor problematiza também no trecho acima citado do *Ensaio sobre a Música Brasileira*).

Na visão do turista aprendiz, é preciso desestabilizar a visão do Brasil como um país que dá continuidade exclusivamente à sua herança europeia. Sem abandonar a ideia da nação moderna (associada aqui à civilização), o escritor propõe uma revisão dos seus fundamentos culturais num contexto multicultural. Para ele, a condição para “criar cultura e civilização próprias” consiste em interiorizar os elementos das várias culturas que convivem no território brasileiro. A justaposição dos termos “cultura” e “civilização” reforça a ideia recorrente ao longo do texto de que a nação é uma “forma de cultura”, usando a expressão de Anthony

Smith (1991 118). Esta cultura é moldada de forma significativa pelos factores exteriores, tais como o clima, a raça, a alimentação, etc., o que diferencia, na perspectiva de Mário de Andrade, o Brasil da Europa. Além disso, os sambas, maracatus e vocabulários locais, enumerados pelo escritor, são uma herança de toda a comunidade, e não apenas dos descendentes directos das várias etnias que a compõem. Isto é, como no Brasil não há um único núcleo étnico, os mitos, símbolos e memórias comuns são necessários para a criação de laços de pertença. Assim, ao analisar o discurso de Mário de Andrade sob a perspectiva da teoria etno-simbólica de Anthony Smith, a incorporação no imaginário nacional de tradições e costumes locais, que surgiram numa determinada região devido à presença de raízes africanas ou indígenas, é crucial para a formação da ideia de nação, porque a nação “pode ser uma formação social moderna, mas é baseada de certa forma em culturas, identidades e heranças pré-existentes”² (1999 175).

A ideia de comunidade é conscientemente destacada no discurso do turista aprendiz. Na última parte das suas considerações, o escritor deixa de referir o Brasil como uma entidade abstracta e passa a dirigir-se directamente aos membros da nação. A repetição do pronome possessivo “nosso” e a utilização de verbos na primeira pessoa do plural (nos orgulhamos, devíamos, pudéssemos, seríamos) cria um laço de afinidade e fraternidade entre os cidadãos, remetendo para a ideia de Benedict Anderson de que a nação é uma comunidade limitada, tal como a família (Anderson 27). Além disso, na afirmação “Devíamos pensar, sentir como indianos, chins, gente de Benin, de Java...” revela-se uma proximidade epistemológica entre as várias comunidades que nasceram nas ruínas do sistema colonial e estão a forjar a sua cultura e a sua identidade a partir de e contra a cultura dominante do colonizador.

A renúncia da cultura própria em favor duma cópia irreflectida dos valores e das matrizes ocidentais é, segundo Mário de Andrade, particularmente visível quando se compara a cultura brasileira com a

²“The nation may be a modern social formation, but it is in some sense based on pre-existing cultures, identities and heritages” (Smith, 1999:175).

peruana. O viajante repara ao chegar ao território peruano que os “peruanos, descendentes de espanhóis, falam com orgulho patriótico dos Incas, na civilização incaica, na música incaica” (Andrade, 2002:105). Em contraste, no Brasil, segundo o autor, há apenas tentativas de “lançar o estilo marajoara” (2002 105), que se refere ao estilo muito elaborado das cerâmicas criadas pelas tribos indígenas pré-colombianas que ocupavam a Ilha de Marajó no estado do Pará³.

A descendência Inca tornou-se, como observa o escritor, uma referência cultural crucial tanto para a auto-definição do povo peruano como para o reconhecimento da sua integridade pelos Outros. No entanto, quando o turista visita, no Peru, a povoação índia Huitôta observa uma decadência visível das tradições e dos costumes cultivados pela tribo, que vive na terra cedida pelo governo e que trabalha apenas 20 dias por ano, conforme exigido pelas autoridades. Além disso, o “aldeamento é já um pueblo de índio se vestindo como nós, isto é calça e paletó, ou calça e camisa, e hablando uns farrapos de espanhol” (Andrade 2002 104). Nesta descrição fragmentária destaca-se uma forte oposição entre “nós” – supostamente civilizados, vestidos de maneira ocidental, a falar línguas impostas pelo colonialismo – e os “índios” – os Outros, cuja aparência e cujo comportamento surpreendentemente não correspondem à visão exótica do índio selvagem. A expectativa do exotismo no encontro com o Outro era um marco das narrativas coloniais que apresentavam as populações nativas dos territórios explorados como curiosos objectos de estudo. No entanto, na nossa opinião, a visão de Mário de Andrade, apesar de certas semelhanças com a atitude colonizadora, inverte e desconstrói as antigas relações do poder.

Enquanto nas narrativas eurocêntricas o Outro era visto como um objecto sem agência e sem qualquer influência sobre o Eu-colonizador, no *Turista Aprendiz* há uma rede de interações entre o Eu e o Outro. Por um lado, o índio é um Outro exótico, mas simultaneamente é um portador de

³ A existência do património marajoara foi descoberta apenas em 1871 pelos pesquisadores Charles Hartt e Domingos Penna e até ao final da década 40 do século XX os estudos arqueológicos na área foram muito fragmentários. Só em meados do século, já depois da morte de Mário de Andrade, começaram estudos mais sistemáticos. Veja-se a respeito, por exemplo, a dissertação de Denise Pahl Schaan *A Linguagem Iconográfica da Cerâmica Marajoara*.

referências identitárias para a nação inteira. Por outro lado, as leis e os costumes indígenas vão-se transformando e adaptando sob a influência dos valores culturais e sociais cultivados pelo resto da sociedade e também das suas expectativas enquanto culturas minoritárias. Um Huitôta explica a Mário de Andrade este processo de complexas mudanças culturais e sociais numa parábola que conta como os Incas deixaram de construir seus palácios impressionantes:

Huitôta nem carece imaginar se é feliz, porque agora ele já passou pra diante do tempo do palácio e da lei. Huitôta é feliz, moço, não é gente decaída não. [...] Huitôta só sabe o que Deus manda porque os huitôtas agora possuem um deus que manda neles. Não se amolam mais com o palácio de pedra nem com o palácio que tem no fundo da gente no escuro. (2002 108)

Assim, neste processo de múltiplas transformações identitárias, as comunidades subalternas (tais como os índios, os negros, e os orientais) cultivam a diferença sem renunciar às novas influências, especialmente vindas da Europa. De facto, a globalização da cultura já estava presente, embora espacialmente limitada, no tempo das expedições de Mário de Andrade⁴. As comunidades culturalmente dominantes, por seu lado, redefinem as suas raízes e, remetendo à metáfora de Kapuściński acima citada, reconhecem “o seu Outro”; isto é, compreendem que na perspectiva de outras comunidades elas próprias são vistas como um “Outro”. A reconstrução da identidade nacional através da figura do Outro, que podemos observar no diário, é uma representação modernista e pessoal de um fenómeno muito mais amplo, que Mary Louise Pratt descreve como a “reinvenção da América”, iniciada no século XIX pelas elites crioulas sul-americanas. A estudiosa argumenta:

⁴ Nos tempos de Mário de Andrade, a zona de contacto entre índios e brancos no Norte do Brasil limitava-se às margens dos rios, visto que o transporte fluvial era o único meio de contacto com o resto do mundo. Note-se que a Rodovia Transamazônica foi inaugurada apenas em 1972. A sua localização remota e o difícil acesso classificam o Norte do Brasil como uma região periférica, na acepção da teoria de sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein (2004). A periódica extensão e retracção de zonas de influência culturais ao longo da História foi sempre condicionada pela facilidade de contacto entre centro e periferia (Braudel, 1993).

One would seriously misinterpret creole relations to the European metropolis (even their neocolonial dimensions) if one thought of creole aesthetics as simply imitating or mechanically reproducing European discourses. ... One can more accurately think of creole representation as *transculturating* European materials, selecting and deploying them in ways that do not simply reproduce the hegemonic visions of Europe or simply legitimate the designs of European capital. (187-188)

A estratégia de desconstruir e reformular as relações entre o Eu e o Outro é desenvolvida no diário em dois níveis conceptuais. Além da distinção baseada na categoria racial (índio vs. branco) que comporta certos elementos da identidade cultural da comunidade, Mário de Andrade mostra o forte carácter regional da cultura brasileira e a existência duma identidade bem-definida em cada região, cuja formação foi influenciada pela presença das comunidades indígenas e de origem africana nos respectivos territórios. Sob a óptica do paulista, os estados do Norte como o Pará ou o Amazonas são zonas do domínio do Outro. Assim, ao chegar a Belém, “a cidade principal da Polinésia” (Andrade 1995 62), o viajante estranha o ambiente exótico, as mangueiras que dominam a paisagem e os costumes, tais como o hábito de passear com os porcos-de-mato de correntinha. O contraste entre a capital do Pará e o Brasil que Mário de Andrade conhecia até altura faz com que o turista fique com a impressão de estar no estrangeiro exótico. Nas palavras do autor, é “engraçado” o facto de que “a gente a todo momento imagina que vive no Brasil mas é fantástica a sensação de estar no Cairo que se tem” (2002 62).

A chocante sensação de estranhamento em contacto com o “outro” Brasil repete-se, embora por razões esteticamente diferentes, também na chegada a Santarém. Desta vez, a cidade nortenha impressiona não tanto pelo seu carácter exótico e exuberante, como pela sua semelhança com a Veneza italiana. O turista descreve:

Pelo anúncio da tarde, chegamos a Santarém, com estranhas sensações venezianas, por causa do hotel ancorado no porto, enfiando o paredão n'água, e com janelas em ogiva! Os venezianos falam muito bem a nossa língua e são todos duma cor tapuia escura, mui lisa. Fomos recebidos com muita cordialidade pelo doge que nos mostrou a cidade que acaba de repente. (2002 70)

Nesta descrição o escritor conscientemente desenvolve a comparação entre as duas cidades atribuindo metaforicamente a identidade veneziana a todo Santarém, incluindo os seus moradores. Este procedimento permite não só destacar a curiosa semelhança, mas também, ou em particular, transmitir a sensação de estar no estrangeiro. Deste modo, Santarém-Veneza passa a pertencer a uma realidade distinta à realidade brasileira, embora os seus habitantes sejam capazes de falar bem “a nossa língua”. Também a pequena anotação na foto do hotel em causa, que constava entre os materiais de Mário de Andrade para a elaboração do livro de viagem e foi incluída na edição de Telê Ancona Lopez, levanta a questão da construção de identidades. A inscrição “To be or not to be Veneza / Eis aqui estão ogivas de Santarém” (Andrade 2002 71) satiricamente invoca o famoso dilema de Oswald de Andrade do *Manifesto Antropófago* “Tupy, or not tupy that is the question” (Andrade 1995 419), que por seu lado parodia o famoso dilema do Hamlet Shakespeariano. A cómica interpelação sobre as ogivas de Santarém pode incitar a formulação de várias perguntas. Como construímos a nossa identidade? Como nos diferenciamos dos outros? Como nos identificamos com a nossa comunidade? Como pode uma cidade como Santarém marcar a sua identidade dentro do panorama cultural brasileiro? “To be or not to be Veneza” passa a ser, nesta perspectiva, uma questão crucial para a compreensão dos processos identitários da nação brasileira.

Tal como o Norte e o Nordeste parecem um país estrangeiro nos olhos dos paulistas, assim o parece São Paulo nos olhos dos habitantes dos estados do norte do Brasil. O próprio turista aprendiz, sendo natural de São Paulo, no norte do país passa várias vezes por um estrangeiro

(Andrade 2002 95). Durante a visita à missão franciscana, os frades italianos explicam ao escritor que São Paulo é, na sua opinião, profundamente marcado pela influência italiana, de modo que até Mário de Andrade fala com uma pronúncia muito característica. De facto, o frei Diogo dirige-se com muita firmeza à comitiva de Dona Olívia: “Vocês são paulistas... Vocês não são brasileiros não! Pra ser brasileiro precisa vir no Amazonas, aqui sim” (Andrade 2002 94).

No entanto, embora São Paulo não seja visto como espaço de referência na formação da identidade autóctone do Brasil, a metrópole é sem dúvida considerada como um centro de produção artística, política e científica. Os jornais, tais como *Estado de S. Paulo*, são regularmente adquiridos pelos frades e outros habitantes letrados do norte do país, o que dá a Mário de Andrade “meio orgulho estadual, meio susto da importância do Estado” (2002 94). Porém, o acesso aos jornais é também um marco de diferença que distingue as classes e as regiões. O turista observa as crianças que frequentam a escola primária de Maracagüera, no estado do Pará, e no tempo livre de pesca leem as notícias do Brasil nos jornais que serviram como papel de embrulho:

O recreio é pra tomar banho de brinquedo no furo. Depois se volta pro b-a-bá e assim mais tarde aqueles pescadores somam sozinhos o dinheiro ganhando com os camorins e as pescadas e lêem no jornal que veio embrulhando a farinha d'água de Belém, o caso de Lampeão e mais desordens dos brasileiros de nascença. (2002 66)

A expressão “brasileiros de nascença”, aqui de carácter claramente irónico, revela o olhar crítico e desconstrutor sobre a nacionalidade brasileira por parte de Mário de Andrade. Ao destacar ironicamente o facto de que os habitantes das grandes cidades adquirem a identidade brasileira logo no momento de nascença, enquanto os índios podem tornar-se “completamente brasileiros” apenas quando “vivem por aí falando língua nossa, sem memória talvez de suas tribos” (2002 91-92), o turista parodia as relações de poder entre o colonizador e o colonizado. No sistema

colonial, os colonizadores eram, de facto, vistos como civilizados portadores de identidade cultural e nacional, em contraste com os povos colonizados que precisavam de passar pelo processo de assimilação e aculturação para serem considerados membros (embora de estatuto inferior) da comunidade. Homi Bhabha explica esta visão estática da realidade, que reforçava o estereótipo na visão do Outro e justificava a situação colonial:

O estereótipo é, assim, enquanto ponto primeiro de subjectivação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, o cenário de uma fantasia e defesa similares – o desejo de uma originalidade que é mais uma vez ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. O meu argumento está esplendidamente contido no título de Fanon *Pele negra, máscaras brancas* em que a recusa da diferença transforma o súbdito colonial em inadaptado – numa imitação grotesca ou num “duplo” que ameaça cindir a alma e toda a pele, indiferenciado, do ego. O estereótipo não é uma simplificação por ser uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma imobilizada, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro autoriza), constitui um problema para a representação do sujeito nas suas significações das relações psíquicas e sociais. (2005b 155)

No *Turista Aprendiz*, Mário de Andrade desenvolve um complexo “jogo da diferença” que revela múltiplos estereótipos provenientes do discurso colonial que se mantiveram na sociedade brasileira quase um século depois da proclamação da independência. Neste novo contexto, em que as figuras do colono e do colonizado foram oficialmente abolidas, a simplificação da representação da realidade continua a ser visível na relação entre as novas metrópoles brasileiras (nomeadamente São Paulo e Rio de Janeiro) e as regiões culturalmente distintas e pouco modernizadas (Amazónia e Nordeste). A desconstrução desta relação aparentemente unívoca e unilateral é realizada no diário em termos de diferenciação entre

as regiões inteiras e não apenas entre os indivíduos. Quando Mário de Andrade, por exemplo, critica a ignorância dos habitantes das metrópoles brasileiras e dos turistas estrangeiros fascinados pela Amazônia, apresenta todos os viajantes, quer que falem português quer inglês, como um grupo homogêneo que, em geral, não consegue compreender a realidade observada:

Todos se propõem conhecedoríssimos das coisas desta pomposa Amazônia de que tiram uma fantástica vaidade improvável, “terra do futuro”... Mas quando a gente pergunta, o que um responde que é castanheira, o outro discute pois acha que é pato com tucupi. Só quem sabe mesmo alguma coisa é a gente ignorante da terceira classe. Poucas vezes, a não ser entre os modernistas do Rio, tenho visto instrução mais desorientada que a dessa gente, no geral falando inglês. (2002 92).

Estas profundas diferenças entre o norte e o sul do Brasil, que em geral não são suficientemente conhecidas e compreendidas, são vistas pelas autoridades como uma desvantagem que deveria ser eliminada. Mário de Andrade, obrigado a proferir um discurso improvisado durante o almoço com o prefeito de Belém, fica surpreendido com o entusiasmo com que todos os convidados recebem as suas palavras sobre a possível aniquilação das fronteiras culturais entre os estados. O turista comenta:

Falei que tudo era muito lindo, que estávamos maravilhados, e idênticas besteiras verdadeiríssimas, e soltei a idéia: nos sentíamos tão em casa (que mentira!) que nos parecia que tinham se eliminado os limites estaduais! Sentei como quem tinha levado uma surra de pau. Mas a idéia tinha ... tinham gostado. Mas isso não impediu que a champanha estivesse estragada, uma porcária. (2002 62)

Na visão de Mário de Andrade, que se vai revelando nas páginas do diário, a diferença é uma vantagem que deve ser estudada e cultivada. Apenas percebendo a riqueza das culturas locais, influenciadas em grão

diferente pela presença das tradições e dos costumes indígenas, africanos, orientais, e também europeus, é possível construir uma cultura nacional heterogênea, híbrida, mas simultaneamente coesa. Sob esta perspectiva, as noções do Eu e do Outro deixam de ser conceitos opostos e exclusivos, passando a ser vistos como componentes da mesma identidade. A ideia de criar unidade a partir da diferença é claramente visível, por exemplo, no estudo sobre as manifestações de feitiçaria em várias regiões do Brasil, que o turista aprendiz desenvolve nas crônicas de 1928. O cronista descreve a distribuição espacial destas práticas de maneira seguinte:

A feitiçaria brasileira não é uniforme não. Até o nome das manifestações dela muda bem dum lugar pra outro. Do Rio de Janeiro pra Bahia impera a designação “macumba”. As sessões são chamadas de macumbas e os feiticeiros e demais assistentes, às vezes, são os “macumbeiros”. Os feiticeiros, “pais-de-terreiro”, realizam as macumbas e invocam os santos, etc.

Já no norte as sessões são “pajelanças” e é frequentíssima a palavra “pajé” designando o pai-de-terreiro, assim como o santo invocado.

Se vê logo as zonas onde atuaram as influências dominantes dos africanos e ameríndios. Do Rio até a Bahia, negros; no norte os ameríndios. Os deuses, os santos das macumbas são todos quase de proviniência africana. No Pará quase todos saídos da religiosidade ameríndia.

O nordeste, de Pernambuco ao Rio Grande do Norte pelo menos, é a zona em que essas influências raciais misturam. Palavras, deuses, práticas se trançam. (2002 216).

Este pequeno estudo etnográfico-linguístico descreve as diferenças na denominação das práticas de feitiçaria, tais como os nomes da cerimônia e dos próprios feiticeiros, e indica quais são as influências culturais dominantes na sua constituição. No entanto, embora haja uma clara fronteira etno-cultural entre o norte e o sul litoral do país, Mário de Andrade não fala em manifestações locais ou regionais de feitiçaria. Na sua

opinião, existe um fenómeno de “feitiçaria brasileira”. O adjetivo “brasileiro” não tem aqui sentido apenas territorial ou político, que se refira ao território do estado brasileiro, mas comporta toda a série de valores emocionais relacionados com os sentimentos nacionalistas. A “feitiçaria brasileira” é vista como uma referência cultural que pode criar laços de pertença entre os membros da nação. Além disso, a ideia de trânsito entre identidades culturais, necessária para construir uma comunidade híbrida, é fortemente destacada nos comentários de Mário de Andrade sobre o Nordeste. Este território, onde “palavras, deuses, práticas se trançam”, é uma “zona de contacto”, usando o termo de Mary Luise Pratt (4), entre as tradições ameríndias, africanas e europeias, a condição que permitiu o surgimento de novas tradições e novas manifestações identitárias. Este espaço pós-colonial oferece, segundo o turista aprendiz, imensas oportunidades que precisam de ser exploradas antes de serem abandonadas e esquecidas. Por isso, o cronista, ao assistir ao bailado tradicional em Paraibá, ironicamente comenta o gradual declínio da riqueza cultural do Brasil:

Os grupos e as formas de bailados são diversos. Além dos “Cabocolinhos”, tem os “Índios africanos”, tem os “Canindés”, os “Caramurus”, etc. Mas tudo vai se acabando agora que o Brasil principia... (2002 285).

No entanto, apesar da possível uniformização da cultura brasileira, a forte diferenciação das tradições e dos costumes locais, circunscritos frequentemente às fronteiras estaduais, constitui uma importante referência identitária para os seus habitantes. Assim, quando os passageiros do Vaticano, onde viaja Mário de Andrade, são solicitados pelos missionários italianos a assinar o livro de visitas, indicando as suas nacionalidades, aparecem designações tais como “paulista” ou “amazonense”. De facto, o escritor confessa: “Dentre os brasileiros de bordo, fui o único brasileiro, sem querer” (2002 116). Esta tentativa de auto-definição demonstra como as identidades formadas num contexto altamente multicultural e multiétnico, como acontece no caso brasileiro, passam a ser múltiplas e fluidas. As categorias identitárias unívocas e exclusivas, impostas pelo

sistema colonial, deixam de ser válidas quando confrontadas com o grupo de dança “Índios africanos” ou com a feitiçaria pernambucana que une os elementos de religiões indígenas, africanas e do catolicismo. Neste contexto, é possível ser um escritor paulista e brasileiro que procura as suas origens entre os macumbeiros da Baía, interligando as várias identidades sobrepostas num mosaico complexo e sempre em construção.

Em conclusão, *O Turista Aprendiz* é um diário de busca de um “outro” Brasil, cuja identidade se baseia na diferença. Mário de Andrade, inspirado pelo exemplo do Peru que constrói a sua identidade a partir da herança inca, procura as manifestações da cultura indígena que poderiam servir como referências da cultura nacional brasileira. Nas suas viagens, o escritor descobre sítios, tais como Belém ou Santarém, que lhe provocam um profundo estranhamento, o que lhe permite desconstruir e repensar a unívoca visão colonial do Outro. Além disso, nestes encontros com o Outro (o índio, o negro, o oriental, mas também o amazonense ou o pernambucano) Mário de Andrade percebe a sua própria condição de ser um estrangeiro dentro do panorama do Brasil. Assim, o Outro passa a ser uma das manifestações do Eu. A diferença passa a ser um marco característico da cultura nacional.

Obras Citadas

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991. Impresso.
- Andrade, Mário de. *O Turista Aprendiz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. Impresso.
- . *Ensaio sobre Musica Brasileira*. São Paulo: Editores I. Chiarato & Cia, 1928. Impresso.
- Andrade, Oswald de. “Manifesto Antropófago”. *Literatura Brasileira*. Ed. Maria Aparecida Ribeiro. Lisboa: Universidade Aberta, 1995. 419-420. Impresso.
- Bhabha, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005a.
- . “A Questão Outra”. *Deslocalizar a Europa. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Ed. Manuela Ribeiro Sanches. Lisboa: Cotovia, 2005b. 143-166. Impresso.
- Braudel, Fernand. *O Tempo do Mundo*. Lisboa: Teorema, 1993. Impresso.
- Kapuściński, Ryszard. *O Outro*. Porto: Campo das Letras, 2009. Impresso.
- Krakowska, Kamila. “As viagens de Mário de Andrade: entre os factos e a ficção”. *Dedalus – Revista da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*. (Forthcoming 2012). Impresso.
- Lafetá, João Luís. *Mário de Andrade*. São Paulo: Nova Cultura, 1988. Impresso.
- Lopez, Telê Porto Ancona. Introdução. *O Turista Aprendiz*. Mário de Andrade. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. 15-43. Impresso.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1995. Impresso.
- Ribeiro, Maria Aparecida Silva. *Mário de Andrade e a cultura popular*. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura: Câmara do Livro: The Document Company – Xerox, 1997. Impresso.
- Santos, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*. 2. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2002.
- Schaan, Denise Pahl. *A Linguagem Iconográfica da Cerâmica Marajoara*. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, 1996. Web.

- Smith, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999. Impresso.
- . *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1991. Impresso.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London: Routledge, 1995. 24-28. Impresso.
- Wallerstein, Immanuel. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press, 2004. Impresso.