

Os usos da etnografia nas viagens de Mário de Andrade

Luna Campos¹

Resumo: O presente trabalho se propõe a apresentar as viagens em Mário de Andrade, indicando caminhos e possibilidades para uma nova leitura dos relatos de viagem do autor modernista. Uma à região Norte e outra ao Nordeste. À primeira registrada com o título *O turista aprendiz: viagens pelo Amazonas até o Peru pelo Madeira até a Bolívia e por Marajó até dizer chega!* Já a segunda *O turista aprendiz*. Em 1976, os relatos das duas viagens foram reunidos e publicados no livro *O Turista Aprendiz*. Apesar de publicadas em conjunto, as duas viagens são bastante distintas e específicas (apenas unificadas em livro por uma edição póstuma), e embora o escritor só tivesse nomeado a segunda viagem como uma “viagem etnográfica”, não é raro ver estudos que atribuam a ambas as viagens a mesma característica. No entanto, Botelho (2013), sugere que essa noção de “etnografia” em Mário de Andrade precisa ser qualificada cuidadosamente, para que não se caia tão facilmente em um discurso que atrela, de antemão, a experiência etnográfica do escritor paulista à prática da antropologia. Como nosso objetivo principal é analisar a “viagem etnográfica”, nos interessa sobretudo compreender quais são as especificidades dessa viagem, e das experiências que nela tiveram lugar, que levaram Mário de Andrade a qualificá-la de “etnográfica” e qual é o(s) sentido(s) atribuído a essa categoria pelo autor quando mobilizada nesse contexto específico.

Palavras-chave: Mário de Andrade; viagens; "sensibilidade etnográfica".

Durante sua curta vida, Mário de Andrade (1893-1945) realizou poucas viagens, deixando registro sistemático de apenas duas, uma à região Norte – realizada de janeiro a março de 1927 – e outra ao Nordeste – que durou de dezembro de 1928 a março de 1929.² O diário resultante da viagem amazônica foi retrabalhado na forma de livro pelo

¹ Mestre em Sociologia com concentração em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

² Este trabalho corresponde a uma parte da minha dissertação de mestrado recém-finalizada e que se intitula: “Sensibilidade etnográfica, narrativa e interpretação do Brasil: a viagem de Mário de Andrade ao Nordeste

escritor e em 1943 contava com uma redação para-definitiva, que contudo não chegou a ser publicada, com o título *O turista aprendiz: viagens pelo Amazonas até o Peru pelo Madeira até a Bolívia e por Marajó até dizer chega*. A viagem ao Nordeste deu origem a uma série de 70 crônicas – escritas na forma de um diário, com local hora e data – que foram publicadas diariamente no periódico paulista *Diário Nacional*, sob o título *O turista aprendiz*. Ao reunir os recortes de jornal de suas crônicas referentes à viagem ao Nordeste, para seu arquivo pessoal, Mário de Andrade os coloca em uma pasta e nomeia o material de *O Turista Aprendiz – Viagem etnográfica*. Em 1976, os relatos das duas viagens foram reunidos e publicados no livro *O Turista Aprendiz*.

Apesar de publicadas em conjunto, as duas viagens são bastante distintas e específicas (apenas unificadas em livro por uma edição póstuma), e embora o escritor só tivesse nomeado a segunda viagem como uma “viagem etnográfica”, não é raro ver estudos que atribuam a ambas as viagens a mesma característica, e que interpretem seus relatos como sendo equivalentes, ora utilizando exemplos de um, ora de outro, como se uma mesma noção de etnografia, e mesmo de viagem, estivesse presente naqueles relatos.³ No entanto, assim como sugere Botelho (2013), essa noção de “etnografia” em Mário de Andrade precisa ser qualificada cuidadosamente, para que não se caia tão facilmente em um discurso que atrela, de antemão, a experiência etnográfica do escritor paulista à prática da antropologia, tal como veio a ser profissionalizada no Brasil a partir da década de 1930. Além disso, não necessariamente a etnografia compartilha os mesmos significados quando mobilizada em diferentes contextos narrativos pelo autor.

Neste sentido, nosso objetivo principal é analisar a dimensão “etnográfica” da viagem ao Nordeste e, portanto, nos interessa sobremaneira compreender quais são as especificidades dessa viagem, e das experiências que nela tiveram lugar, que levaram Mário de Andrade a qualificá-la de “etnográfica” e qual é o(s) sentido(s) atribuído a essa categoria pelo autor quando mobilizada nesse contexto específico. Não pretendemos aqui estabelecer um juízo de valor a respeito de quais experiências e situações podem, ou não, ser consideradas etnográficas, tendo em vista seu

(1928/29)”, orientada pelo professor André Botelho no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ.

³ Conferir, por exemplo, MACHADO (2008); CARLINI (2000); SANTOS (2002); FARIA (2003); OLIVEIRA (2010). Independentemente do modo de abordagem, a quantidade de novas pesquisas envolvendo o livro *O turista aprendiz* aponta para o fato de que as viagens ao Norte e ao Nordeste continuam despertando interesse.

entendimento na atualidade. Apenas queremos tentar conferir inteligibilidade ao uso desta ideia no conjunto das crônicas do *Turista Aprendiz*.

Para levar a cabo tal empreitada, trazemos alguns exemplos de usos da etnografia ao longo do tempo para mostrar como esse termo guarda variadas possibilidades de compreensão. Como salientamos anteriormente, a relevância da “viagem etnográfica” tem sido apontada muitas vezes devido à sua associação com a institucionalização do campo da antropologia no Brasil. O que pretendemos mostrar é que, apesar de ter assumido uma orientação que a aproxima das práticas atribuídas a essa área do conhecimento, o tema das viagens em Mário de Andrade é muito mais amplo e não está ligado à criação e/ou profissionalização de uma disciplina científica. Levando em conta essa aproximação, nos valeremos do conceito elaborado por George Stocking Jr. (1989) de “sensibilidade etnográfica”, na medida em que nos ajuda a qualificar melhor a ideia de etnografia e abre espaço para experiências que não são necessariamente profissionais, mas que compartilham uma “sensibilidade” comum. Em seguida, apontamos para um uso discursivo muito particular da etnografia no diário da viagem amazônica, que a aproxima de uma sátira da prática etnográfica, para então situar a experiência etnográfica do Nordeste, criando um contraponto para demonstrar a especificidade do uso da etnografia em cada viagem.

Usos da etnografia

Na história da antropologia – onde atualmente se inserem os estudos do folclore – a categoria “etnografia” vem sendo mobilizada e compreendida sob os mais diversos perfis semânticos, que variam de acordo com cada época e contexto. Embora a etnografia seja tratada não raro como uma prática por excelência da antropologia, nem sempre foi assim, uma vez que já era prática corrente observada entre, por exemplo, missionários, viajantes e naturalistas, muito tempo antes da criação e profissionalização da carreira de antropólogo. Os relatos elaborados por esses sujeitos acabaram por servir de subsídio ao trabalho dos futuros antropólogos. Eles consistiam basicamente na coleta de dados, aspectos, informações, por vezes objetos, enfim, em uma série de observações sobre outros grupos sociais, geralmente pouco conhecidos e tomados como “exóticos”.

De certo modo, ao que parece, a etnografia no Brasil não tinha sido entendida, em seus primórdios, como uma extensão ou uma prática ligada à antropologia. Era uma

prática realizada principalmente por viajantes e curiosos de fatos “exóticos”, e se baseava na coleta de dados, informações, objetos, expressões folclóricas, não necessariamente acompanhadas de uma reflexão mais crítica. Esse fato torna curioso que hoje em dia se atrele de maneira tão natural a etnografia à antropologia, como se as duas tivessem “nascido” juntas. Mário de Andrade, por exemplo, já tinha contato com uma vasta literatura estrangeira e nacional de pesquisadores/intelectuais que se consideravam etnógrafos, como o alemão Theodor Koch-Grünberg, cuja etnografia feita em diversos países da América do Sul inspirou a escrita de um de seus livros mais conhecidos, *Macunaíma*.

Ainda que não seja o objetivo desse texto fazer uma reconstituição da história do termo “etnografia” no Brasil, alguns exemplos de como ele foi usado em outros contextos pode nos ajudar a entender suas transformações. Em meados do século XIX, por conta da criação por Dom Pedro II de uma Comissão Científica de Exploração, que seria destinada a estudar os recursos naturais nas províncias do Norte do Brasil (CORRÊA, 2001), a palavra etnografia já surge designando uma seção dessa empreitada, chefiada por Gonçalves Dias. Entre suas atribuições constava “o que fosse necessário” para conhecer os grupos indígenas brasileiros, desde a descrição dos aspectos físicos, morais e sociais à verificação da opinião dos índios sobre os brancos.

A partir de então, o uso das palavras etnografia, etnologia e antropologia passa a ser indiscriminado, para mais tarde ir tomando novos contornos, na medida em que vão sendo valorizadas as noções de “raça” e “meio”, entre outras, por intelectuais como Raimundo Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha. No entanto, o que é notável é a permanente aproximação do que se entendia por antropologia com assuntos biológicos, atributos físicos e psíquicos.

Como demonstra Corrêa (2001), a história da antropologia no Brasil se confunde até com a história do que conhecemos como Medicina Legal. Isto é, o desenvolvimento da antropologia em solo brasileiro – e das ciências sociais como um todo – se deu articulada a uma série de outras práticas científicas, o que aponta para a complexidade dos processos de profissionalização e institucionalização das disciplinas, e portanto para a precocidade em se criar padrões normativos que definam *a priori* o que é e do que trata uma disciplina.

Com a emergência e constituição do campo das ciências sociais, os intelectuais foram sendo impelidos a se especializarem em áreas definidas, que por sua vez tinham seus modos próprios de fazer, e foram criando suas regras. No entanto, diferentemente da Europa, onde já havia universidades institucionalizadas que partiram para a especialização de certos saberes, no contexto brasileiro as instituições do saber foram criadas concomitantemente com as disciplinas que estavam em vias de se constituir. Além disso, é interessante notar, ainda como salienta Corrêa (2001, p.18), que as possibilidades de formação do intelectual brasileiro até os anos 1930 se restringia basicamente à medicina, engenharia e direito, e é nesse contexto que se dá a emergência da antropologia como disciplina autônoma.

Ainda que atualmente a etnografia seja uma palavra chave na antropologia social e cultural, e que, como prática, defina a identidade dos antropólogos na contemporaneidade, a categoria não apresenta um consenso quanto ao seu entendimento, como chama a atenção José Reginaldo Gonçalves (2008) ao lembrar que grandes etnógrafos como Malinowski e Ruth Benedict, que hoje em dia fazem parte do cânone da antropologia, possuíam métodos muito distintos para realizar suas etnografias.

No Brasil, no caso dos estudos do folclore, é possível dizer que essa área de conhecimento se desenvolveu à margem das ciências sociais, nutrindo entretanto um intenso diálogo com elas na construção de seus campos de saber e ação. Como salientam Cavalcanti e Vilhena (1990, p.76), o interesse pelos estudos folclóricos e das tradições populares remonta no Brasil ao final do século XIX com os estudos de Sílvio Romero sobre a poesia popular e, posteriormente, os autores localizam Amadeu Amaral e Mário de Andrade como estudiosos do tema que já indicavam a necessidade de organizar as formas de atuação nessa área.⁴

Ainda que tenha mantido uma relação tensa com a sociologia e a antropologia, que reservavam aos estudos do folclore um lugar subalterno dentro das ciências sociais, elas foram sempre suas interlocutoras, ainda que nem sempre reconhecendo sua especificidade. Como o momento era de profissionalização das ciências sociais, o “dilettantismo” e a “improvisação” constituíam grandes obstáculos à pretensão de

⁴ Sobre o Movimento Folclórico, a Campanha Brasileira de Defesa do Folclore e a inserção de Florestan Fernandes nesse debate, ver CAVALCANTI e VILHENA, “Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore”, 1990.

“cientificidade” alimentada por aquelas disciplinas, e portanto deveriam ser combatidas em nome da “ciência”. Não obstante, como até a década de 1930 as fronteiras entre as várias áreas do saber ainda não estavam completamente delimitadas, era mais comum que os intelectuais atuassem em diversas áreas do conhecimento. Mário de Andrade pode ser visto como um ótimo expoente desse momento “polivalente”: tendo feito sua formação em música, no Conservatório Musical e Dramático de São Paulo, foi poeta, cronista, jornalista, musicólogo, folclorista, crítico de música e artes, contista, professor, dirigiu um Departamento de Cultura, entre outras atividades.

Os embates travados com os estudos do folclore apenas indicam os diversos processos de negociação pelos quais passou a antropologia para se constituir enquanto área do saber profissional do modo como é entendida hoje.

Sendo assim, acreditamos que para poder alcançar nosso objetivo de entender a “viagem etnográfica” de Mário de Andrade, é preciso, ainda seguindo o conselho de Corrêa (2001, p.21), deixar de lado “as demarcações institucionais e teóricas que definem as fronteiras dos vários campos científicos tais como os conhecemos atualmente e tentar recuperar o sentido que estes autores davam aos conceitos que utilizavam em seu próprio momento histórico”. Este tipo de abordagem parece fornecer maior rendimento analítico, uma vez que lança luz sobre a visão dos próprios autores, sem deixá-los subordinados de antemão, como é o caso de Mário de Andrade, à história da antropologia no Brasil ou dos estudos do folclore para entender sua prática. Não se trata de encontrar opositores ou precursores, baseados em uma noção do que seja a antropologia e as ciências sociais hoje, mas de analisar o que o autor estaria entendendo por determinada categoria, de acordo com suas possibilidades naquele momento.

Embora estejamos tentando afastar nossa análise da institucionalização da antropologia no Brasil, não podemos negar que Mário de Andrade tenha se beneficiado de seus avanços, e também em muito contribuído para ele. O poeta paulista foi um dos poucos intelectuais de sua época que não cursou um curso superior, mas nem por isso deixou de participar, ainda que de maneira mais indireta, da criação da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo, e de estar sempre alimentando e contribuindo em suas discussões. Apenas acreditamos que, assim como procede Mariza Corrêa ao estudar a Escola Nina Rodrigues, uma maneira mais rica de incorporar as contribuições dos intelectuais que nos precederam “talvez seja não atrelá-los diretamente a configurações de saber já estabelecidas” (CORRÊA, 2001, p.34).

A “sensibilidade etnográfica” dos anos 1920

George W. Stocking Jr., notável historiador da antropologia da Universidade de Chicago, ao traçar um panorama do que chama de a “mito-história da antropologia” (STOCKING JR., 1989), chama a atenção para os possíveis “momentos” na constituição da disciplina.⁵ Nessa reconstituição, ao tratar dos anos 1920, considerado pelo autor como período “clássico” da antropologia, quando os princípios metodológicos da disciplina começaram a ser elaborados, Stocking Jr. atenta para a existência de uma “sensibilidade etnográfica” em meio aos esforços de normatização e profissionalização desse campo do saber.

Para nosso objetivo aqui, nos interessa compreender essa noção de “sensibilidade etnográfica”. Ainda que o autor esteja trabalhando com exemplos de *academic fieldworkers*, isto é, de pesquisadores que saíram das universidades para ir ao “campo”, acreditamos ser possível estabelecer uma aproximação com o que realizou Mário de Andrade em sua “viagem etnográfica”. Não pretendemos com isso enquadrar a experiência do poeta modernista em uma das “fases” da história da antropologia, apenas sugerimos que ele compartilhava dessa “sensibilidade etnográfica” que rondava os anos 1920 e que extrapolou as fronteiras disciplinares.

Pegando de empréstimo a oposição descrita por Franz Boas entre duas formas de conhecimento, de um lado, a abordagem do físico (ou naturalista), cujo método analítico fragmentário divide os fenômenos em seus elementos, a fim de estabelecer ou verificar leis gerais; e de outro, a do historiador, que busca o entendimento integrativo e holístico de cada fenômeno, sem considerar as leis que ele pode estar corroborando ou que podem ser deduzidas dele, Stocking Jr. (1989, p. 267), substituindo o historiador pelo antropólogo, acredita não só que essa distinção também é funcional quando se trata do conhecimento antropológico, como também que essa tensão metodológica tem persistido dentro da tradição antropológica moderna.

A dicotomia acima citada pode ser expressa também na oposição mais geral existente entre subjetividade e objetividade, que se manifesta não apenas no método da pesquisa, mas também na constituição do objeto e na motivação do pesquisador. Enquanto os naturalistas/físicos investigam fenômenos que têm uma “unidade objetiva”

⁵ De acordo com Stocking Jr. (1989), na versão mais potente da “mito-história” da antropologia, três modelos (nas palavras do autor, “arquetipos”) disputam o passado da disciplina: o etnógrafo amador (*amateurethnographer*), o antropólogo de gabinete (*armchairanthropologist*) e o acadêmico que faz trabalho de campo (*academicfieldworker*).

no mundo exterior, os antropólogos estudam fenômenos que parecem só se conectar na mente do observador. No entanto, em um nível mais profundo, ambos os métodos de pesquisa estão fundamentados na subjetividade: o naturalista, motivado por uma disposição estética, busca dar forma, colocar em sistema uma série de elementos que parecem confusos; o historiador – no nosso caso, o antropólogo – é motivado por um “impulso afetivo”, que busca “lovingly to penetrate into its secrets [the phenomenon itself] until every feature is plain and clear” (STOCKING JR, 1989, p.5).

Em última instância, a polaridade dos métodos na antropologia se baseia ainda em outra oposição, que tem mais a ver com sensibilidade e emoção do que com inteligência (se é que essa oposição se sustenta). Em todo caso, o que está em questão é o problema da “sensibilidade”. A sensibilidade romântica na antropologia, embora se expresse com mais força em determinados momentos históricos, como nos anos 1920, não é particular a nenhum deles, constituindo uma tendência permanente na tradição antropológica.

É a esse dualismo existente na tradição antropológica que se refere Stocking Jr., que acredita não apenas que jamais será eliminado, mas também que a antropologia continuará a ser informada por diferentes impulsos metodológicos e motivacionais. Assim, o que o autor está chamando de “sensibilidade etnográfica dos anos 1920”⁶ pode ser visto “on the one hand as the manifestation of a particular moment, on the other as an expression of one of several dualisms inherent in the Western anthropological tradition” (idem, 1989, p.269).

Esse dualismo (entre os diversos outros dualismos que possam existir) da tradição antropológica abre espaço para que possamos compreender melhor a experiência etnográfica de Mário de Andrade: está claro, como já observamos anteriormente, que um dos sentidos que a viagem assumiu é uma orientação intelectual que se aproxima (vista do presente) da antropologia, no entanto sua importância não se reduz nem se limita a essa aproximação; pelo contrário, essa é apenas uma das dimensões da viagem, que a nosso ver deve ser valorizada em pé de igualdade com

⁶ Embora fale da “sensibilidade etnográfica dos anos 1920”, Stocking Jr. chama a atenção para o fato de que, na verdade, nem todos os “Boasianos” dos anos 20 podem ser caracterizados da mesma maneira, e que portanto seria mais adequado falar em “uma” sensibilidade etnográfica, que se manifestou em alguns indivíduos em um momento histórico e cultural particular, que não lhe é necessariamente invariável ou peculiar.

outras experiências vivenciadas pelo *turista aprendiz* durante o período em que passou no Nordeste.

Essa sensibilidade é, ao fim e ao cabo, uma disposição para levar às últimas consequências a relação com o outro, que pode ser modificadora, engrandecedora, mas também pode levar à destruição. É a ideia de se expor ao “outro”, que constitui um risco permanente, pois não é possível ser controlado. Enquanto os “antropólogos de gabinete” raramente viajavam e utilizavam o material obtido por viajantes e missionários, colocando-os dentro de um esquema evolutivo, a antropologia modernista – da qual Edward Sapir foi um expoente com o texto “Culture, genuine and spurious”, de 1924 – vai se caracterizar justamente por “levar a sério” esse “outro”, que não aparece mais como uma etapa da evolução, mas como um personagem ativo que desafia e desestabiliza uma série de convenções. Talvez o diferencial esteja justamente numa atitude e numa sensibilidade mais “aberta” ao outro, e que permite, ainda que de uma maneira não planejada e/ou não desejada, que se estabeleça uma relação de empatia, onde o outro acaba por conseguir ultrapassar a zona do conforto do observador e modificá-lo.

Exemplo disso é a relação fortíssima de encanto e admiração que Mário de Andrade desenvolve pelo cantador de cocos Chico Antônio, que conhece através do amigo Antônio Bento, no engenho Bom Jardim, no Rio Grande do Norte. Durante a viagem de três meses pelo Nordeste, *o turista aprendiz*, intelectual interessado e pesquisador cuidadoso, vai anotando algumas cantigas, trechos de Boi, de cocos, coisas que viu e ouviu, ora no diário de bolso, ora nas crônicas, mais ou menos desenvolvidos. Por esses percursos teve a chance de entrar em contato e registrar centenas de tipos distintos de manifestações folclóricas como Cocos, Catimbó/Feitiçaria, Chegança, Pastoril, Choro, Melodias do Boi, Bumba-meu-Boi, Reisados, Congos, Caboclinhos, Desafios, Parlendas, Cantos de trabalho, Maxixes, Prolóquios, Cantigas, Fandango, Barca, Maracatu e Frevo.

Se o seu posicionamento em relação ao povo nordestino pode ser visto na chave da empatia de um modo geral, muito embora sua relação com esse “popular” fosse mediada pelos amigos que o receberam em cada lugar, a fascinação exercida pelo cantador de coco Chico Antônio extrapola a empatia pelo povo de uma forma mais ampla para se tornar em uma experiência pessoal completamente transformadora, intensa e marcante.

Esse choque positivo ocasionado pelo encontro com o cantador não consegue, contudo, esconder o fato de que a relação estabelecida com Chico Antônio, ainda que muito afetiva, não deixava de ser também hierárquica. Na crônica de 10 de janeiro de 1929,⁷ o fato de o coqueiro se ajoelhar para cantar o coco é emblemático da posição subalterna do coqueiro nordestino, que sabe “o seu lugar”, ao “doutor” de São Paulo, que depois “manda” que ele pare de cantar. Na crônica do dia seguinte, quando Chico Antônio continua sendo o tema central, ao falar do modo como “tira” os cocos, Mário de Andrade diz:

Porque Chico Antônio não é só a voz maravilhosa e a arte esplêndida de cantar: é um coqueiro muito original na gesticulação e no processo de tirar um coco. *Não canta nunca sentado e não gosta de cantar parado* [...] Ele procura de fato ficar tonto porque, quanto mais gira e mais tonto, mais o verso da embolada fica sobrerrealista, um sonho luminoso de frases, de palavras soltas, em dicção magnífica. (grifos meus)

No entanto, ainda que seja possível surpreender essas tensões – de um lado o “doutor de São Paulo”, de outro um coqueiro que trabalha em um engenho, espaço historicamente constituído por relações fortemente hierárquicas e desiguais – o interessante é que elas não constituem um elemento impeditivo para a formação de uma relação afetiva entre os dois polos da relação. Há uma lógica própria que rege essa relação – que neste caso é uma relação claramente transformadora – que é perpassada por uma série de ambiguidades que se escondem atrás dos grandes discursos. Para Rosenberg (2006, p.119):

it is not by chance that Mário de Andrade was captivated by Chico Antônio, since the singer both mirrors and undermines the position in which the folklorist sometimes finds himself trapped, opening up other ways to conceptualize the relation between elite and popular practices, mobility and culture.

Assim, se no dia em que conhece Chico Antônio (10 de janeiro) Mário de Andrade termina a crônica dizendo: “E terei de partir para São Paulo... E terei de escutar as temporadas líricas e as chiques dissonâncias dos modernos...”, no dia em que vai voltar a Natal, 16 de janeiro, anota em seu caderninho de bolso: “Gostei imensamente da gente do Antônio Bento. Cordiais, calados, nada da brilhação fuquefuque do nordestino. Bem paulistas até no sentido elogioso da palavra”.⁸ No dia 12 de janeiro,

⁷Publicada em 15 de fevereiro de 1929 no *Diário Nacional*.

⁸ Arquivo IEB – Série Manuscritos – O turista aprendiz. As “Notas da viagem ao Nordeste” foram feitas em um pequeno caderninho de bolso, com furos na lateral e escrita miúda, que utilizava qualquer espaço disponível. Está escrito em caneta preta e azul e tem um risco em forma de ‘x’ no meio das páginas. Foi transcrito juntamente com os relatos da viagem ao Norte e ao Nordeste, ao final do livro publicado postumamente pela professora Telê Porto Ancona Lopez, em 1976.

Mário de Andrade confidencia (publicamente): “A tarde cai numa tristura que machuca, assombrada pela saudade de Chico Antônio, partido faz pouco”. No dia de sua partida do Rio Grande do Norte, a 27 de janeiro, o *turista aprendiz* mais uma vez deixa vir à tona sua sincera comoção com Chico Antônio:

Almoço quase acabado em desgosto. O coqueiro Chico Antônio que hei-de celebrar melhor em livro, me aparece, tira uns pares de cocos, arremata a série com o “Boi Tungão” e num improviso de quebrar coração duro, me oferece o ganzá dele. Parto seco, bancando indiferença, com uma vontade danada de falar besteira, êh coração nacional!...

O encontro com o coqueiro potiguar aponta, de um lado, para a dimensão mais “etnográfica”, no sentido da coleta bem sucedida de material folclórico e, de outro, faz remontar à superfície os limites e possibilidades dessa noção de “sensibilidade etnográfica”. Ao se deixar “invadir” por esse encontro, o poeta fica vulnerável e a tristeza ocasionada pela separação do coqueiro é eternizada em suas crônicas e em seu diário de viagem. A admiração pelo cantador fez com que Mário de Andrade nomeasse o projeto de sua grande obra sobre o folclore brasileiro de “Na pancada do ganzá”, em homenagem ao instrumento preferido de Chico Antônio.⁹

Etnografia imaginada e etnografia surrealista

Tendo em vista a corrente assimilação da viagem do Norte à viagem do Nordeste, alguns autores (BOTELHO, 2013; ROSENBERG, 2006) têm sugerido que na viagem realizada ao Norte, cujo diário é elaborado com um alto apelo ficcional, usando e abusando do humor, da sátira e da ironia como recursos de criação artística, Mário de Andrade teria realizado uma espécie de “etnografia imaginária”, ou “paródia etnográfica”. Longe de indicar que o poeta não valorizava o trabalho etnográfico – basta lembrar a criação da Sociedade de Etnografia e Folclore e do Curso de Etnografia, quando estava no Departamento de Cultura – ao “brincar” com as suposições etnográficas, ele acabava por empreender uma combinação de humor com o uso crítico do discurso etnográfico. O trecho a seguir, na entrada seguinte ao dia 28 de junho

⁹ Mário de Andrade não conseguiu publicar em vida o livro tão desejado. Ele foi, contudo, elaborado para uma publicação póstuma em quatro partes, pela discípula e pesquisadora Oneyda Alvarenga, a saber, *Os Cocos, Melodias do Boi, Danças Dramáticas do Brasil e Música de Feitiçaria*.

(diário do Norte), demonstra bem o tipo de experimento narrativo que Mário de Andrade pretendia realizar – “Os índios Do-Mi-Sol”:¹⁰

Eu creio que com os tais índios que encontrei e têm moral distinta da nossa, posso fazer uma monografia humorística, sátira às explorações científicas, à etnografia e também social. Seria a tribo dos índios Do-Mi-Sol. Será talvez mais rico de invenções humorísticas, dizer que eles, em vez de falarem com os pés e as pernas, como os que vi, no período pré-histórico da separação do som, em som verbal com palavras compreensíveis e som musical inarticulado e sem sentido intelectual, fizeram o contrário: deram sentido intelectual aos sons musicais e valor meramente estéticos aos sons articulados e palavras. O nome da tribo, por exemplo, eram dois intervalos ascendentes, que em nosso sistema musical, chamamos do-mi-sol (ANDRADE, 1976, p.127).

A tribo inventada pelo autor modernista não constitui o único exemplo do que seria essa “etnografia imaginária”. Além dos índios Do-Mi-Sol, tem a tribo dos Pacaás Novos (nome de um rio localizado em Rondônia), que seria uma tribo onde “o som e o dom da fala são imoralíssimos e da mais formidável sensualidade” (ANDRADE, 1976, p.91), e por isso seus integrantes se comunicavam por gestos: “Consideram o nariz e as orelhas, as partes mais vergonhosas do corpo, que não se deve mostrar a ninguém, nem pros pais, só marido e mulher na mais rigorosa intimidade. Escutar, pra eles, é o que nós chamamos pecado mortal. Falar pra eles é o máximo gesto sexual” (idem, p.92). Na tribo de Mário de Andrade, até comer é um ato condenável, pois deixa exposta a boca.

Além dos costumes e vestimentas dos Pacaás Novos, Mário de Andrade também tece considerações sobre como entendem o matrimônio, o que e onde se alimentam (“Quando um índio da família sente fome, disfarça, põe reparo se ninguém está vendo e escafede. Se fecha bem no quartinho e come o quanto quer”), seus hábitos higiênicos e chega inclusive a falar de sua noção de virgindade (“É severíssima entre eles a noção de virgindade (orelha)”). Ou seja, o escritor – nas palavras de Rosenberg (2006, p.112), “apprentice-tourist-turned-fictional-ethnologist” – fornece elementos que criam um quadro com informações normalmente indispensáveis em uma abordagem etnográfica, que conta inclusive com um informante: “Arranjei, arranjei não, logo um índio velho, magro e feio como um enorme dia de sol amazônico, veio dizendo que era o intérprete e ganhava sete mil-réis por hora [...] Então o intérprete principiou me explicando os costumes dos Pacaás [...]” (op. cit., p. 91-92).

Estes dois casos constituem os exemplos mais emblemáticos de que Mário de Andrade, no livro que prepara com o diário da viagem ao Norte, atribui um sentido

¹⁰ As passagens ficcionais-etnográficas sobre os Do-Mi-Sol aparecem no diário seis vezes, respectivamente nas páginas 90, 127, 129, 140, 158, 161 e 164.

muito específico à etnografia – seja ele consciente ou não – construindo sua autoridade literária sob a aparência de uma paródia com fundamentos etnográficos, e como uma gozação consciente de sua própria identificação com a figura do etnógrafo (ROSENBERG, 2006). Ainda que não seja possível saber ao certo o que é realidade e o que é invenção no diário (o que, na verdade, não tem importância), o que fica claro para o leitor é a intenção do escritor em ficcionalizar os relatos, que não economizam em situações altamente fantasiosas, como é o caso do “problema da torneirinha”.¹¹

Utilizando o recurso permanente da ironia, Mário de Andrade vai expondo – e ridicularizando – uma série de princípios e valores próprios da civilização ocidental na qual o Brasil se insere. Longe de pretender esgotar os exemplos que sustentam essa hipótese da paródia de uma etnografia imaginária, estes três já apontam claramente para o tipo de experimento narrativo e discursivo que se baseou muitas vezes em uma premissa etnográfica – ainda que às avessas.

O grande ganho dessa perspectiva etnográfica era o posicionamento frente ao “outro”, que, como queria o programa modernista, deveria ser valorizado e tratado como igual, em uma tentativa de abandonar as visões evolucionistas da cultura que viam em povos indígenas e na cultura popular atrasos ou sobrevivências de uma cultura que ainda se desenvolveria para alcançar o patamar europeu.¹²

Neste sentido, o contexto francês das décadas de 1920 e 1930 trazido por James Clifford (2011) enriquece a discussão sobre a “sensibilidade etnográfica” dos anos 1920 e ajuda a iluminar os distintos usos e acepções da etnografia ao longo do tempo. O autor chama a atenção para a proximidade que se estabeleceu no contexto francês entre a etnografia e o surrealismo. De acordo com o autor, na França as ciências humanas não perderam o contato com o mundo da literatura e da arte, e por isso na década de 1920 a etnografia e o surrealismo se desenvolveram lado a lado. Esses dois campos teriam compartilhado uma série de premissas e dilemas que os aproximavam, como, por exemplo, ver a cultura como um campo suscetível a uma análise distanciada e a uma

¹¹ Cf. ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 83.

¹² De acordo com José Reginaldo Gonçalves, essa espécie de “sensibilidade modernista”, que não via no folclore um conjunto de sobrevivências, curiosidades, exotismo, resíduos culturais, mas uma cultura viva e dinâmica, em permanente processo de modificação, era compartilhada também pelo folclorista potiguar Luís da Câmara Cascudo. Ver: GONÇALVES, *A etnografia como auto-retrato: espaço, tempo e subjetividade em Luís da Câmara Cascudo*, 2008.

comparação com outros arranjos e a crença de que o “outro” era um objeto fundamental da pesquisa moderna.

Diferentemente do exotismo do século XIX, que partia de uma ordem cultural mais ou menos confiante em busca de um *frisson* temporário, de uma experiência circunscrita do bizarro, o surrealismo moderno e a etnografia partiam de uma realidade profundamente questionada. Os outros apareciam agora como alternativas humanas sérias; o moderno relativismo cultural tornou-se possível (CLIFFORD, 2011, p.124).

Na França de meados dos anos 1920, a etnografia científica ainda não havia amadurecido, e a grande figura inspiradora dos novos pesquisadores acadêmicos era Marcel Mauss, que lecionava no *Institut d’Ethnologie*, criado em 1925. As fronteiras da arte e da ciência estavam completamente misturadas, e com a criação do Instituto há pela primeira vez em solo francês uma organização voltada exclusivamente para o treinamento de pesquisadores de campo. Muitos dos participantes do movimento surrealista acabaram estudando com Marcel Mauss e se tornando etnógrafos, como foi o caso de Michel Leiris.¹³

Michel Leiris, que participou da Missão Dakar-Djibouti no início da década de 1930, escreveu um diário de campo que permanece como um dos únicos exemplos de uma etnografia surrealista (CLIFFORD, 2011, p.149). Em *L’Afriquefantôme*, Leiris mostra sua preocupação com o lugar que o *self* ocupa nos registros etnográficos, com as distinções entre o lugar da subjetividade e da objetividade. Assim, ele incluiu em seu relato seus sonhos, suas sensações corporais, seus pensamentos mais íntimos, focando em sua relação pessoal com o ambiente social externo. Para Clifford, ainda que não anunciados, os procedimentos surrealistas estão sempre presentes em trabalhos etnográficos: “O surrealismo é o cúmplice secreto da etnografia”.

É interessante ressaltar a presença desses aspectos subjetivos na etnografia, uma vez que por muito tempo houve a tendência a negar, em nome de uma pretensa objetividade, as características literárias da escrita etnográfica.¹⁴ Como salienta Gonçalves:

O ponto importante a frisar é que a “subjetividade etnográfica” é, não a expressão de uma interioridade romântica, não algo externo à composição etnográfica, mas sim o efeito de enquadramentos organizados a partir de categorias de pensamento e de estratégias retóricas, sem as quais as etnografias não teriam forma. A subjetividade é assim parte estrutural da composição etnográfica e da concepção de cultura. (2008, p.2)

¹³ Sobre Michel Leiris, ver: PEIXOTO, 2011 e CLIFFORD, 2011.

¹⁴ Cf. CLIFFORD (2011).

Podemos aqui fazer uma aproximação da etnografia de Mário de Andrade com essas práticas surrealistas.¹⁵ Em seus relatos de viagem, sobretudo nos do Norte, a etnografia imaginada é perpassada por um jogo entre as sensações do viajante (estados de humor, êxtase, tédio etc.) e uma análise cultural inserida nas observações etnográficas. Ainda que o esforço de Mario de Andrade não caminhasse no mesmo sentido dos surrealistas, ele não se furtou a expor essas incômodas hierarquias e as relações sociais que a seguiam. Na etnografia marioandradina a cultura popular era também uma fonte de alternativas culturais. A atitude etnográfica criava, ao fim e ao cabo, uma espécie de nivelamento cultural, ao colocar em voga elementos carregados de novos valores associados à beleza, à arte etc.

O surrealismo etnográfico também contribuiu para o desenvolvimento das práticas contemporâneas da etnografia, para a atenção a detalhes e áreas de pesquisa que, por serem mais próximas do sensível, nem sempre eram valorizadas. Como ressalta Clifford (2011, p.134), não é uma tarefa simples tentar resgatar os sentidos que a palavra etnografia tinha para os surrealistas dos anos 1920, o que mostra, mais uma vez, a fluidez das fronteiras entre as áreas do conhecimento, além de sublinhar um momento histórico de plena fusão entre arte, literatura, ciência e história. Compartilhamos a noção de etnografia utilizada por Clifford, e que transpassa um uso mais localizado do termo: uma predisposição cultural que atravessa a antropologia moderna e que é partilhada com a arte e a escrita do século XX. Esta definição, a nosso ver, expande as fronteiras e mostra que forçar as margens desses campos de saber não dá conta de explicar esses contextos de efervescência intelectual.

Considerações finais

Esse exemplo do contexto francês, também da década de 1920, é interessante por expandir para outros territórios o que Stocking Jr. chamou de “sensibilidade etnográfica”. Como vimos, ainda que *en passant*, o contexto intelectual e cultural da segunda década do século XX era de ebulição, e também o momento de criação e elaboração de novas áreas de saber científico devido em grande parte às inúmeras transformações pelas quais o mundo estava passando no período entreguerras.

¹⁵ Pedro Meira Monteiro também estabelece essa aproximação, salientando que “um primeiro flerte com o surrealismo é fundamental naqueles anos [início da década de 1920], tanto para Mário quanto para Sérgio [Buarque de Holanda]” (MONTEIRO, 2012, p.203).

As práticas etnográficas constituem, a nosso ver, parte de um processo que cria significados culturais, de si mesmo e do outro. Processo este permeado por ambiguidades e indeterminações, que aponta para a diversidade dos processos de construção de textos etnográficos. Essas considerações foram feitas no sentido de realçar os aspectos contingentes de determinadas configurações históricas e intelectuais a fim de, ao mostrar as fronteiras sempre móveis entre antropologia e literatura, abrir novos caminhos e perspectivas de leituras para textos que possuam alguma dimensão etnográfica.

A viagem ao Nordeste se caracterizou, principalmente, por representar um primeiro esforço sistemático em realizar coletas folclóricas a partir de uma noção própria de etnografia, que era também um meio de conhecer o Brasil. Além disso, a viagem proporciona uma interpretação do Brasil que articula duas questões fundamentais para se pensar a sociedade brasileira: as relações entre as diferenças, marcada nas diversidades culturais, e as desigualdades, expressa nas contradições sociais.

A “viagem etnográfica” aparece, assim, não só como um momento crucial na trajetória de Mário de Andrade, marcando ao mesmo tempo um período de extrema felicidade e também a raiz de uma série de projetos inacabados, mas também por refletir a “sensibilidade etnográfica” dos anos 1920 em contexto brasileiro.

De todo modo, o que pretendemos mostrar é que é preciso ter cautela ao encaixar a etnografia marioandradina entre os cânones de uma tradição antropológica. Ainda que nos limites desse artigo não tenha sido possível desenvolver com mais vagar a questão, nossa intenção é atentar para o fato de que a categoria etnografia em Mário de Andrade se desenvolveu de maneira muito particular, assumindo significados próprios em cada contexto. Neste sentido, as possibilidades de interpretação de suas experiências etnográficas continuam em aberto, esperando quem se aventure em desvendar mais uma faceta desse poeta que é “trezentos, trezentos e cinquenta”.

Referências:

ANDRADE, Mário de. Ensaio sobre a Música Brasileira. São Paulo: Chiarato, 1928.

_____. Mário de Andrade escreve cartas a Alceu, Meyer e outros. (org) Lygia Fernandes. Rio de Janeiro: Editora do autor, 1968.

_____. O Turista Aprendiz. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades/Secretaria de Cultura, Esportes e Tecnologia, 1976.

BOTELHO, André. De olho em Mário de Andrade: uma descoberta sentimental e intelectual do Brasil. São Paulo: Claro enigma, 2012.

_____. A viagem de Mário de Andrade à Amazônia: entre raízes e rotas. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 57, 2013, , p. 15-50.

CARLINI, Álvaro. A viagem na viagem: maestro Martin Braunwieser na Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura de São Paulo (1938) - diário e correspondências à família. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore, In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.3, n.5, 1990, p-75-92.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

CORRÊA, Mariza. As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

FARIA, Ana Maria de Reis. As viagens da fiandeira: a narrativa de O turista aprendiz e a escrita memorialística de Mário de Andrade. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, no Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

_____. A etnografia como auto-retrato: espaço, tempo e subjetividade em Luís da Câmara Cascudo. Paper apresentado no IX Congresso Internacional da BRASA, Estados Unidos, 2008.

_____. “Apresentação”, In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. “Viagens etnográficas” de Mário de Andrade, In: Andrade, Mário de. O Turista Aprendiz. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades/Secretaria de Cultura, Esportes e Tecnologia, 1976.

MACHADO, Cristiane. Poética do lugar em Mário de Andrade, Graciliano Ramos e Lévi-Strauss. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, UFRGS, 2008.

MONTEIRO, Pedro Meira. “‘Coisas sutis ergo profundas’: O diálogo entre Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda”. In: Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: correspondência/organização Pedro Meira Monteiro. São Paulo: Companhia das Letras: Instituto de Estudos Brasileiros: Edusp, 2012.

OLIVEIRA, Pedro Rocha de. “Viagem etnográfica” ao Nordeste do Brasil: a crítica cultural de Mário de Andrade. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, 2010.

ORTIZ, Renato. Românticos e folcloristas – cultura popular. São Paulo: Editora Olho d’Água, 1992.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. O olho do etnógrafo. Sociologia & Antropologia, Rio de Janeiro, Vol.01.02, 2011.

ROSENBERG, Fernando J. The avantgarde and geopolitics in Latin America. University of Pittsburgh Press, 2006.

SANTOS, Manuela Assunção. Mário de Andrade: um etnógrafo amador. Dissertação de mestrado. Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2002.

STOCKING JR., GEORGE W. “The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition”, In: Romantic Motives – Essays on anthropological sensibility. The University Of Wisconsin Press, 1989.

TRAVASSOS, Elizabeth. Os mandarins milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: Funarte/Zahar, 1997.