



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Marina Laet Panella Motta

Cronotrópicos:

Espaço-tempo e alteridade nos relatos de viagem de Mario de Andrade, Gilberto Freyre e
Claude Lévi-Strauss

Florianópolis
2021

Marina Laet Panella Motta

Cronotrópicos:

Espaço-tempo e alteridade nos relatos de viagem de Mario de Andrade, Gilberto Freyre e
Claude Lévi-Strauss

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social Orientador: Prof. Dr^a. Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Motta, Marina Laet Panella

Cronotrópicos : espaço-tempo e alteridade nos relatos de viagem de Mario de Andrade, Gilberto Freyre e Claude Lévi Strauss / Marina Laet Panella Motta ; orientadora, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, 2021.

195 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Relatos de viagem. 3. Trópicos. 4. Cronotopo. 5. Alteridade. I. Cesarino, Letícia Maria Costa da Nóbrega . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Marina Laet Panella Motta

Cronotrópicos: Espaço-tempo e alteridade nos relatos de viagem de Mario de Andrade,
Gilberto Freyre e Claude Lévi-Strauss

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Cláudia Junqueira de Lima Costa, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina - PPGLit

Profa. Susan Aparecida de Oliveira, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGLit

Profa. Ilka Boaventura Leite, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGAS

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, Dra.
Orientadora

Florianópolis, 2021.

Para o Tito, por embarcar em mim nesta viagem

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Letícia, pela imensa delicadeza e respeito com que tratou a mim, meu texto e contexto.

Ao meu filho Tito, que mesmo sendo ainda tão pequeno já me ensina tanto.

Ao Rafa, meu amor e companheiro nas batalhas diárias desta nossa vida compartilhada.

Aos meus pais, Beth e Panela, por TUDO.

À Rosa, por nos socorrer tão prontamente.

À minha gentil velhinha, Dona Hildinha, que me deixa saudade.

Às minhas irmãs, avós e tias pelo carinho e cuidado.

À Ju, minha prima-irmã, pelo acolhimento carinhoso e revisões.

Ao Vini, pelo auxílio luxuoso lá no início de tudo, quando o mestrado era ainda um projeto.

Às minhas amigas e amigos, Vall, Nath, Lino e João pelas saudosas conversas de boteco.

Aos meus colegas de turma e professores do PPGAS.

À CAPES, por financiar minha pesquisa.

Era como se tivesse estado a ponto de embarcar à descoberta da ilha misteriosa, e no último instante, lhe aparecesse alguém de mapa estendido, Não vale a pena partires, a ilha desconhecida que querias encontrar já está aqui, repara, tanto de latitude, tanto de longitude, tem portos e cidades, montanhas e rios, todos com os seus nomes e histórias, o melhor é que te resignes a ser quem és.

(SARAMAGO, 2017)

Eu vivo aqui, em trânsito, lembrando-me do porvir – do vasto país das Utopias permitidas, das Icarías possíveis. Porque minha viagem embaralhou, para mim, as noções de passado, presente, futuro. Não pode ser presente isto que será ontem antes que o homem o tenha vivido e contemplado; não pode ser presente esta fria geometria sem estilo, onde tudo se cansa e envelhece a poucas horas de ter nascido. Agora, creio apenas nas iluminuras do Gênesis. Não aceito mais a condição de Homem-Vespa, de Homem-Nenhum, nem admito que o ritmo de minha existência seja marcado pela clava de um comissário.

(CARPENTIER, 1953)

Primeiramente, há as utopias. Essas são as alocações sem lugar real. São as alocações que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. [...] Essas utopias são espaços fundamentalmente, essencialmente, irreais. Há igualmente [...] lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra-alocações, espécies de utopias efetivamente realizadas, nas quais as alocações reais, todas as outras alocações reais que podem ser encontradas no interior da cultura, são simultaneamente representadas, contestadas e invertidas; espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam efetivamente localizáveis. Por serem absolutamente outros quanto a todas as alocações que eles refletem e sobre as quais falam, denominarei tais lugares, por oposição às utopias, de heterotopias. E creio que entre as utopias e essas alocações absolutamente outras, essas heterotopias, haveria,

*sem dúvida, uma espécie de experiência mista,
conjugada, que seria o espelho.*
(FOUCAULT, 2013)

RESUMO

As viagens e os relatos de viagem produzidos sobre elas foram centrais para a construção da geografia da imaginação do Ocidente, bem como para as epistemologias ocidentais. Com base nessa premissa, esta dissertação traz uma análise comparada de três obras situadas na intersecção entre relatos de viagem e etnografia, escritos na primeira metade do século XX: *Aventura e Rotina*, de Gilberto Freyre (1980 [1953]), *O Turista Aprendiz*, de Mário de Andrade (2002) e *Tristes Trópicos*, de Claude Lévi-Strauss (2012 [1955]). Além de compartilharem um mesmo período, os três relatos compartilham um mesmo tema: os trópicos, mas não um mesmo espaço-tempo. Seus distintos itinerários, pontos de partida e suas múltiplas escalas espaço-temporais revelam ambíguas e intrincadas relações com temas tais como modernidade, colonialidade, gênero, raça e etnicidade. O objetivo desta dissertação é situar os olhares dos viajantes para dar a ver suas ambíguas relações com estes temas, bem como revelar em que medida a posicionalidade do olhar dos autores investe o modo como cada um constrói o cronotopo (espaço-tempo) e a alteridade em suas narrativas sobre os trópicos. Trata-se, portanto, de uma retomada de narrativas clássicas levando em conta suas múltiplas escalaridades espaço-temporais, ambiguidades e possibilidades de reapropriações não só no campo da disciplina antropológica, como em contextos sociopolíticos mais amplos.

Palavras-chave: Relatos de viagem. Trópicos. Cronotopo. Alteridade. Modernidade. Colonialidade.

ABSTRACT

Travels and travel reports were central to the construction of the geography of imagination of the West as well as for Western epistemologies. This essay relies on a comparative analysis of three documents written in the twentieth century, which format can be considered to be at the intersection between travel reports and ethnography: *Aventura e Rotina*, by Gilberto Freyre (1980 [1953]), *O Turista Aprendiz*, by Mario de Andrade (2002), and *Tristes Trópicos*, by Claude Lévi-Strauss (2012 [1955]). Not only do these reports share the same period, but they also share the same theme: the tropics, but not the same space-time. The distinct itineraries, starting points and multiple space-time frames reveal ambiguous and intricate relations to themes such as modernity, coloniality, gender, race and ethnicity. The purpose of this essay is to situate the travelers' eyes in order to show their ambiguous relations with these themes, as well as to reveal to what extent the positionality of their eyes influences on how each one of them builds the chronotope (space-time) and the otherness in their narratives concerning the tropics. This essay, therefore, revisits the classic narratives taking into account their multiple space-time frames, ambiguities and possibilities of reappropriation not only to what implies the anthropological discipline, but also in broader sociopolitical contexts.

Keywords: Travel reports. Tropics. Chronotope. Otherness. Modernity. Coloniality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Os tipos antropomórficos de Lineu.	23
Figura 2: Lévi-Strauss em sua expedição aos Tupi-Cavaíba.....	31
Figura 3: Mapa etnográfico.	34
Figura 4: A indumentária de viajante-explorador de Mario de Andrade.	39
Figura 5: G. Freyre com Salazar.....	48
Figura 6: Floresta “virgem” e imponente em contraste com os diminutos forasteiros, no Paraná.	65
Figura 7: Na paisagem inóspita do Pantanal.	75
Figura 8: Mario em cenário de ruína nos trilhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, em Porto Velho.	84
Figura 9: A embarcação “Vitória” margeando o igarapé de Três Casas, no Rio Madeira.	86
Figura 10: Gilberto Freyre à porta de um velho sobrado da Índia. Destaque para a paisagem doméstica e aspectos familiares de arquitetura lusotropical.....	98
Figura 11: Cerimônia funerária Bororo capturada pelas lentes distantes do etnógrafo.....	126
Figura 12: O informante de Lévi-Strauss entre os Bororo	128
Figura 13: Justaposição jocosa de elementos europeus e tropicais.	137
Figura 14: Cópia do frontispício do arquivo original de <i>O Turista Aprendiz</i> . Destaque para a ilustração da América feita à mão por Mario.	150
Figura 15: Ilustração da ‘América’ no frontispício da primeira edição do “Repertório americano”.....	151
Figura 16: Influências brasileiras nos aspectos culturais luso-africanos.....	158
Figura 17: Mulher Manjaco tatuada na Guiné.....	173

ITINERÁRIO

1 VIAGENS E ROTAS ANALÍTICAS.....	15
1.1 A VIAGEM COMO PRÁTICA FILOSÓFICA TEMPORALIZADORA.....	17
1.2 <i>PORNOTRÓPICOS</i> : O ESPAÇO TROPICAL SOB O OLHAR DOS VIAJANTES ...	21
1.3 VIAJANTES E VIAJADOS.....	25
2 A PARTIDA (Como nasce o viajante e por que sua bússola aponta para o Sul).....	30
2.1 UM VIAJANTE POR ACASO	30
2.1.1 Um telefonema, uma missão	31
2.1.2 Odeio as viagens e os exploradores	36
2.2 O ANTIVIAJANTE.....	38
2.2.1 Viagem pelo Amazonas até dizer chega.....	39
2.2.2 A viagem etnográfica: Nordeste	41
2.2.3 Não fui feito para viajar, bolas!.....	42
2.2.4 O moderno e o primitivo	43
2.3 O VIAJANTE OFICIAL.....	47
2.3.1 Uma encomenda.....	48
2.3.2 O nariz de Cleópatra	49
2.3.3 Aventura e Rotina.....	51
2.3.4 Os trópicos como província de Portugal.....	53
2.3.5 Lusotropicalismo e o Manifesto Regionalista (o Brasil no centro do mundo)	54
2.3.6 Colonialismo Periférico e Universalismo.....	57
2.4 OS <i>OLHARES</i> E SUAS ESCALAS	58
3 CRONOTRÓPICOS À VISTA! (A bordo do espaço-tempo (luso)tropical).....	61
3.1 NA NATUREZA SELVAGEM (um mergulho no fundo dos tempos).....	64
3.1.1 A calma.....	65
3.1.2 As cidades do “Novo Mundo”.....	68
3.1.3 Arqueólogo do espaço.....	73

3.1.4	Um mergulho no fundo dos tempos	75
3.1.5	Paisagens pré-históricas: forma e contingência na natureza selvagem	79
3.2	PAISAGEM FEITA ÀS PRESSAS	83
3.2.1	Vida de bordo num atraso brasileiro	84
3.2.2	A tropicalização das paisagens	87
3.2.3	A flor, a cana e a foz amazônica como símbolos nacionais	91
3.2.4	Floresta “civilizada” amazônica	94
3.2.5	O pêndulo temporal dos trópicos em transe	96
3.3	HIBRIDISMO E DOMESTICIDADE NO JARDIM LUSOTROPICAL.....	98
3.3.1	Paisagens familiares.....	98
3.3.2	As quintas portuguesas como laboratório pantropical	102
3.3.3	Paisagens de Aventura e de Rotina	105
3.3.4	O Pitoresco (<i>versus</i> Sublime)	108
3.3.5	Ressurgências de um certo Oriente.....	111
3.3.6	As Grandes Navegações contra os moinhos da modernidade	114
3.3.7	O Ultramar português.....	116
3.3.8	Verdes trópicos.....	119
3.4	CADA RELATO, UM <i>CRONOTRÓPICO</i>	121
4	A CHEGADA (Alteridades tropicais e suas escalas)	125
4.1	ALTERIDADE PARADOXAL.....	125
4.1.1	Em busca do “Mundo Perdido”	126
4.1.2	Bons selvagens e verdadeiros primitivos	128
4.1.3	“A apoteose de agosto” (o retorno do etnógrafo)	133
4.2	O INDÍGENA SURREAL	136
4.2.1	Não viu índio coisa nenhuma	137
4.2.2	Sublime maleita.....	140
4.2.3	Ficções etnográficas	142

4.2.4	Índios legítimos	145
4.2.5	A sensualidade tropical e as mulheres indígenas	148
4.2.6	A moral desengonçada dos trópicos.....	149
4.2.7	Basta de viajar.....	154
4.3	ALTERIDADES PLÁSTICAS E MESTIÇAGEM: A ANTROPOFAGIA LUSOTROPICAL	157
4.3.1	Mestiços, potências híbridas	158
4.3.2	O indígena como parte de uma açucarada mistura.....	159
4.3.3	Da <i>casa grande</i> aos lusotrópicos	164
4.3.4	O amor com amor se paga	167
4.3.5	Da aventura sexual à rotina amorosa (sexo e colonialismo)	169
4.3.6	Quando o verbo português se faz carne tropical	173
4.3.7	O viajante do retorno: Freyre e a elite <i>criolla</i>	176
4.4	MÚLTIPLOS CRONOTOPOS, MÚLTIPLAS ALTERIDADES	177
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
	REFERÊNCIAS.....	184

1 VIAGENS E ROTAS ANALÍTICAS

Os relatos de viagem desempenharam um papel essencial na construção (e compreensão) da “geografia da imaginação do Ocidente” (TROUILLOT, 2011). Com Michel-Rolph Trouillot (2011), Johannes Fabian (2013), James Clifford (2011, 1986), Edward Said (2008), Marry-Louise Pratt (2010), dentre outras/os, aprendemos que a viagem sempre foi central às epistemologias ocidentais. Via de regra, esta literatura aborda as viagens sob a perspectiva dos viajantes europeus, seus olhares e geografias imaginadas sobre “outros” espaços e sobre os lugares de partida desses viajantes. Nesta dissertação, interessa-me abordar algumas das questões levantadas por tal literatura no caso das viagens pelo Brasil e (luso)tropicais feitas por autores tanto brasileiros quanto estrangeiros, de modo a estabelecer uma comparação entre seus diferentes olhares sobre o espaço-tempo tropical.

Para tanto, tomo como objeto de análise três obras do gênero relato de viagem escritas por autores de relevo para a antropologia brasileira e ciências sociais em geral: *Aventura e Rotina*, de Gilberto Freyre (1980 [1953]), *O Turista Aprendiz*, de Mário de Andrade (2015, 2002 [1927-1942])¹ e *Tristes Trópicos*, de Claude Lévi-Strauss (2012 [1955]). A proposta é analisar de modo comparativo o estatuto que a viagem assume para cada um destes três autores, trazendo como eixos analíticos questões caras à antropologia, a saber: o cronotopo (BAKHTIN, 1988) delineado nos relatos dos viajantes, as diferentes escalas de alteridade que vão sendo construídas por eles, e as questões de fundo que atravessam os dois eixos, tais como modernidade, gênero, raça e etnicidade.

Nas três obras, o Brasil figura como lugar comum entre os autores, seja como ponto de partida, seja como lugar de chegada. E mais do que o país em si, é o espaço-tropical que assume protagonismo nos relatos: ora como espaço em que se desenrola um modelo alternativo e tropicalizado de modernidade, ora como espaço de temporalidades justapostas em camadas de colonialidade, ou, ainda, como “nicho do selvagem” (TROUILLOUT, 2011).

Como o título desta dissertação sugere, aproprio-me do conceito bakhtiniano de cronotopo² (BAKHTIN, 1988) para analisar o modo como os trópicos são construídos nos

¹ A edição de 2002 trata-se de uma publicação póstuma, estabelecida, editada e organizada pela pesquisadora e membro do corpo docente do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, Telê Porto Ancona Lopez. A edição de 2015 foi acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo e conta com Leandro Raniero Fernandes como pesquisador colaborador, além de outros pesquisadores convidados. Nesta dissertação utilizo ambas as publicações, de 2002 e 2015, como edições complementares.

² "No cronotopo artístico-literário ocorre a fusão dos indícios espaciais e temporais num todo compreensivo e concreto. Aqui o tempo condensa-se, comprime-se, torna-se artisticamente visível; o próprio espaço intensifica-

relatos de viagem que analiso. Bakhtin utiliza o conceito para referir-se à fusão entre espaço e tempo na narrativa literária. Revestidos de sentido e conotações temporais, os espaços-tropicais das três narrativas são, portanto, *cronotrópicos*: espaços onde o tempo se condensa em povos e paisagens cujos movimentos marcam o ritmo do tempo, quer seja esse tempo o da não-modernidade ou o de uma “outra” modernidade; espaço vazio de tempo ou tempo cheio de espaço.

Ao longo dos relatos o espaço-tempo tropical, bem como suas alteridades vão sendo construídos de acordo com o *olhar* dos viajantes sobre eles. A comparação entre esses diferentes olhares desvela sua posicionalidade, permitindo, assim, desestabilizar o “truque de deus” (HARAWAY, 1995) típico do “olhar imperial” (PRATT, 2010) que permeia os relatos de viagem ocidentais, revelando uma variedade nos processos de construção cronotópica de paisagens e alteridades.

Portanto, esta dissertação não é sobre os autores escolhidos, mas sobre a viagem e seus *tropos*. Os textos analisados aparecem aqui como *pretextos*. Sua escolha diz mais sobre meu interesse em seus distintos itinerários, seus pontos de partida e suas diferentes escalas: um estrangeiro europeu que chega no Brasil dos trópicos (LÉVI-STRAUSS, 2012), um brasileiro nordestino que vai a uma Europa a meio caminho dos trópicos (FREYRE, 1980), outro ainda que nunca foi à Europa e que, saído da cosmopolita e periférica São Paulo, embarca em uma aventura sem heroísmos rumo ao Norte e Nordeste para (re)descobrir o Brasil (ANDRADE, 2002). Cada qual faz e desfaz pontes, reafirma, desloca ou borra fronteiras, reterritorializa, desterritorializa, e acaba, enfim, por criar uma geografia própria.

Desde as sendas abertas por outras leituras emprestadas, apropriadas, da antropologia e da literatura, ensaio sobre essas viagens buscando conexões sempre parciais (STRATHERN, 2010) entre seus itinerários, a um só tempo poéticos, políticos, afetivos, geográficos, reflexivos, remissivos... e a lista é extensa. E incompleta, pois passível de infinitas conexões, recombinações e vieses. Como todo ensaio, este também se apresenta repleto de porosidades e frestas.

Os capítulos estão meta-narrativamente divididos e organizados de acordo com as etapas que marcam o ritmo das viagens: partida, a bordo, chegada e retorno. Na “Partida” (segundo capítulo), apresento os autores e as obras que serão analisadas ao longo dos demais capítulos, seus itinerários, suas expectativas em relação à alteridade a ser acessada na viagem.

se, penetra no movimento do tempo, do enredo e da história. Os índices do tempo transparecem no espaço, e o espaço reveste-se de sentido e é medido com o tempo" (BAKHTIN, 1988, p. 211).

No capítulo seguinte (“Cronotrópicos à vista!”), abordo o fazer-paisagem dos autores e sua relação com a forma como configuram cronotopicamente os trópicos em suas narrativas de bordo. Por fim, na “Chegada” (quarto capítulo), me detenho no modo como essa tessitura espaço-temporal se estende à maneira como as alteridades são construídas e compreendidas, e se o viajante que retorna de sua viagem retorna transformado, ou não, por ela.

Nas notas introdutórias a seguir, apresento os conceitos-chave que balizam minha análise e discorro sobre o estatuto epistemológico da viagem para a antropologia (e ontológico para o Ocidente). A análise das três obras fica por conta das três seções posteriores, que, de modo comparativo, tratam das questões do eixo geral que me proponho discutir: cronotopo e alteridade.

1.1 A VIAGEM COMO PRÁTICA FILOSÓFICA TEMPORALIZADORA³

A antropologia, como sabemos, nasce das viagens, das “zonas de contato” (PRATT, 1999) que estas promovem através do encontro com o “outro”. O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2011) remonta ao Renascimento, época das Grandes Navegações, o período embrionário da disciplina. Foi aí, na “descoberta” de novos mundos, que pouco a pouco delineou-se os temas e objetos de suas futuras pesquisas, seu interesse por regiões e povos tão radicalmente distintos dos viajantes europeus que nestas terras aportavam. A antropologia, então, é fruto desse encontro com a alteridade e da consequente invenção do “outro” no imaginário dos viajantes do Atlântico Norte⁴.

Apesar do Oriente já existir no imaginário do Ocidente como modelo de alteridade (SAID, 2008) – o mediterrâneo, o Oriente árabe, a Ásia e as costas africanas já aguçavam a imaginação europeia antes dos navegantes cruzarem o Atlântico – a “conquista” da América e as narrativas do “descobrimento” constituíram o “modelo europeu para a construção do Outro” e de si (TROUILLOT, 2011, p. 53, tradução minha⁵). O berço do Ocidente não é, portanto, a Grécia antiga, mas as Américas, pois foi ao “descobri-la” que o Ocidente inventou a si próprio (TROUILLOT, 2011). Foram as viagens ao continente americano, as expedições de pilhagem

³ Johannes Fabian (2013)

⁴ Em coro com Édouard Glissant, Trouillot opta por chamar o Ocidente de Atlântico Norte para deixar claro que o Ocidente não é um lugar, mas um projeto, “una ficción, un ejercicio de legitimación global” que só existe em contraste com aquelas populações que não se inscrevem nesse imaginário (TROUILLOT, 2011, p. 36).

⁵ No texto original da edição que utilizo: “La Conquista de América sigue siendo el modelo europeo para la constitución del Otro”.

colonial de suas terras que impulsionaram tanto cultural como materialmente o crescimento imperial dos países europeus, o surgimento dos estados-nação e seus impérios coloniais.

Foi a partir das narrativas utópicas sobre povos inventados, tão diferentes quanto distantes, e de relatos de viagem que conferiam certa verossimilhança a essas narrativas, que se construiu o que o autor chamou de “nicho do selvagem”⁶: uma fenda nos muros imaginados da modernidade através da qual se entreveem paisagens utópicas intocadas pelo progresso. Ao lado das utopias renascentistas que versavam sobre paraísos perdidos, terras mágicas, eldorados e tesouros esquecidos, os relatos de viagem sobre o Novo Mundo, tais como os de Jean de Léry, André Thévet, Hans Staden e Pêro Vaz de Caminha, para citar apenas alguns dos europeus que pisaram aqui no século XVI, contribuíram para a construção desse imaginário do “outro” e de seu lugar no tempo e no espaço, preenchendo, assim, o “nicho do selvagem” já esboçado pelas narrativas utópicas.

Bons ou maus selvagens, puros ou expulsos do paraíso, humanos ou não-humanos, “índios”, qualquer que fosse a visão que se tinha dos povos originários do continente americano, todas situavam o “selvagem” como uma categoria humana intermediária entre o estado de natureza e o de cultura. E se não era considerado por alguns como gente esquecida por Deus, era consenso geral entre os europeus que esse selvagem não pertencia à modernidade e que, portanto, deveria ser tratado e compreendido como uma categoria humana à parte, ou então como pertencendo ao estado de natureza.

E foi com base na figura desumanizada do “selvagem”, na *diferença* entre um “nós” e um “eles” distante – jogo de espelhos em que o “mesmo” só pode vir a *ser* via negação do “outro” – que o Ocidente alçou a si próprio à modernidade. Essa suposta vantagem temporal da civilização europeia, sua pretensa superioridade, é o que viria justificar a expansão imperial e a subjugação de outros povos. Modernidade e colonialidade caminham, portanto, de mãos dadas (MIGNOLO, 2017), seja porque a primeira justifica moral e ideologicamente a segunda, seja porque a segunda forma a base de sustentação material da primeira. Logo, o arsenal narrativo do Ocidente moderno, seus discursos morais, religiosos e, futuramente, jurídicos e científicos acorriam neste sentido, o de alicerçar as bases ideológicas do domínio colonial.

A modernidade, cronotopo que a narrativa ocidental reivindicou para si, não é, então, um dado universal, mas um discurso ideológico e, portanto, histórica e geograficamente situado. A “flecha do progresso” (CESARINO, 2006), a noção de linearidade histórica que acompanha essa concepção de tempo na modernidade, conjuntamente à ideia de tempo abstrato e vazio, é

⁶ *Savage slot* (cf. TROUILLOT, 2003).

apenas um modo – europeu e ocidental – de conceber uma forma de temporalidade (e que nega outras formas). A própria ideia de Ocidente enquanto espaço da modernidade também não é fixa, havendo, mesmo dentro da Europa, países e regiões que são mais ou menos ocidentais e mais ou menos modernos (e quanto mais afastados do “centro”, mais afastados da modernidade).⁷

Mais tarde, a antropologia também viria a desempenhar um importante papel no processo de construção dessa geografia (TROUILLOT, 2011; ASAD, 1973; FABIAN, 2013). No século XIX, a racionalização dos discursos recai criticamente sobre a ideia do bom selvagem, deslocando-o das narrativas utópicas para situá-lo dentro de um discurso jurídico, científico e higienizado. É nesse contexto do positivismo científico e das administrações coloniais (ASAD, 1973) que surge a antropologia enquanto disciplina especializada no estudo do “selvagem”, cujo propósito seria preencher o “nicho” antes apenas pontilhado por especulações filosóficas e teológicas, ao expor as vidas e os costumes dos “outros” ao público do Atlântico Norte de modo mais sistemático (TROUILLOT, 2011, p. 61).

Ao criar o selvagem enquanto categoria analítica – o espantalho teórico do “Homem primitivo”, para usar aqui os termos de Marilyn Strathern (2014), – a antropologia também contribuiu para legitimar o discurso da diferença entre “nós” e “eles”. Pois ela emerge dessa brecha existente entre um “nós” universal (europeu, cristão, masculino e branco) e o “eles” da diferença (tudo aquilo que não é nem europeu, nem cristão, nem masculino, nem branco). Para Trouillot é esse campo discursivo, o das relações da antropologia com a geografia da imaginação do Ocidente, que deve ser explorado, pois preenche um campo simbólico ainda mais amplo que ajudou a criar o Ocidente e a ideia de modernidade, bem como seu modo de construção de alteridades.

Engajado nos mesmos questionamentos que animaram a postura crítica de Trouillot, Johannes Fabian (2013) apontou para a invenção da diferença como produto de uma suposta distância temporal entre os europeus, sujeitos históricos, e os “outros”, situados no antes-da-história pelos discursos das ciências modernas. E as viagens desempenharam um importante papel nesse sentido uma vez que, afirma ele, “a dispersão no espaço reflete diretamente a sequência do Tempo” (FABIAN, 2013, p. 48) e, sendo assim, quanto mais longe no espaço está o “outro”, mais distante, também, no tempo. Enquanto disciplina que tem por objeto o encontro promovido pelas viagens, as matrizes discursivas da antropologia seriam, portanto, forjadas na

⁷ Com Freyre (1980) e Boaventura de Sousa Santos (2003) veremos mais detidamente o caso de Portugal como um dos representantes da periferia dentro do Centro.

distância temporal e espacial da alteridade.

Ainda segundo Fabian, há, no entanto, uma ambiguidade em tal processo, pois ao mesmo tempo em que a natureza intersubjetiva da viagem e do encontro transforma viajante/pesquisador e nativo em sujeitos coetâneos, esta “coetaneidade”⁸ é posteriormente negada nos relatos textuais e produções teóricas. Surgem, então, dois modos de alteridade: aquela promovida pelo encontro e acessada diretamente pelo viajante e aquela distanciada dos discursos teóricos, marcando um descompasso entre o tempo da teoria e o tempo da pesquisa etnográfica⁹. Por sua vez, o modo como a antropologia constrói a alteridade é mediada por uma determinada compreensão do tempo: o da modernidade. Tudo o que está situado fora dela está também fora do tempo, e é com base em tal assimetria espaço-temporal ancorada na viagem como prática filosófica temporalizadora (e secularizadora) do espaço que a antropologia (clássica) constrói o “outro” de suas etnografias e teorias (FABIAN, 2013).

Édouard Glissant (2008) também chamou atenção para o fato do presente etnográfico encerrar populações inteiras em um presente a-histórico, como se as múltiplas dimensionalidades da existência coubessem na ordem do visível forjado no “aqui, agora”. Além desse achatamento temporal, a própria ideia de *compreensão* reduz o “outro” ao discurso da *transparência*, uma vez que, em tese, este pode ser completamente visto, escrutinado, traduzido e representado pelo observador estrangeiro. No entanto, segundo Glissant, nos espaços coloniais há sempre uma sombra inquietante onde reside (e resiste) a opacidade do “outro”. E esta opacidade não pode ser compreendida nem representada pelo discurso ocidental da transparência, e é nela que, segundo ele, reside a potência do “outro” colonizado.

Vemos, portanto, como o deslocamento no espaço promovido pelas viagens, seja ela etnográfica ou não, opera também um deslocamento (e achatamento) no tempo, e que quanto maior a distância espacial, maior é o deslocamento temporal. Como então os autores-viajantes Gilberto Freyre, Mario de Andrade e Lévi-Strauss mobilizam em seus relatos a categoria tempo no espaço (luso)tropical? O que suas narrativas teriam a revelar sobre suas próprias percepções de tempo, espaço e modernidade? Como tais percepções afetam a maneira como cada um constrói as alteridades de seus relatos? O que teriam a dizer sobre o modo como os autores

⁸ Sujeitos coetâneos são sujeitos coevos, ou seja, que partilham uma mesma temporalidade. A negação da coetaneidade, por sua vez, é a exclusão discursiva dos sujeitos observados do presente histórico do observador.

⁹ Esta última, sendo o tempo físico da experiência de campo, em que o que prevalece é o caráter interativo do contato com o outro, dos imponderáveis da estadia em campo, é subsumida nas elucubrações teóricas sobre o campo. Assim, a coetaneidade (tempo intersubjetivo) como fundamento da pesquisa etnográfica *versus* a análise posterior que reafirma essa distância, aponta para um uso “esquizogênico” do tempo pela antropologia clássica (FABIAN, 2013).

situam a si próprios no sistema-mundo onde estão inseridos? O que revelariam sobre seus lugares de partida?

Estas são algumas das questões que me proponho responder ao longo desta pesquisa. E, para tanto, lanço mão de um conceito que tem sido utilizado por alguns antropólogos (BLOMMAERT, 2015) para tratar das matrizes de espaço-tempo que tornam possíveis as narrativas, e que as narrativas, por sua vez, ajudam a criar: o cronotopo de Bakhtin (1988). Tomo, então, de empréstimo o conceito bakhtiniano para dar a ver as distintas maneiras como as dimensões de tempo e espaço são trabalhadas nos textos e como os viajantes e os lugares visitados vão sendo construídos a partir delas.

Desde a antropologia linguística, Jan Blommaert (2015) privilegia o significado contextual que Bakhtin confere à noção de cronotopo. Entendido enquanto fragmentos de história que organizam a ordem indexical dos discursos, o cronotopo evoca um contexto específico nas narrativas. Situa também os próprios autores no tempo e no espaço, pois, segundo ele, as narrativas “organizam complexamente camadas de historicidade, revelando sua posição ideológica, personagens e enredos na forma de cronotopos” (BLOMMAERT, 2015, p. 110, tradução minha¹⁰). Assim, a figura do viajante-narrador e sua relação com a alteridade é também forjada sob uma malha cronotópica que enforma seus discursos. E por se tratarem de textos que abordam experiências etnográficas e impressões de viagem, o que está em perspectiva nas três obras é o caráter intersubjetivo do contato com a alteridade, sendo possível perceber as transformações no olhar dos autores no decorrer da leitura de suas obras (ou não, conforme veremos mais adiante no caso específico de Gilberto Freyre).

Pois então, que tempo e que contexto os trópicos evocam nos viajantes? De modo resumido, é isto que minha leitura busca extrair dos livros de Freyre, Lévi-Strauss e Andrade: a densidade simbólica que o espaço-tempo tropical assume na construção de alteridades em cada uma das três obras.

1.2 *PORNOTRÓPICOS*¹¹: O ESPAÇO TROPICAL SOB O OLHAR DOS VIAJANTES

¹⁰ No texto original: “Bakhtin argued that novels are not just historical objects [...]; they also articulate complexly layered historicities, the historical ideological positions of narrator, plot, and characters, in the form of chronotopes”.

¹¹ Termo concebido por Anne McClintock (2010) para falar dos trópicos no imaginário dos viajantes europeus.

O século XVIII assiste ao nascimento da História Natural como modelo europeu de produção de conhecimento e, concomitantemente, da exploração do interior das terras colonizadas em busca de matérias-primas. Depois da já consolidada figura do conquistador, surge, então, a figura do naturalista que contempla, coleta e cataloga a natureza. De um lado, a busca desinteressada, cooperativa e continentalizada por conhecimento e, de outro, a busca nacionalizada e competitiva por riqueza. Essa novidade confere aos viajantes e seus relatos um olhar mais secularizado sobre os espaços viajados e seus habitantes, além de uma linguagem mais científica e sistemática na maneira de escrevê-los. As paisagens são (des)escritas com termos emprestados da botânica, os animais, da zoologia, e os indígenas passam a ser observados de modo mais técnico e etnográfico.

Foi o naturalista Carlos Lineu (1707-1778), reconhecido como “pai da taxonomia moderna”¹², quem revestiu o *olhar* do cientista de um alcance panóptico e planetário ao criar uma linguagem universal para ordenar os elementos da natureza (PRATT, 2010). A partir dos esquemas classificatórios criados por ele, a diversidade natural e seus variados espaços passaram a ser reduzidos a categorias classificatórias através de um método comparativo que contemplava diferentes paisagens dispersas pelo globo. Tal secularização do olhar sobre o espaço convergiu, como veremos, para uma transformação profunda na consciência ocidental.

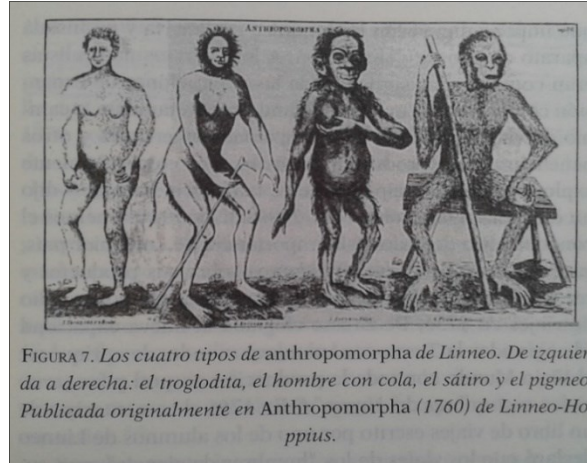
Em *Olhos Imperiais: relatos de viagem e transculturação*, Mary-Louise Pratt (2010) aponta os relatos de viagem produzidos nos séculos XVIII e XIX por cientistas europeus como essenciais para a formação daquilo que a autora chama de “consciência planetária” europeia. Segundo Pratt, tal consciência planetária seria indispensável aos projetos imperialistas e ao caráter universalista assumido pelas ciências produzidas nas metrópoles.

A partir da exploração interna dos continentes, os cientistas vão paulatinamente preenchendo os “espaços vazios” dos mapas dos primeiros navegantes, que, no primeiro ato das Conquistas, não avançaram muito além das costas continentais. Essas lacunas cartográficas vão sendo então preenchidas pelos cientistas em suas incursões no interior das terras, nomeando rios, registrando acidentes geológicos, incorporando espécimes exóticos no rol das espécies, raças e famílias elencadas no sistema classificatório de Lineu (PRATT, 2010). Mais tarde, no

¹² Segundo o artigo intitulado “Deus fez, Lineu organizou” (BUCKERIDGE, 2018).

século XIX, as populações não-europeias encontradas ali também não escaparam ao método classificatório herdado de Lineu, para as quais o racismo “científico” estendeu a ideia de raça¹³.

Figura 1: Os tipos antropomórficos de Lineu.



Fonte: PRATT, 2010, p. 75

O *olhar* do cientista-viajante assume, assim, uma posição central na construção do conhecimento moderno ocidental, bem como no seu imaginário sobre o mundo – e, conseqüentemente, sobre si. É ele quem traça a ponte entre a terra visitada e o leitor dos relatos de viagem. É ele também quem confere autoridade ao conhecimento que se pretende transmitir. E o principal protagonista desse *olhar imperial* é, segundo ela, o sujeito masculino e branco que a tudo contempla e possui, de modo que a cartografia, seus mapas, as ciências naturais que nomeiam e catalogam, são também um modo de apropriação do espaço escrutinado. A secularização (logo, profanação) dos espaços naturais através do conhecimento técnico-científico possibilita, assim, sua dominação, posse e transformação em objeto utilitário.

Donna Haraway (1995) utiliza um conceito análogo ao “olhar imperial” de Pratt para referir-se aos discursos da ciência de modo geral: “o truque de Deus”, cujo olhar neutro e descorporificado tudo vê, embora não esteja situado em lugar nenhum, ao passo que o objeto deste olhar é um “outro” corporificado cujo ponto de vista, porque situado, é limitado, não-científico, não-neutro. Afinal, é à imagem e semelhança de Deus no ato da criação que os cientistas, também homens, também brancos, lançaram “luzes” sobre o “obscurantismo”

¹³ Foi Arthur de Gobineau (1816-1882) quem criou e popularizou o intercruzamento entre a ideia biológica de raça e seres humanos – até então a categoria classificatória “raça” era restrita aos animais e plantas. A extensão do conjunto raça-espécie aos seres humanos por Gobineau teria sido uma reação da aristocracia europeia às transformações sociopolíticas da modernidade, e estaria vinculada a noções de linhagem e estrato social comuns ao Antigo Regime: brancos/nobreza, “amarelos”/burgueses, negros/camponeses (GAHYVA, 2011).

daquilo que ainda não foi visto e, portanto, conhecido. Classificam, nomeiam e, através do ato de nomear, emulam a figura de Adão no Paraíso, nomeando os elementos a partir de suas “verdadeiras essências”¹⁴.

Tanto para Haraway quanto para Pratt, esse olhar do cientista possui, na aparência, uma ingenuidade quase infantil, assexuada e desinteressada – características que se aproximam, como veremos, do olhar distanciado de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*. Mas apenas na aparência. Haraway traça uma genealogia da visão como atividade cognitiva por excelência de uma ciência masculina¹⁵ e branca, cujo olhar não é imparcial, nem inocentemente contemplativo, mas localizado em um contexto histórico, espacial e ideológico específico. Em camadas mais profundas, esse contexto ideológico carrega um projeto de dominação étnico-racial e sexual do “outro”, e espaço-material de seu nicho.

Anne McClintock (2010), outra autora que se debruçou sobre o tema do olhar ocidental para espaços “outros”, explora a intrincada relação entre raça, gênero e imperialismo ao desvelar o subtexto erótico dos relatos de viagem (científicos ou não): o voyeurismo implicado no olhar dos viajantes, a feminização das terras e povos “conquistados”¹⁶. Segundo ela,

Com muita frequência, a metafísica do iluminismo apresentava o conhecimento como uma relação de poder entre dois espaços de gênero articulados por uma jornada e por uma tecnologia de conversão: a penetração masculina e a exposição de um interior feminino velado; e a agressiva conversão de seus 'segredos' numa ciência masculina visível da superfície. [...]

O conhecimento do mundo desconhecido estava mapeado como uma metafísica da violência de gênero – não como o reconhecimento expandido das diferenças culturais – e era validado pela nova lógica iluminista da propriedade privada e do individualismo possessivo. Nessas fantasias, o mundo era tornado feminino e espacialmente exposto para a exploração masculina [...]. A conquista imperial do globo encontrava sua figura e sua sanção política na prévia subordinação das mulheres como uma categoria da natureza (McCLINTOCK, 2010, p. 46-47, grifo meu).

A erótica imperial estaria, assim, estreitamente atrelada a uma erótica da subjogação feminina. E de fato, metáforas de gênero e certa gramática falocêntrica das relações sexuais se multiplicam nos relatos de viagem. “Aventura” e “conquista” das terras equivalem, simbolicamente, à aventura e conquista amorosa; as terras desconhecidas são tornadas “virgens”, para, posteriormente, serem “penetradas” e semeadas pela “semente” civilizacional

¹⁴ Não à toa, ilustrações da época representavam graficamente a figura do naturalista como Adão no Jardim do Éden (PRATT, 2010, p. 72).

¹⁵ Freud já havia se referido ao olho como substituto simbólico do órgão masculino (FREUD, 2010).

¹⁶ A autora elenca três temas dominantes do imperialismo ocidental moderno: “a transmissão do poder masculino branco através do controle das mulheres colonizadas; o surgimento de uma nova ordem global de conhecimento cultural; e o comando imperial do capital mercantil” (McCLINTOCK, 2010, p. 15).

masculina; aparecem encobertas por um “véu” a ser desvelado pelo ato conhecedor; estão passivamente à espera de serem possuídas pelo ato patriarcal de nomear; ter sua “natureza feminina” e “selvagem” dominada, domesticada em paisagens sensuais e passivas, como num jogo de conquista erótica.

Conforme veremos ao longo desta pesquisa, essa gramática sexual e o aspecto generificado da conquista imperial se expressam em maior e em menor grau nos relatos que analiso aqui. Em Freyre, se sobrepõem claramente às relações sexo-raciais entre colonizador e colonizadas enquanto matriz reprodutora da miscigenação e estão refletidas tanto simbolicamente quanto na materialidade das relações de colonialidade entre os trópicos e Portugal. Também aparecem em Mario de Andrade na hipersexualização dos trópicos através da figura da mulher indígena enquanto objeto de desejo erótico, personificação da sensualidade tropical, cuja propensão seria resultante do clima, da paisagem e de sua composição étnica. Ambos contrastam com a narrativa de cunho mais assexuado de Lévi-Strauss, que, se por um lado – e como que para reclamar sua inocência europeia-burguesa – adota uma postura mais distanciada em suas observações etnográficas, por outro, não escapa do voyeurismo no seu modo de fazer-paisagem.

Portanto, quando digo no subtítulo desta subseção “os trópicos sob o *olhar* dos viajantes”, estou falando de um olhar que não é passivo, nem inocente, mas historicamente situado. E a proposta desta dissertação é estabelecer tal situacionalidade por meio da comparação entre os olhares dos autores.

1.3 VIAJANTES E VIAJADOS

O “olhar imperial” também traz consigo certas ambivalências e contradições. Na contramão do progresso, desde que se aventou a modernidade enquanto projeto, o Ocidente se ressentiu com suas “maravilhas”. E o desencanto com a própria civilização é a outra face da moeda da modernidade ocidental: desde a *Utopia* de Thomas More (1999 [1516]), o europeu sonha com o seu reverso. O descontentamento com a civilização parece, então, ser um sentimento inerente a ela, atravessando diversos discursos intelectuais e movimentos artísticos: do romantismo rousseauiano ao humanismo e, em alguma medida, também a própria antropologia. Esse mesmo desencantamento (burguês), essa mesma secularização (científica e econômica) do mundo, foi o que, muitas vezes, animou os nostálgicos viajantes a buscarem em outra parte algo que se perdeu no processo de modernização vivido pelo continente europeu: o

contato e conexão com a natureza, uma origem comum entre os “homens”, o ideal judaico-cristão de pureza.

Segundo Pratt, essa contradição inscreve-se numa atitude de “anticonquista”¹⁷ por parte desses viajantes. Por um lado, tal postura refere-se às “estratégias de representação por meio das quais os membros da burguesia europeia tratam de assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que afirmam a hegemonia e a superioridade europeias” (PRATT, 2010, p. 35, tradução minha¹⁸). Por outro, representa uma crítica cultural aos centros de poder presente nestes relatos, quando trazem um certo sentimento de utópica nostalgia ao narrar o contato com espaços inexplorados pela modernidade e progresso. Pois afinal, “o que se conta é uma história de europeus que se urbanizam e industrializam e ao mesmo tempo se lançam pelo mundo em busca de relações de não-exploração com a natureza, mesmo que em seus centros de poder a estejam destruindo” (PRATT, 2010, p. 65, tradução minha¹⁹).

Essas mesmas ambivalências percebidas por Pratt nos relatos de viagem que ela analisa aparecem, de um modo ou de outro, nos textos etnográficos “clássicos” e na própria antropologia moderna como um todo. Num primeiro momento, tal leitura me instigou a pensar os próprios relatos etnográficos do século XX como representando uma extensão desse processo no campo específico da disciplina antropológica. Esse olhar para o “outro” que ao mesmo tempo em que é distanciado, exotizante, elabora uma crítica à ordem cultural de origem do pesquisador e demonstra a preocupação em tornar o “outro” próximo reafirmando diferenças fundamentais.

Contudo, acabei optando pela análise de obras cujo gênero híbrido permite sua classificação enquanto relatos etnográficos, ao mesmo tempo em que é possível situá-las no tropo literário dos relatos de viagem. Pareceu-me que, por suas diferentes escalas e deslocamentos, os relatos de viagem trariam, em maior abundância, elementos cronotópicos na

¹⁷ Pratt tentou trazer uma leitura que marca as contradições desse *olhar*, pois, se por um lado, a anticonquista dos relatos de viagem analisados por ela carregam consigo implicitamente um “olhar imperial”, por outro, também assumem uma postura de denúncia cultural. É nesse sentido que seria possível associar a noção de anticonquista ao viés “romântico” da antropologia. Outro ponto divergente entre as análises de Pratt e de outros autores (FABIAN, 2013; TROUILLOT, 2011; ASAD, 1973, dentre outros) que se empenharam na crítica da antropologia produzida no “centro” é que a autora buscou trazer a contraparte desse olhar através daquela literatura que ela chamou de “auto-etnografia”, a fim de sinalizar que, desde o início, houve tentativas “nativas” de resistir a esse olhar imperial e avançar uma perspectiva própria (embora nunca puramente “pré-colonial”, mas sempre dentro e a partir da “zona de contato”).

¹⁸ No texto original da edição que utilizo: “[...] las estrategias de representación por medio de las cuales los miembros de la burguesia europea tratan de asegurar su inocencia al mismo tiempo que afirman la hegemonia y la superioridad europeas”.

¹⁹ No texto original da edição que utilizo: “[...] lo que se cuenta es una historia de europeos que se urbanizan e industrializan y al mismo tiempo se lanzan por el mundo en busca de relaciones de no explotación con la naturaleza, aun cuando en sus centros de poder estén destruyéndolas”.

construção de seus imaginários sobre os trópicos. Ao mesmo tempo, o interesse etnográfico dos autores também me ofereceria um maior acesso às diferentes escalas de alteridade criadas ao longo das narrativas, terminando por evidenciar mais efetivamente o fato de que a malha espaço-temporal dos relatos molda e é moldada pelo encontro com essas alteridades.

Tais questões foram se complexificando à medida que fui me aprofundando nas leituras e me dando conta das ambivalências contidas no olhar dos viajantes-pesquisadores sobre as terras viajadas. A escolha em analisar obras de dois autores brasileiros ao lado de um autor estrangeiro contribuiu para acirrar ainda mais tais ambivalências.

Pratt (2010) traça uma distinção entre os viajantes através dos termos *travelers* e *travelees* (em tradução livre, “viajantes” e “viajados”) para referir-se, de um lado, aos viajantes estrangeiros que vieram ao Brasil e à América Latina em missões científicas nos séculos XVIII e XIX, e, de outro, aos habitantes das terras para onde se viaja. Estes últimos eram sujeitos subalternos ou os próprios viajantes das elites intelectuais crioulas, que viajavam à Europa a fim de buscar referências intelectuais e modelos culturais para suas produções literárias. Trazidos para o contexto de minha pesquisa, esses termos são apropriados para pensar Gilberto Freyre e sua relação de “duplo vínculo” (VELHO, 2003) com a “metrópole” portuguesa e o imperialismo²⁰; Mario de Andrade e sua relação com a colonialidade interna modernista do Sudeste sobre o Norte do Brasil e seus “outros”; e, por fim, Lévi-Strauss como intelectual europeu que, orientado por um olhar *americanista*²¹, veio ao país atraído pelos temas de pesquisa que este oferecia (PEIXOTO, 2001).

Entre as obras aqui analisadas aponto algumas diferenças com relação à perspectiva mais canônica sobre o olhar imperial. Neste ponto cabe notar que, muito embora todos os autores sejam homens, a posição de colonialidade não é a mesma: Lévi-Strauss está no “centro”, ainda que com um discurso crítico (de “anticonquista”) em relação a esse mesmo centro; Gilberto Freyre e Mario de Andrade são hegemônicos em termos do colonialismo interno brasileiro (e lusotropical), porém subalternos com relação à Europa. E mesmo entre eles, há diferenças importantes tanto no que tange às relações de alteridade que ambos estabelecem com os subalternos tropicais (indígenas, negros, cultura popular, etc), quanto em relação à Europa

²⁰ *Aventura e Rotina* é um relato-propaganda do colonialismo português nos trópicos e do lusotropicalismo enquanto método de colonização cultural, racial, ecológico e sexual.

²¹ Segundo Fernanda Peixoto, o africanismo influenciou fortemente a vinda dos intelectuais estrangeiros ao Brasil na primeira metade do século XX. Vale ressaltar, no entanto, que o *americanismo* enquanto nicho de produções acadêmicas ainda não havia se consolidado no período. Utilizo o termo mais a título de revelar uma certa tendência *orientalista* (SAID, 2008) no olhar destes viajantes do que como um nicho consolidado de pesquisa.

(discurso pró-imperialismo *versus* anticolonial). Como veremos, Freyre é veementemente crítico ao imperialismo praticado pelos países do Atlântico Norte, mas defende, com a mesma veemência, o colonialismo português nos trópicos. Há também matizes escalares de subalternidade e hegemonia entre o nordestino (e portanto mais periférico) Freyre e o paulistano (e mais cosmopolita, apesar de negro e homossexual) Mario de Andrade na dinâmica do colonialismo interno.

A própria antropologia elaborou uma autocrítica interna que toca a de Pratt em vários pontos. Desde ao menos os anos 1970, a disciplina vem se tornando cada vez mais reflexiva no que diz respeito à produção de conhecimento. Deste período em diante, seu interesse voltou-se para as questões éticas, políticas e epistemológicas que norteiam sua própria produção. O sentimento de culpa colonial deflagrado pelos movimentos de independência e descolonização no pós-guerra, a flexibilização das fronteiras nacionais e a exacerbação de movimentos migratórios, bem como a produção de saberes desde lugares “outros” que evidenciavam as tensões entre centro-periferia (o “outro” deixou de ser objeto para tornar-se sujeito de sua própria enunciação), deslocaram, também, o “objeto” de conhecimento da antropologia. E todo esse processo trouxe consigo o problema de como a disciplina poderia desprender-se desses fundamentos coloniais e eurocêntricos uma vez que trabalha com uma epistemologia forjada e forjadora nestes/destes mesmos fundamentos (CALDEIRA, 1988; PEIRANO, 2006).

Essa crescente reflexividade autocrítica tem avançado por diversas frentes e autores: a partir do reconhecimento da etnografia como construção literária (GEERTZ 1978, 1989; CLIFFORD, 2011; CLIFFORD e MARCUS, 1986), das suas complexas relações com o colonialismo (ASAD, 1973), de sua condição de herdeira do "nicho do selvagem" (TROUILLOT, 2011), da crítica à assimetria temporal entre antropólogos e nativos (FABIAN, 2013), da etnografia como ficção (STRATHERN, 2014), da cultura como um processo inventivo e inventado (WAGNER, 2010), das escalas globais enquanto projetos não homogêneos mas engajados a partir de histórias específicas, contingências, instabilidades e fricções (TSING, 2004, 2000), dentre outros.

Nesta dissertação pretendo compor a perspectiva de Pratt com contribuições específicas de diversas/os autoras/es que têm avançado a crítica reflexiva da antropologia nas últimas décadas bem como com minha própria análise das obras, sem, contudo, fazer uma simples transposição das análises críticas – principalmente daquelas essencialmente voltadas à desconstrução do “olhar imperial” enquanto ponto de vista fixo. A proposta é considerar as contradições inerentes ao campo disciplinar da antropologia, respeitando a heterogeneidade dos

processos de construção dos relatos, suas ambiguidades, instabilidades e desvios. E portanto, valorizar as obras enquanto relatos complexos que não apenas reinscrevem mas também problematizam o “olhar imperial”.

Nesse sentido, a comparação entre os modos como Lévi-Strauss, Mario de Andrade e Gilberto Freyre constroem o cronotopo tropical em seus relatos, bem como a análise das diferentes camadas de cada texto a partir de conexões parciais (STRATHERN, 2014), além de iluminarem a relação dos autores com a alteridade e subalternos tropicais, evidenciam o caráter multifacetado dos autores e de seus relatos. E não obstante essa fragmentação, assinalam a existência de um ponto de vista, que, mesmo não sendo fixo, aponta para um pano de fundo maior que investe o olhar dos autores.

Os conceitos norteadores propostos por Fabian (coetaneidade), Pratt (olhar imperial) e Trouillot (nicho do selvagem) destacam a importância dos relatos de viagem enquanto ferramenta de acesso privilegiada a uma forma (a ocidental/norte-atlântica) de conceber as relações espaço-temporais com o “outro” de que a antropologia é herdeira. Deste modo, as obras que tomo como objeto de minha análise constituem espaço privilegiado para acessar narrativas que são, ao mesmo tempo, conflitantes, simultâneas, multissituadas e complementares sobre os trópicos e suas alteridades. São, portanto, “documentos do imaginário” (LE GOFF e NORA, 1985) que auxiliam na compreensão da antropologia enquanto um modo de pensar/fazer imerso numa narrativa geopolítica mais ampla e que orienta suas produções de saber.

A presente análise não se restringe, portanto, ao exame literário circunscrito dos relatos. Trata-se de uma proposta de “desterritorialização” dessas obras que evidencia seu potencial de apropriação para muito além do contexto em que foram escritas. É uma retomada crítica (em contexto e multiescalar) de obras clássicas de autores que pensaram o Brasil e os trópicos no início do século XX sem tomar como dados as associações e os enquadres espaço-temporais que muitas vezes são feitos de modo linear, mas levando em conta as instabilidades e multiescalaridades desses “olhares” que tentam abarcar grandes cronotopos em escalas globais.

2 A PARTIDA (COMO NASCE O VIAJANTE E POR QUE SUA BÚSSOLA APONTA PARA O SUL)

Comum a todos os viajantes, o ponto de partida representa o grau zero dos relatos de viagem. Este primeiro capítulo aborda os momentos que antecedem a partida, em geral piores de reflexões e anseios sobre o que e quem se espera encontrar, ver e ouvir. A alteridade já começa a ser desenhada antes mesmo de se dar a partida, seja através da bagagem dos viajantes – o que se escolhe levar o que não se leva, as referências teórico-literárias, as memórias de outros viajantes, leituras, reminiscências, aspirações e experiências que marcam a escolha dos itinerários – seja através dos enunciados reflexivos e atitudes sobre o tema da “viagem” em si, sobre se ver como um viajante ou não.

Esta seção tratará, portanto, do modo como cada autor vai delineando em seu relato de partida esse “outro” que ainda é vulto, pois apenas imaginado. Apresento, então, os viajantes e suas rotas, mostrando como a caracterização dos “tipos” de viajantes representados pelos autores advém da *posicionalidade* particular assumida por cada um enquanto pensador preocupado com questões mais amplas, que variam mas se sobrepõem em termos do propósito básico das viagens, que é acessar algum tipo de alteridade.

2.1 UM VIAJANTE POR ACASO

O Brasil e a América do Sul não significavam muito para mim. (...) ainda revejo, com maior nitidez, as imagens que logo evocou essa proposta inesperada. Os países exóticos apareciam-me como o oposto dos nossos, em meu pensamento o termo antípodas adquiria um sentido mais rico e mais ingênuo do que seu conteúdo literal. Muito me surpreenderia se me dissessem que uma espécie animal ou vegetal podia ter o mesmo aspecto dos dois lados do globo. Cada animal, cada árvore, cada fiapo de capim devia ser radicalmente diferente, exibir já à primeira vista sua natureza tropical. O Brasil esboçava-se em minha imaginação como feixes de palmeiras torneadas, ocultando arquiteturas estranhas, tudo isso banhado num cheiro de defumador, detalhe olfativo introduzido sub-repticiamente, ao que parece, pela homofonia observada de forma inconsciente entre as palavras Brésil e grésiller [‘Brasil’ e ‘creptar’], e que, mais do que qualquer experiência adquirida, explica que ainda hoje eu

pense primeiro no Brasil como num perfume queimado.

(LÉVISTRAUSS, 2012, p. 45)

Figura 2: Lévi-Strauss em sua expedição aos Tupi-Cavaíba.



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2012

2.1.1 Um telefonema, uma missão

A carreira de etnógrafo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) definiu-se por acaso, ao receber um telefonema com o convite para vir ao Brasil assumir uma cátedra no curso de filosofia da recém-criada Universidade de São Paulo (USP).²² As longas viagens pela selva que faria em busca dos indígenas também foram obra do acaso. Prometeram-lhe índios nos arredores de São Paulo e o que encontrou foram outros viajantes: os imigrantes alemães, italianos, japoneses e os negros descendentes de escravos, todos "objetos" de suas "etnografias

²² Silvano Santiago (2005) sublinha a importância do acaso em *Tristes Trópicos*.

de domingo” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 103). Mais uma vez, o acaso é quem o obriga a percorrer grandes distâncias e a se embrenhar pelas selvas tropicais a fim de acessar a alteridade radical que o autor buscava nos trópicos.

O acaso poderia explicar, também, a indiferença geográfica de Lévi-Strauss em relação ao Brasil: “o Brasil e a América do Sul não significavam muito para mim” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 45). Não era o Brasil em si que o interessava; aliás, Lévi-Strauss pouco sabia a respeito do país, como se vê na epígrafe que abre esta Seção, em que o autor descreve as imagens evocadas pelo nome “Brasil” em sua memória (na página 30).

Deixando de lado, por ora, o quanto é significativa a imagem dos antípodas exposta pelo autor e toda a carga de exotismo presente na passagem transcrita (trato disto em outro momento do texto), Mariza Corrêa (2013) observou a indiferença pelos limites territoriais comum aos etnógrafos estrangeiros que pisavam no Brasil a fim de realizarem suas pesquisas de campo.²³ O país aparece como um *atrator*²⁴ da vinda destes pesquisadores, compondo ora o cenário mais amplo de suas pesquisas de campo, pano de fundo cuja figura central são os “objetos” de campo de suas pesquisas, ora como protagonista de reflexões, comparações com seus lugares de origem e densas descrições. Menos que um território circunscrito dentro de suas fronteiras nacionais, o Brasil representava um espaço fluido através do qual a alteridade é construída e, portanto, um marco espacial desses encontros, fortuitos ou não, com o “outro”.

Nos anos 1930, muitos desses estrangeiros chegaram aqui a fim de preencherem as vagas de docência dos recém-criados cursos universitários e/ou realizar suas pesquisas de campo. Nessa leva vieram para cá, dentre outros, Roger Bastide, Charles Wagley, Ruth Landes e Donald Pierson e o próprio Claude Lévi-Strauss. No entanto, no caso da antropologia, a presença de pesquisadores estrangeiros já era patente desde as décadas anteriores. Antes dos anos 1930 já havia uma certa “tradição” etnológica, criada em torno da figura mítica do etnólogo alemão Curt Nimuendaju e continuada por outros pesquisadores alemães que também

²³ “Visto da ótica dos viajantes e pesquisadores de outros países que frequentavam o Brasil havia muito tempo, o país parecia quase sem fronteiras internamente, como um imenso cenário único para suas expedições e mesmo seus limites externos eram tênues para quem, como era muitas vezes o caso, acompanhava grupos indígenas em seus prolongamentos dentro e fora do país geopolítico” (CORRÊA, 2013, p. 42).

²⁴ Tomo de empréstimo este termo de duas vertentes da Física; na cosmologia física, “o grande atrator” é um conglomerado de massa difusa de alta densidade que exerce uma enorme atração gravitacional sobre outras galáxias. A imagem é útil para se compreender a densidade simbólica exercida pelo Brasil na narrativa de Lévi-Strauss. Na teoria do caos, por sua vez, o “atrator” se refere aos incidentes do acaso que convergem fatores distintos, alterando a cadeia dos acontecimentos. As duas metáforas cabem aqui, pois o Brasil exerce um papel ambíguo em sua obra, ora aparecendo como destino acidental, ora como força atrativa determinante; ora contingência, ora estrutura.

vieram para o Brasil no início do século XX, alguns dos quais ocuparam postos em universidades e órgãos dos governos durante os anos 1930 e 1940 (PEIRANO, 1981).

Fernanda Peixoto (2001) identifica dois padrões distintos na vinda dos intelectuais estrangeiros ao Brasil: 1) os intelectuais da “missão francesa” (como Lévi-Strauss), que durante os anos 1930 vieram para cá a fim de ocupar cargos de docência e trazer os conhecimentos científicos da Europa ao Brasil e 2) os norte-americanos, que vieram com o propósito de realizar pesquisa de campo. Docência e pesquisa, portanto, foram os dois eixos de atuação em torno dos quais se deu a relação do Brasil com os intelectuais estrangeiros entre as décadas de 1930 e 1960, segundo a autora (PEIXOTO, 2001).

A “missão francesa” que aportou no Brasil durante os anos 1930 para preencher os quadros de docência dos recém-criados cursos de humanas das universidades brasileiras, remonta, ainda, a um momento anterior. Nos anos 1920 vieram para cá diversos intelectuais franceses, dentre eles George Dumas, que foi quem organizou a vinda posterior de professores franceses ao Brasil (PEIXOTO, 2001). Foi ele o responsável pela vinda de Lévi-Strauss e Roger Bastide, apenas para citar alguns dos que, posteriormente, tornaram-se célebres (LÉVI-STRAUSS, 2012). Em São Paulo, Júlio Mesquita, um dos fundadores da FFLCH da USP, enviou Teodoro Ramos para recrutar os professores das mais diversas áreas da Europa e, no Rio de Janeiro, o convite aos professores era enviado oficialmente por Getúlio Vargas. E tanto no Rio como em São Paulo, a contratação de professores de ciências sociais trazidos da França era intermediada por Dumas (PEIXOTO, 2001).

A maioria desses intelectuais que compunha a “missão francesa” era de jovens em início de carreira que entreviam no país uma oportunidade para iniciarem suas carreiras universitárias – Lévi-Strauss, por exemplo, tinha 27 anos e nenhuma experiência docente quando chegou ao Brasil (PEIXOTO, 2001). A respeito de suas possíveis motivações, Peixoto sugere que

O Brasil pode ter surgido, então nesse contexto, como uma nova via para os que se iniciavam profissionalmente. Mais um "exílio", porém com a promessa de um sucesso futuro. Por que não? Na França, não havia verba para pesquisa em ciências sociais (...), e as perspectivas de ingresso no ensino superior tampouco eram animadoras. A instabilidade político-econômica era mais um agravante. O Brasil poderia representar, desta perspectiva, o início de uma carreira universitária, um caminho outro (PEIXOTO, 2001, p. 503).

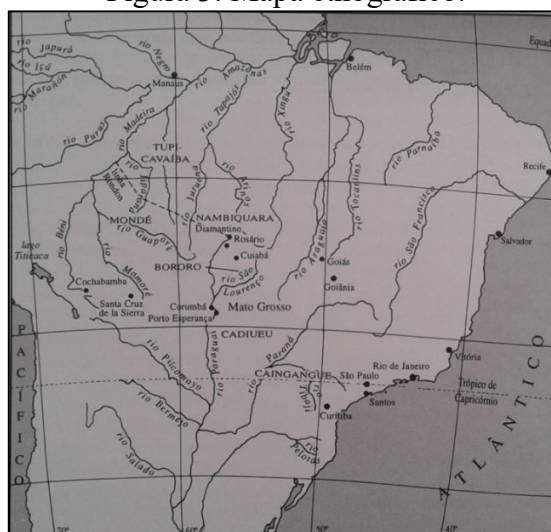
George Dumas, “esse cientista um pouco mistificador, promotor de obras de síntese cujo propósito amplo se mantinha a serviço de um positivismo crítico um tanto decepcionante” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 18), foi, portanto, o pivô da vinda de Lévi-Strauss ao Brasil. Em

Tristes Trópicos, representa a “velha ordem” intelectual francesa da qual Lévi-Strauss tenta se desvencilhar já nas primeiras páginas do livro, em que o anacronismo de Dumas explica o motivo deste ter se adaptado tão bem aos trópicos. Mas esses eram os trópicos arcaicos e aristocráticos das elites rurais brasileiras, dos “grã-finos” que admiravam e importavam tudo quanto dizia respeito à França, inclusive suas ideias e intelectuais, a fim de construir as universidades brasileiras e criar, assim, uma nova e moderna elite intelectual no país. Sobre Dumas, comenta nosso autor:

Sempre lamentei não tê-lo conhecido em plena juventude, quando, moreno e bronzeado, à imagem de um conquistador, e vibrando com as perspectivas científicas que a psicologia do século XIX abria, partira à conquista espiritual do Novo Mundo. Nessa espécie de amor à primeira vista que ia nascer entre ele e a sociedade brasileira, com certeza manifestou-se um fenômeno misterioso, quando dois fragmentos de uma Europa velha de quatrocentos anos – da qual certos elementos essenciais se haviam conservado, de um lado, numa família protestante meridional, de outro, numa burguesia muito requintada e um pouco decadente, vivendo em ritmo lento nos trópicos – encontraram-se, identificaram-se e quase se amalgamaram. O erro de George Dumas foi nunca ter tomado consciência do caráter verdadeiramente arqueológico desta conjuntura (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 18, grifos meus).

E Lévi-Strauss se pretendia outro tipo de viajante. Diferente de Dumas, avesso ao positivismo e rebelde a Durkheim (mesmo que não profundamente), o futuro autor de *Tristes Trópicos* empreende sua viagem ao Novo Mundo orientado por um olhar americanista. Seu interesse não é o Brasil, mas as terras “selvagens” dos trópicos. O roteiro é etnográfico: percorrer as selvas, dentro e fora das fronteiras brasileiras, em busca de grupos indígenas.

Figura 3: Mapa etnográfico.



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 102

Lévi-Strauss, então, percorre o Brasil de Norte a Sul, entre os anos de 1935 e 1939.

Esteve com os Caingangue, Tupi-Cavaíba, Cadiueu, Bororo e Nambiquara em excursões etnográficas de curta duração. Oficialmente, veio ao Brasil para assumir a cátedra de sociologia da recém-fundada USP. Nos fins de semanas e férias, porém, partia em expedições extraoficiais pelo interior do Brasil. Em 1935, em sua primeira excursão, viaja para o interior do Paraná, a “zona pioneira” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 112), com suas recém-nascidas vilas/cidades, e é lá que trava seu “primeiro contato com os selvagens” (p. 143), os Caingangue. No entanto, se decepciona com o encontro ao constatar que estes já não eram mais tão “selvagens” e nem tampouco “civilizados, conservavam algumas tradições “primitivas” ao mesmo tempo em que tomavam de empréstimo elementos da “civilização” (p. 144-145).

Depois desse “batismo” etnográfico, Lévi-Strauss “estava pronto para as verdadeiras aventuras” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 150). Durante as férias letivas de fim de ano, ao invés de retornar à França, viaja com Dina Dreyfus (sua esposa à época) para o Mato Grosso em expedição etnográfica rumo aos grupos Cadiueu e Bororo. Apesar da proximidade do grupo com os camponeses locais, da arquitetura de suas choças acusarem uma fusão cultural com os não-indígenas do entorno, os Cadiueu despertam interesse etnográfico em Lévi-Strauss por suas pinturas corporais. Tece observações sobre arte e estética indígena, observações que, futuramente, serão introduzidas em seu compêndio teórico inaugural, o *Antropologia Estrutural* (LÉVI-STRAUSS, 2008[1949]). Já os Bororo, que, na concepção do autor, conservariam mais intactas suas tradições, lhe renderam observações etnográficas de maior fôlego, e, no futuro, inspiração para sua tese sobre o dualismo ameríndio e *As regras elementares do parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 2009[1949])²⁵.

Tais excursões lhe renderiam também seu reconhecimento enquanto etnólogo e, com este, os recursos financeiros para suas próximas experiências etnográficas junto aos Nambiquara e os Tupi-Cavaíba do Rio Machado, em Rondônia, no ano de 1938 (PEIXOTO, 1998). Nômades, os primeiros chamaram atenção pela rudimentariedade de seus costumes e a “pobreza de sua cultura” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 259), que, numa primeira impressão, transportaram a imaginação do autor para tempos mais primitivos. No caminho para os Tupi-Cavaíba, Lévi-Strauss encontra os Mondé, um pequeno grupo indígena daquela etnia nunca antes mencionado pela literatura etnográfica disponível à época, e que lhe ofereceria a “perspectiva mais exaltante para o etnógrafo [...] de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena” revivendo, assim, a experiência dos primeiros viajantes (p. 307).

²⁵ Para saber mais sobre a contribuição dos ameríndios na obra de Lévi-Strauss, ver artigo de Coelho Souza e Carlos Fausto (2004).

As expedições revelam uma busca melancólica, proustiana até, pelo tempo perdido da inocência do mundo, por um estado de coisas que se conservasse o mais “puro” possível, não contaminado pela civilização, mais próximo do primitivo, onde se pudesse encontrar os vestígios de uma possível origem da humanidade. Essa busca é, no entanto, constantemente frustrada pela constatação da contaminação destrutiva dos trópicos com a “civilização”. E quando o autor finalmente se encontra com aqueles que supostamente teriam se conservado intactos durante os já transcorridos quatrocentos anos de contato colonial, os já mencionados Mondé, a experiência se mostra estéril pelo problema de tradução que ela impõe: a incomunicabilidade, fechando assim o círculo do paradoxo que abre as reflexões iniciais do autor sobre as viagens e que exponho a seguir.

2.1.2 Odeio as viagens e os exploradores²⁶

A célebre frase que abre *Tristes Trópicos* funciona como uma desculpa através da qual o autor tenta redimir-se perante o leitor, anunciando de antemão o pecado que está por cometer. O sentimento de “repulsa” e “vergonha” acompanhou Lévi-Strauss por quinze anos antes da decisão de escrever seu livro de viagem, apenas publicado em 1955. Ele afirma que detesta as viagens e os exploradores, mas carrega no bolso o livro *Histórias de uma viagem à terra do Brasil* do viajante-explorador Jean de Léry (1941 [1578]) enquanto caminha pela cidade do Rio de Janeiro²⁷. É que Lévi-Strauss traça uma diferença entre as “verdadeiras viagens” dos tempos de Léry, Staden e Thevet e as que são empreendidas num mundo já esgotado, demasiadamente explorado e sumariamente desencantado pelas viagens modernas, profanas e profanadoras do espaço viajado.

Não é à toa que a primeira parte do livro recebeu o título de “O fim das viagens”, pois é sobre o fim das verdadeiras viagens que versa o livro. E é “o fim das viagens” também para o próprio autor, que se recolhe em seu laboratório nos anos posteriores de sua carreira: não voltará a fazer trabalho de campo depois de sua experiência nos trópicos. É que, para Lévi-Strauss, só as primeiras viagens teriam valor de fato. O primeiro olhar, a primeira penetração numa terra virgem, o primeiro contato com povos ainda intocados pela “civilização”. O ideal e atributo moral da *pureza* assume, assim, um protagonismo importante na narrativa; é ele que

²⁶ LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 15.

²⁷ Sobre a influência de Jean de Léry sobre Lévi-Strauss e a escrita de *Tristes Trópicos*, ver Amilcar Torrão Filho (2017).

permeia as expectativas do autor, suas frustrações, suas confissões de culpa, o tom melancólico da obra (TORRÃO FILHO, 2017; SANTIAGO, 2005). O protagonismo que o acaso assume em sua narrativa, de certo modo, o inocenta de ter empreendido uma “viagem moderna” e ter escrito um livro sobre ela.

Repulsa e vergonha, os mesmos sentimentos que acompanham o espanto social diante da transgressão de um tabu cultural, talvez acompanhem o autor porque, a seus olhos, é este o pecado que comete quando escreve seu relato. Se a etnografia, para ele, parece aproximar-se do trabalho do necrólogo (LÉVI-STRAUSS, 2012), pode-se dizer que o escritor moderno de relatos de viagem se aproximaria da necrofilia. Rastrear traços da história em meio às ruínas de uma cultura já moribunda é a tarefa do etnógrafo, segundo a concepção do autor, ao passo que a ampla disseminação e avidez pelas literaturas de viagem é um ato voyeurístico de consumo e profanação do exótico, exploração venal e pornográfica (MCCLINTOCK, 2010) desses mesmos confins, culturas e naturezas já “moribundas”.

Essa postura de anticonquista (PRATT, 2010) embutida na crítica que tece contra a civilização e contra os viajantes e exploradores o leva a desprezar, também, tudo aquilo que remete à colonização: a recém-nascida nação, suas instituições e “arcaicas” elites que pareciam viver na França do século XIX, suas cidades subdesenvolvidas, desnutridas, que ostentavam fachadas de lojas com nomes estrangeiros. A todo momento pincela cenas incongruentes, composições insólitas apenas tornadas possíveis pela colonização. Também lamenta a destruição da natureza, a degradação sofrida pelos indígenas já “contaminados” pelos usos e costumes dos brancos – por isso a constatação de que os trópicos são tristes.

Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss se vê diante do afamado paradoxo que o livro encerra: se não tivessem os primeiros viajantes pisado nas terras ainda “virgens”, se não as tivessem contaminado, não seria possível conhecer seus tesouros etnográficos. Lastima não ter sido um desses viajantes que tiveram o privilégio de ver tudo em primeira mão – afinal, Lévi-Strauss chega aqui com um atraso de quatro séculos – ao mesmo tempo em que se dá conta de que, de outra forma, se tivesse chegado junto com os primeiros navegantes, lhe seria negada a compreensão do que via.

De certo modo, esse paradoxo remonta à saga bíblica do pecado original: os primeiros viajantes cometem o pecado de macular estas terras e povos, mas ao mesmo tempo, possibilita ao futuro conhecê-los. O ato que faz nascer a *diferença* mais radical é o mesmo ato que condena esta mesma diferença à morte. Viajante herdeiro do pecado original cometido pelos primeiros viajantes, Lévi-Strauss redime sua culpa através da voz austera da ciência, passiva apesar de

crítica, assexuada e distanciada: não existe prazer na tarefa que empreende. Afirma ele:

Não há lugar para a aventura na profissão do etnógrafo; ela é somente a sua servidão, pesa sobre o trabalho eficaz com o peso das semanas ou dos meses perdidos no caminho; das horas improdutivas enquanto o informante se esquivava; da fome, do cansaço, às vezes da doença; e, sempre, dessas mil tarefas penosas que corroem os dias em vão e reduzem a vida perigosa no coração da floresta virgem a uma imitação do serviço militar... Que sejam necessários tantos esforços e desgastes inúteis para alcançar o objetivo de nossos estudos não confere nenhum valor ao que deveria mais considerar como o aspecto negativo do nosso ofício. As verdades que vamos procurar tão longe só tem valor se desvencilhadas dessa ganga. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 15).

Encara o ofício de etnógrafo como vocação sacerdotal, um martírio imposto pelos deuses do acaso, como maldição mas também como caminho para a redenção. No final do livro, transcreve uma peça teatral que nunca publicou, escrita nos moldes de uma tragédia grega, cujo enredo é uma alegoria de seu destino: condenado a viajar, a buscar o “outro” para, no entanto, terminar sempre se deparando com o “mesmo”.

Ao transformar-se em etnólogo, Lévi-Strauss expia seus pecados, é inocentado através da austeridade exigida por sua vocação, pela busca solitária e melancólica²⁸, sempre fadada ao fracasso, pois assombrada pelo iminente fim do objeto de seu interesse filosófico e científico. Mas ao mesmo tempo, a narrativa de Lévi-Strauss – da qual ele é ao mesmo tempo autor e personagem (GEERTZ, 1989) – é repleta de aventura, de episódios de privação, de descrições de fatos curiosos, como qualquer outro exemplar do gênero da literatura de viagem. Sempre, no entanto, pontuada pela melancolia, pela aversão ao que vê e ao ato de descrevê-lo. Pois o exotismo é algo que, ao mesmo tempo em que encanta, causa certa repulsa no autor.

A escrita de seus relatos de viagem foi, então, o meio encontrado pelo autor para desvencilhar-se de toda essa “ganga” e exorcizar essa “escória da memória” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 15) que o assombrou por quinze anos e que desapareceu de suas publicações posteriores, notadamente impessoais em contraste com o tom pessoal e intimista de *Tristes Trópicos*. Pois de certa forma, é de uma autoanálise que se trata o livro, uma tentativa de expiar todo o desconforto gerado pela tortuosa passagem de seu autor-personagem pelos trópicos.

2.2 O ANTIVIAJANTE

²⁸ A respeito do tom melancólico, pessimista, que marca a narrativa de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, ver Amílcar Torrão Filho (2017).

“Mas pro antviajante que sou, viajando sempre machucado, alarmado, incompleto, sempre se inventando malquisto do ambiente estranho que percorre, a releitura destas notas abre sensações tão próximas e intensas que não consigo destruir o que preservo aqui. Paciência...”

(ANDRADE, 2002, p. 49)

Figura 4: A indumentária de viajante-explorador de Mario de Andrade.



Fonte: ANDRADE, 2015, p. 18

2.2.1 Viagem pelo Amazonas até dizer chega

Carro-chefe de toda a viagem, a ironia está presente já no subtítulo escrito à mão no frontispício dos arquivos originais que abre a primeira parte de *O Turista Aprendiz*, de Mario de Andrade (1893-1945): “Viagem pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia e por Marajó até dizer chega”. O intuito por trás do título é parodiar os extensos cabeçalhos dos relatos e crônicas dos antigos viajantes²⁹.

²⁹ Para citar alguns exemplos, seguem os títulos da primeira edição dos relatos de Jean de Léry (1941) e de Hans Staden (2010), respectivamente: a) “Narrativa de uma viagem feita à terra do Brasil, também dita América, contendo a navegação e as coisas notáveis vistas no mar pelo autor, a conduta de Villegagnon naquele país, os estranhos costumes e modos de vida dos selvagens americanos; com um colóquio em sua língua e mais a descrição de muitos animais plantas e demais coisas singulares e absolutamente desconhecidas aqui, cujo sumário se verá dos capítulos no princípio do livro. Tudo colhido no próprio lugar por Jean de Léry, natural de La Magrelle, Saint Seine, ducado de La Bourgonhe”; b) “História Verdídica e descrição de uma terra de selvagens,

No prefácio, anuncia sua intenção de escrever um livro modernista e já adianta que não tenciona “dar a conhecer aos outros a terra viajada” (ANDRADE, 2002, p. 49). Trata-se mais de uma viagem autorreflexiva, pois esteve metido consigo mesmo durante toda o trajeto (ANDRADE, 2002). É que Mario não é muito afeito às viagens. Logo no início, nos momentos que precedem a partida, se atrapalha, se atrasa e esquece da bengala que havia comprado para a ocasião (por um resquício de medo de índio, diz), artigo este escolhido dentre facões, espingardas e outros artigos de exploradores aventureiros.

Emblemática sua bagagem: dentre artigos mais bélicos, escolhe justamente a bengala, e já de entrada adverte que a viagem não tem nada nem de aventura e nem de perigo:

7 de maio de 1927. São Paulo. Partida de São Paulo. Comprei pra viagem uma bengala enorme, de cana-da-índia, ora que tolíce! Deve ter sido algum receio vago de índio... Sei bem que esta viagem que vamos fazer não tem nada de aventura nem perigo, mas cada um de nós, além da consciência lógica possui uma consciência poética também. As reminiscências de leitura me impulsionaram mais que a verdade, tribos selvagens, jacarés e formigões. E a minha alminha santa imaginou: canhão, revólver, bengala, canivete. E opinou pela bengala (ANDRADE, 2002, p. 51).

Essa consciência poética acompanha Mario durante toda a escrita de seu diário: o lirismo e a ficção se confundem com os fatos que narra. Esse descompromisso com os fatos, com a narrativa mais informativa que busca dar a conhecer ao leitor os lugares pelos quais passa, é uma marca do livro, principalmente de sua primeira parte.

No taxi se arrepende da viagem, mas tarde demais: suas companheiras de percurso já o esperam no embarque. São todas mulheres, e isso o aborrece de uma maneira quase divertida. Ser o único homem de sua comitiva acrescenta um ingrediente a mais para a auto-ironia e ele troça de si mesmo e de sua “ máscula ” expedição, de pouca aventura e nenhum perigo: “isso da gente ser o único homem numa viagem com mulheres pode ser muito masculino, mas.” (ANDRADE, 2002, p. 83). Contrasta, portanto, com a viagem predominantemente masculina de Lévi-Strauss, repleta de perigo e aventura, cujos relatos silenciam a presença de sua esposa à época, Dina Dreyfus, que aparece brevemente uma única vez no texto, no momento em que adoece e se vê obrigada a deixar a expedição.

O distintivo de suas companheiras é também bastante significativo: Dona Olivia Guedes Penteadado (a rainha do café), mecenas do movimento modernista e empresária paulistana, sua sobrinha Margarida Guedes Nogueira (Mag) e a filha de Tarsila do Amaral,

nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por Experiência Própria e agora a traz a público com essa impressão”.

Dulce do Amaral Pinto (a Dolur). Por estar viajando com Dona Olívia em viagem encomendada pelos governadores dos Estados, o trajeto que, a princípio, tinha fins de pesquisa etnográfica para Mario, assume um caráter protocolar. Ele se vê contrariado diante disto, pois os diversos compromissos oficiais o desviam de seu principal intuito que é coletar aspectos do folclore, da pajelança e da cultura popular. Em dado momento da viagem pelo rio Amazonas chega a ser tomado pelos habitantes de Porto Velho como secretário de Dona Olívia: “expliquei que não, que éramos um grupo de amigos paulistas, curiosos de conhecer outros brasis, viajando cada qual por conta própria, pela vaidade e aventura de conhecer coisas” (ANDRADE, 2002, p. 134).

É com este objetivo, o de redescobrir o Brasil, registrar rituais de pajelança, danças e canções populares que Mario de Andrade empreende sua viagem para o Norte, rumo ao rio Amazonas, no ano de 1927, entre 7 de maio e 15 de agosto. Empreende sua viagem inspirado pelo etnógrafo alemão, Theodor Koch-Grünberg (2006), que esteve com as etnias Macuxi, Taurepang e Wapichana (FARIA, 2006). O etnógrafo alemão não só inspirou a viagem de Mario à Amazônia como também o seu personagem Macunaíma (ANDRADE, 2016), cujo nome é retirado do herói mítico Makunaima descrito pelo etnólogo em seu livro *Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo Norte do Brasil e pela Venezuela entre os anos de 1911 e 1913* (KOCH-GRÜNBERG, 2006).

A viagem de Mario foi inspirada, também, pelo seu próprio *Macunaíma*, pois acontece concomitante à escrita de seu romance cômico, publicado em 1928.

2.2.2 A viagem etnográfica: Nordeste

O *Turista Aprendiz* é composto por duas partes e duas viagens: a primeira parte intitulada “Viagem pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia até dizer chega” de que falamos acima, e a segunda, “Viagem etnográfica”, que versa sobre sua viagem para o Nordeste do Brasil, realizada entre 27 de novembro de 1928 e 24 de fevereiro de 1929. Nesta, já livre das amarras protocolares, o autor assume uma postura mais investigativa e etnográfica, como o próprio título denuncia. É marcada por uma imersão mais profunda na “cultura popular” e por um trabalho mais intenso de registro de canções e danças folclóricas se comparada à primeira viagem, cujo intento etnográfico acaba sendo frustrado pelas contingências da viagem em si e pelo caráter mais oficial da mesma.

Há também uma diferença no estilo de escrita dos dois relatos, mais experimental no primeiro que no segundo. Para o Nordeste, viaja sozinho, o que implica em uma maior liberdade

na escolha dos itinerários. Percorre Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, visitando vilas, cidades, engenhos. A viagem é marcada por seus encontros com amigos e conhecidos do meio intelectual e artístico, iminentes figuras como Câmara Cascudo, Cícero Dias, Ascenso Ferreira, Ademar Vidal e o próprio Gilberto Freyre.

Caracteriza-se, também, por uma coleta mais sistemática de documentos etnográficos, uma imersão mais profunda no cotidiano popular. Mario exerce, ali, uma consciência crítica de influência marxista, denunciando injustiças e desigualdades sociais. Fala dos mocambos, da pobreza descarnada nas periferias das cidades, os sertanejos e matutos em farrapos, os retirantes, “é triste de se ver ... Nem é pitoresco não, é triste” (ANDRADE, 2002, p. 201).

2.2.3 Não fui feito para viajar, bolas!³⁰

Além de “turista aprendiz”, Mario de Andrade apresenta a si mesmo como um “anti-viajante”. Mas um anti-viajante diferente de Lévi-Strauss, pois, ao contrário deste, destinado a viajar e impelido pelo acaso (mesmo que a contragosto), seu destino “é viver em casa, entre [seus] livros, sem lidar com muita gente estranha” (ANDRADE, 2002, p. 129). Viaja porque escreve, não escreve porque viaja. Nunca havia feito longas viagens antes, não era também um viajante desencantado e melancólico, e apesar de muitas vezes não saber o que fazer com a excitação promovida pela novidade, se permitia o deslumbre: “é incrível como vivo excitado, se vê que ainda não sei viajar, gozo demais, concordo demais, não saboreio bem a minha vida” (ANADRADE, 2002, p. 63).

Mas, assim como Lévi-Strauss, também capta a tristeza dos trópicos, pois, como dissemos, seu livro é recheado de denúncias sociais, sobretudo a segunda parte. Mas de modo distinto: existe um otimismo na maneira de Mario ver o Brasil. Os trópicos são tristes e alegres ao mesmo tempo e essa tristeza é constitutiva de sua alegria, de seu modo de ser pátria:

[...] sofrimento jamais perturbou felicidade, penso muito nos meus sofrimentos de brasileiro e eles fazem parte da minha felicidade do mundo. Que eu tivesse de escolher uma pátria decerto não escolhia o Brasil não, eu, homem sem pátria graças a Deus. Tenho vergonha de ser brasileiro... Mas estou satisfeito de viver no Brasil... O Brasil é feio mas gostoso (ANDRADE, 2002, p. 280).

E o sofrimento de ser brasileiro é inerente à alma sem lar, sem pátria do autor. Sem pátria porque o Brasil é uma nação incompleta, machucada, assim como nosso viajante. O gozo

³⁰ ANDRADE, 2002, p. 51.

do sofrimento, da feiura brasileira e de sua incompletude reside na potência criativa que esses sentimentos despertam: existe um futuro a se inventar, uma liberdade em se escolher um destino de pátria, pois livre das amarras de uma tradição já consolidada por séculos de civilização, como é o caso da Europa.

Mario se sente um antiviajante porque, como todo sul-americano, não nasceu para as viagens, mas para ser “viajado” (PRATT, 2010). Ter suas terras viajadas, perscrutadas, exploradas, por autênticos “viajantes” de olhar translúcido destinados a viajar. E nesse sentido, é um viajante impostor: há uma ambiguidade e opacidade (GLISSANT, 2008) em seu olhar mestiço, seus passos são incertos, se sente malquisto dos lugares por onde passa. Seu único recurso contra a falta de recursos é a inventividade e a mímica irônica dos “verdadeiros” viajantes. Lévi-Strauss, em contraste, é um viajante completo, existe nele a vocação, seu destino está traçado, seu olhar não é equívoco, mas preciso. Autêntico “viajante” (PRATT, 2010), ele carrega consigo uma consciência de si e do mundo, forjada por séculos de história e civilização, e até mesmo a crítica que tece contra sua própria civilização é intrínseca à sua condição de europeu.

2.2.4 O moderno e o primitivo

Importante destacar que as viagens de Mario, sobretudo a primeira, tem profunda relação com a agenda da vanguarda modernista brasileira, seja pelo compromisso estético-literário com a linguagem artística do movimento, seja pelo compromisso em criar uma identidade tropical a partir da ironia, do erro (PRATT, 2010). E de fato, o equívoco marca a jornada de Mário, pois é uma viagem “desengonçada”, assim como a moral das gentes dos trópicos (ver Quarta Seção). Opera uma mímica dos relatos de viagem clássicos, subvertendo o referente e as regras do gênero ao apresentar um relato não “transparente” sobre as terras visitadas, mas repleto de “opacidades” (GLISSANT, 2008).

Para começar, utiliza o formato de diário de notas, mas não assume um compromisso cronológico; embaralha ficção e sonhos com realidade, justapondo esses elementos sem moldura ou aviso prévio. O estranhamento provocado pela incongruência de certas imagens desnorteia o leitor que tenta seguir o autor em seu itinerário. Logo de entrada, desmotiva quem o lê ao avisar que não se trata de um livro de aventura, nem de conhecimento da terra viajada.

Por trás do texto subjaz o projeto modernista de Mário de criar um outro “mapa” brasileiro, um mapa que desregionaliza e desterritorializa o Brasil. Nesse sentido, o primeiro

prefácio de *Macunaíma* ilustra bem as ideias que guiaram os deslocamentos do *Turista Aprendiz*, do Sudeste ao Norte e Nordeste do país:

Um dos meus interesses foi desrespeitar lendariamente a geografia e a fauna e flora geográficas. Assim desregionalizava o mais possível a criação ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conceber literariamente o Brasil como entidade homogênea — um conceito étnico nacional e geográfico (ANDRADE, 2016, p. 161).

E é um compromisso tanto artístico quanto político. Mario encarnaria a figura que Mariza Peirano (1981) alcunhou de “intelectual-cidadão”, personagem engajada cuja produção intelectual é voltada às questões nacionais³¹ e às demandas político-sociais (o chamado “problema brasileiro”) surgidas no contexto da construção da nação (*nation-building*; PEIRANO, 1981). A historiadora Silvana Rubino (1995) também destaca o duplo papel desempenhado pelos intelectuais do período, como intelectuais/artistas e como membros da administração pública, demonstrando uma forte conexão entre as esferas pública/política e intelectual. O Departamento de Cultura, por exemplo, contava à época com a direção de Mario de Andrade (RUBINO, 1995); Lévi-Strauss, por sua vez, lecionava na cátedra de sociologia da Universidade de São Paulo e atuava no Departamento ao lado de Mario de Andrade e Dina Dreyfus – e o próprio Gilberto Freyre, de quem falaremos na seção seguinte, além de jornalista, escritor e professor, também chegou a ser deputado federal pela UDN, entre 1946 e 1951 (FREYRE, 1980).

Heloísa Pontes (1995), assim como Antônio Cândido (1976), apontam para a existência de uma tensão entre o geral e o particular na busca intelectual por dissolver ou reafirmar os regionalismos (geográficos, linguísticos e culturais) na criação de uma identidade nacional. Tal tensão orbitava a discussão pendular sobre o reconhecimento ou não de uma modernidade nos trópicos, que ora entende o Brasil e suas populações e manifestações culturais como atrasados em relação aos países do centro (tomados enquanto modelos de modernidade); ora passa a exaltar o pitoresco das manifestações culturais populares como símbolos autenticamente nacionais (como, por exemplo, a figura do “bom selvagem” no romantismo, ou o próprio “Macunaíma”, de Mario de Andrade).

O movimento modernista que nascia em 1922, na capital paulista, pretendia atualizar o Brasil alinhando-o artística e culturalmente às vanguardas europeias, que enxergavam no

³¹ A “questão nacional” e a busca por uma identidade brasileira não são novidades do modernismo. Já germinavam na literatura romântica do período da independência do país, em 1822, e também figuravam entre as preocupações dos intelectuais que, na geração de 1870, se empenhavam em retratar o país de modo mais sistemático (PONTES, 1995).

exótico e no primitivo a máxima expressão do inconsciente coletivo e universal. E a afirmação da brasilidade a partir da valorização da cultura popular como expressão do primitivismo era necessária para que o país acessasse o cadinho moderno da universalidade. Sobre o tema, Mario escreve a Carlos Drummond de Andrade: "nós só seremos civilizados em relação às civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos do mimetismo pra fase da criação. E então seremos universais, porque nacionais" (ANDRADE, 1983, s/p apud OLIVEN, 1999, p. 414). A modernidade e universalidade passariam, portanto, pela constituição de uma identidade nacional, autêntica e original, através da valorização da cultura popular.

Menos iconoclasta que seus pares, como Oswald de Andrade por exemplo, a faceta folclorista de Mario pretendia preservar as tradições – ou pelo menos certas tradições. E trafega entre dois supostos inconciliáveis: a modernidade e o tradicional, o novo e o velho. Como o “arcaico” poderia transmutar-se em “novo”, numa nova cultura e identidade *made in* trópicos? Elizabeth Travassos (1997) apontou o primitivismo como o elo entre o ideário estético modernista de Mario e o seu papel enquanto folclorista nos trabalhos de aspecto mais etnográfico realizados pelo autor, como é o caso da coleta de canções³² e danças populares que aparece sobretudo na segunda parte de *O Turista Aprendiz*. Tradição brasileira e identidade nacional não existiam, deveriam, portanto, ser forjadas, construídas a partir da cultura popular. No âmbito do discurso intelectual e artístico de Mario de Andrade, a figura do civilizado perde valor diante do primitivo, o artificial diante da natureza e da cultura (TRAVASSOS, 1997), o que, de certo modo, o aproxima de Lévi-Strauss.

Leitor de Lévy-Bruhl (TRAVASSOS, 1997), para Mario, é através das manifestações populares que se chega ao universal, porque o primitivismo³³ contido em tais manifestações é o substrato inconsciente da entidade humana. Como ele próprio afirma:

O indivíduo popular jamais não é ilógico. Ele atinge no entanto um mecanismo intelectual paralógico por vezes maravilhoso e que se a gente não pode afirmar que seja compreendido criticamente nem por ele nem pelos escutadores populares, porque a compreensão crítica de fato não se acomoda com o mecanismo intelectual primário do povo, nem por isso deixa de ser compreendido [...]. O povo não compreende criticamente os raciocínios paralógicos que ele próprio faz sobretudo em versos,

³² “A arte musical brasileira... terá inevitavelmente de auscultar as palpitações rítmicas e ouvir os suspiros melódicos do povo, para ser nacional, e por consequência, ter direito de vida independente no universo. Porque o direito de vida universal só se adquire partindo do particular para o geral, da raça para a humanidade, conservando aquelas suas características próprias, que são o contingente com que enriquece a consciência humana. (...). A razão está com aquele que pretender contribuir para o universal com os meios que lhe são próprios e que lhe vieram tradicionalmente da evolução de seu povo” (ANDRADE, 2013, s/p apud NATAL, 2016, p. 162).

³³ Sobre a relação de Mario de Andrade com o primitivismo, ver, também, Abílio Guerra (2010).

porém esses raciocínios aparentemente idiotas, penetram nas partes profundas do ser, são sentidos e possuem uma evidência pra qual concorrem os fenômenos da sensação (fisiológica) e do sentimento (psicológicos) e da subconsciência. Essa evidência, e essa ação compromissada e concordante, o indivíduo despolarizado não pode mais ter, ou tem raríssimamente, ou por esforço de vontade porque a inteligência do indivíduo despolarizado deixa de ser sintética pra se tornar analítica e deixa sobretudo de ser uma manifestação global da entidade pra se tornar um fenômeno, uma víscera, uma secreção isolada. A maior conquista das artes contemporâneas está em reencarnar a inteligência dentro do compromisso constante da entidade humana, coisa rara mesmo nos maiores gênios do passado (ANDRADE, 1984, p. 359 apud NATAL, 2016, p. 172).

Na Europa, algumas vanguardas artísticas (como o surrealismo, por exemplo) pretendiam romper com a tradição civilizacional urbana através da busca por uma linguagem inconsciente e universal supostamente presente no primitivismo inscrito nas culturas “não civilizadas”. Assiste-se a uma valorização do exótico, seja daquele proveniente de lugares distantes, seja daquele presente dentro da própria Europa, em suas zonas campesinas.

No Brasil, não era necessário percorrer grandes distâncias para acessar esse universo, bastava olhar para si próprio, recuperar tradições populares e valores culturais autóctones (BOTELHO, 2013), de modo que o local estava totalmente presente no universalismo marioandradiano³⁴. Segundo Antônio Cândido, as tensões entre local e o universal que regiam a produção intelectual/literária no Brasil foram, então, amainadas pelas ideias renovadoras do modernismo, que “inaugura um novo momento na dialética do universal e do particular, inscrevendo-se neste com força e até arrogância, por meio de armas tomadas a princípio do arsenal daquele” (CÂNDIDO, 1985, p. 119).

As propostas vanguardistas surgidas na Europa apresentavam, assim, uma via aberta para a invenção de uma civilização tropical brasileira, sua inserção no panteão universal. O projeto modernista não deixava de ser, então, um meio de atualização da produção cultural brasileira em consonância com a proposta europeia, mas sem a transposição mecânica das tensões ecoadas ali (CÂNDIDO, 1985). Nesse sentido, não deixa de ser uma proposta modernizante: alçar o Brasil para o tempo da modernidade via alinhamento estético-literário às vanguardas europeias. Mas essa modernidade deve passar pelo primitivismo: o artista deve ser um catalizador das vozes populares de seu tempo, porque nada é mais contemporâneo que elas. Esse seria o papel do artista e intelectual e esse é o papel que Mario incumbe a si próprio ao empreender sua viagem.

³⁴ Segundo Ângela Prysthon, "uma das razões pelas quais o cosmopolitismo brasileiro transforma-se é porque no mundo inteiro a noção de cosmopolitismo está modificando-se, está enriquecendo-se de experiências locais e desse gosto pelo exótico" (PRYSTHON, 2002, p. 149).

Todas as questões internas ao país, como a mestiçagem, o clima, as manifestações populares e, em suma, o pitoresco regional, antes recalcadas pelos movimentos artísticos e intelectuais que emulavam as formas e conteúdos europeus, são então incorporados com humor numa nova linguagem e leitura da realidade (CANDIDO, 1985). Por meio de uma espécie de torção, que poderíamos chamar de pós-colonial, os aspectos mais “periféricos” da cultura brasileira, considerados negativos pela modernidade hegemônica, são então positivados, ao menos artística e literariamente, e revertidos em um modelo alternativo e até supostamente superior, pois mais autêntico, de modernidade.

Portanto, de certo modo o Brasil já era moderno, já era *avant la lettre* no que tinha de mais "primitivo" e original: a arte e cultura populares. O artista popular é portanto um modernista pois trabalha com os mesmos instrumentos que o artista erudito³⁵: com o primitivismo, com os elementos coletivos de seu inconsciente. Trabalha organicamente com a justaposição de imagens e sons captados do cotidiano. E é também desse modo que *O Turista Aprendiz* trabalha com as manifestações de arte popular, com as paisagens, o clima e as idiossincrasias peculiares e cotidianas do espaço tropical.

2.3 O VIAJANTE OFICIAL

“Não cheguei a terras virgens de olhos europeus e não apenas brasileiros: não foi a extremo tão romântico minha viagem, quase só aventureira pela extensão e pela complexidade; e também pela rapidez com que, graças principalmente aos modernos tapetes voadores, que são os aviões do tipo TWA, pude cobrir distâncias imensas em apenas sete meses de peregrinação: distâncias que outrora se deixavam vencer apenas pelos barcos, pelos camelos e pelos elefantes – meios de transporte que ainda experimentei como quem experimentasse arcaísmos pitorescos. Foi entretanto, ao que parece, a primeira viagem de escritor brasileiro ao conjunto de províncias portuguesas da Europa e do Ultramar, excetuados apenas Macau, Timor e os Açores. Guardei-os para outra aventura de descobrimento de Portugal por escritor brasileiro do meado do século XX. Chegou a época de partirem do Brasil para as

³⁵ "Somos na realidade uns primitivos. E como todos os primitivos realistas e estilizadores. A realização sincera da matéria afetiva e do subconsciente é nosso realismo. Pela imaginação deformadora e sintética somos estilizadores" (ANDRADE, 2010, s/p apud NATAL, 2016, p. 167-168).

terras portuguesas, brasileiros que retribuem aos Peros Vaz de Caminha suas palavras de revelação de paisagens e valores ignorados.”

(FREYRE, 1980, prefácio da 1ª edição, p. xxxiii)

Figura 5: G. Freyre com Salazar.



Fonte: FREYRE, 1980

2.3.1 Uma encomenda

Em 1951, Gilberto Freyre (1900-1987) parte rumo a Portugal numa viagem de 7 meses de duração, encomendada pelo Ministro do Ultramar português, Sarmento Rodrigues, oficial da marinha que já experimentara os trópicos “virilmente e de corpo inteiro”: “seu empenho é que eu percorra o ultramar português com olhos de homem de estudo. Com olhos livremente críticos. Que veja da África, do Oriente, das ilhas os defeitos e não apenas as virtudes” (FREYRE, 1980, p. 5, grifo meu). Também por encomenda do Estado português, escreve suas impressões de viagem sob o título *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*.

Desce do avião em Lisboa, considerando-se “hóspede de Portugal e não apenas do seu honrado governo” (p. 3). Não faz grandes reflexões sobre a partida, seu relato de viagem já se inicia com a chegada em Lisboa. É que Portugal figura como ponto de partida, como se o país fosse uma extensão de sua própria pátria, num esforço em recuperar a relação colônia-metrópole que o Brasil pós-independência já deixara para trás. Além disso, é aos portugueses e suas (ainda à época) colônias que se dirige o livro.

Freyre se demora metade do livro em Portugal. E essa demora é essencial para o argumento central do livro, pois é nas páginas sobre Portugal que Freyre vai esboçando e esmiuçando sua “tese” lusotropicalista, firmando seu argumento de que os trópicos não estão apenas nos países tropicais, mas também em Portugal, no próprio povo português, sua fisionomia, cultura, culinária, arquitetura, paisagens, etc. De modo que, ao chegar à África na segunda metade do livro, e também à Ásia,³⁶ o leitor já está familiarizado com o conceito e já sabe mais ou menos o que vai encontrar: comparações com o Brasil, amostras em larga escala da transculturação e da miscigenação realizadas por portugueses em terras tropicais. O luso(trópico) está por toda parte onde houve colonização portuguesa e constitui um *outro* universalismo que faz frente ao universalismo hegemônico dos países do hemisfério Norte ocidental.

2.3.2 O nariz de Cleópatra

Na edição que utilizo nesta pesquisa, a única foto do autor em Portugal é esta (acima, figura 5) em que posa ao lado de Salazar. Na legenda, alguns comentários vagos em referência às divergências ideológicas com o ditador que, no entanto, nunca apareceram no texto. Seus comentários a respeito dele são dos mais elogiosos, com o pretexto de que lhe interessa mais o Salazar intelectual do que o político (FREYRE, 1980, p. 13). Dali em diante, Freyre adota o pronome “professor” para referir-se a Salazar.

Não é de se admirar, portanto, que Freyre tenha sido recebido com reserva pelos intelectuais da esquerda anti-salazarista (p. 9). Contra tal reserva, afirma que o convite e as intenções do viajante são apolíticas, de homem de estudo “a quem se pediu que visse o Ultramar

³⁶ “[...] Freyre visitou, em Portugal, o Algarve, Trás-os-Montes, o Alentejo, o Ribatejo, o Minho, o Douro, além de Lisboa, Porto, Coimbra e Alcobaça. Nas ilhas, foi a Cabo-Verde e São Tomé. Na África, percorreu a Guiné portuguesa (hoje Bissau), Angola, Senegal e Moçambique [e Libéria]. Na Ásia, visitou Goa, Diu, Damão, Bombaim, Manica e Sofala. Não visitou Macau e Timor. Onde chegava, havia um comitê encarregado de recepcioná-lo” (SCHNEIDER, 2012, p. 84).

Português com inteira independência e até com olhos sociologicamente clínicos” (p. 11). E para validar seu compromisso imparcial e analítico, ao descrever a figura de Salazar³⁷ Freyre menciona sua ascendência intelectual evocando seus tempos de aluno de Franz Boas:

Que espécie de aparência é a do Professor Salazar? Vi-o, como tenho visto desde novo, desde discípulo de antropologia do velho Boas, os grandes homens que tenho encontrado: com olhos de estudante de antropologia que auxiliassem sempre o escritor em sua impressão das pessoas; e o tornassem particularmente atento, talvez por deformação profissional, à raça, à cor, ao nariz de Cleópatra do indivíduo e não apenas ao seu modo de resistir ao tempo, ao clima... (FREYRE, 1980, p. 14).

A descrição do ditador, esse tipo que decanta as características do “perfeito português” (p. 93), já traz uma pequena amostra do lusotropicalismo. Salazar é um personagem “contaminado” pelos trópicos orientais. Não é tão diferente assim daqueles que pretende colonizar, afinal, pois possui diversas afinidades com eles, inclusive raciais, em sua cor, em seu nariz de Cleópatra. Essa relação íntima com a “mistura” tornaria Portugal e Salazar muito mais aptos à colonização dos trópicos do que seus concorrentes imperialistas da Europa do Norte. E essa suposta propensão portuguesa ao hibridismo (cultural, ecológico, racial) é o argumento central da tese lusotropicalista, e, como tal, norteia todo o livro.

Freyre defendia a ditadura salazarista, bem como a permanência das relações coloniais no “Ultramar” português como benéfica às colônias. No intuito de amenizar o caráter autoritário e imperialista do governo português, aponta para uma diferença entre a democracia política e a social³⁸. A primeira, típica dos países do hemisfério Norte, seria superficial, nefasta até, aos interesses sociais dos trópicos, ao passo que a segunda, tipicamente ibérica e organicamente fraternal, atenderia melhor às peculiaridades das terras tropicais. E o português possuiria, segundo ele, essa predisposição genuinamente democrática em seus modos de tratamento:

O abraço, a palmada nas costas, o aperto de mão, não os trocam em Portugal apenas indivíduos socialmente iguais, depois de já se conhecerem há algum tempo – Senhores Doutores com Senhores Doutores. Excelências com Excelências –, mas puramente estranhos um ao outro, depois de curta conversa que os aproxime como homens animados pelas mesmas ideias ou pelos mesmos sentimentos, quer como portugueses da mesma região, quer, simplesmente, como criaturas do mesmo Deus. Não só portugueses uns com os outros: os próprios estrangeiros são atraídos a essa convivência lusitanamente democrática que de certo modo desmoraliza o Marxismo, e não apenas os castismos do Oriente, e valoriza o Cristianismo (FREYRE, 1980, p.

³⁷ Sua maneira de decantar dessas observações um caráter nacional português é consonante com o modelo analítico empregado nas “grandes sínteses” sociológicas bastante comuns no Brasil durante o período entre 1930-1950; *Casa grande e senzala* (FREYRE, 2003) é um exemplo bastante representativo do gênero (CANDIDO, 1985).

³⁸ “Admito a superioridade do regime português, em mais de um ponto, sobre outros regimes políticos, aparentemente mais democráticos” (FREYRE, 1980, p. 156).

10, grifo meu).

Em subtexto, essa propensão de caráter democrático tenderia a diminuir as distâncias culturais e reduzir as diferenças em relação às alteridades tropicais, reforçando, assim, a aptidão lusotropicalista portuguesa em se misturar com outros povos.

A administração colonial portuguesa, por seu turno, possuiria também um caráter civilizatório, pois levaria um certo tipo português de progresso (lusotropicalista) para aqueles confins mais “incivilizados” (embora evite empregar este termo). Outra “boa” consequência da colonização portuguesa seria a “proteção” das colônias contra os imperialismos nórdicos (e também contra o comunismo e o islamismo), mais mercantilistas e predatórios que o português, segundo Freyre.

Desse modo, Gilberto Freyre oferecia a Portugal uma “justificativa moderna e atraente – antirracista e envernizada com o linguajar das ciências sociais – para seu antigo projeto colonial” (DÁVILA, 2011, p. 27). *Aventura e Rotina* conferia, assim, o *background* ideológico que o regime salazarista necessitava para justificar o domínio português sobre suas colônias – um império em decadência desde a era de ouro das Grandes Navegações. Em contrapartida, Portugal oferecia a Freyre a oportunidade de realizar um estudo de laboratório nas colônias africanas para demonstrar sua teoria sobre a miscigenação e relações raciais no Brasil.

Freyre, então, situa Portugal para fora da Europa para sustentar o argumento lusotropicalista, ajudando assim a construir a especificidade do colonialismo português em relação aos outros colonialismos europeus, cujas colônias, naquele momento, já caminhavam rumo à independência política. Para ele, o país estaria num espaço *in-between* entre Oriente e Ocidente, numa posição geocultural favorável para decantar tudo aquilo que há de melhor dos valores europeus, orientais e tropicais. Afinal, o português é um povo, também ele, produto da miscigenação com o Oriente. E são os vestígios de um certo Oriente que Freyre procura traçar em Portugal, na culinária, na arquitetura das casas, nos modos e fisionomias das gentes, nos seus narizes de Cleópatra.

2.3.3 Aventura e Rotina

O caráter português é bravo e viril, ao mesmo tempo em que possui algo de doçura transigente, de acolhedora rotina. Essas características também estão sintetizadas na figura do ditador Salazar pintada por Freyre: “o que é muito português no Professor Salazar é a doçura

um pouco triste do seu olhar: um olhar doce, mas não melífluo, de homem virilmente bom. Nem fraco nem sequer sentimental: virilmente bom” (FREYRE, 1980 p. 15).

E o português perfeito, segundo Freyre, é aquele que sabe combinar aventura e rotina. Aponta as quintas portuguesas e suas paisagens como a máxima expressão da rotina, da continuidade, da estabilidade, e, do outro lado, a colonização dos trópicos como a expressão da aventura, do apreço pelo exótico, pelo “outro”. Esse pendor para a aventura faria dos Portugueses bons navegadores e bons viajantes, tornando-os aptos a suportarem as agruras dos mares e dos trópicos.

Assim como Lévi-Strauss, Freyre também viaja acompanhado de viajantes fantasmas: Ulisses, Pêro de Covilhã, Prestes João, o infante Henrique (o Navegador), Vasco da Gama, Francisco Xavier, dentre outros. Sempre traz à baila os missionários católicos da Conquista, os franciscanos, os jesuítas e suas peregrinações pelo Oriente e terras tropicais. A aventura de suas missões e a rotina do recolhimento à vida monástica são, ambas, expressões dessa díade que compõe o caráter português: a combinação entre o asceta hierático³⁹ e o mundano; o místico e o pragmático. Essas características, segundo Freyre, habilitam o português à viagem e à continuidade da vida nos trópicos. O próprio “professor” Salazar possuiria modos *défroqué*, de alguém que abandonou o sacerdócio.

Tradicionalista incontestado, Freyre lamenta a ausência dos frades nas ruas de Lisboa como um sinal de aburguesamento calvinista. Pois o catolicismo ibérico é fonte espiritual de contaminação e mistura para Freyre, que vê neste ponto mais um contraste com os protestantes:

Na Lisboa de hoje tem-se a impressão de estar numa cidade meridional que tivesse sofrido uma reforma suíça. Reforma suíça com um toque de protestante, de puritano e até calvinista no sentido da ordem, do método, do asseio, da higiene, dos chamados bons costumes. No sentido de uma ordem que chega a ser monótona e mesmo insípida (FREYRE, 1980, p. 7).

O cristianismo ibérico é, portanto, um aspecto imprescindível ao lusotropicalismo, pois reforça o argumento de que o português é um povo contaminado, uma vez que seu catolicismo híbrido traz elementos culturais e espirituais da miscigenação do povo português com o Oriente. E essa ascendência, por sua vez, explicaria a plasticidade com que os missionários tratam as culturas indígenas, moldando-as e assimilando-as de modo antropofágico.

³⁹ “Creio que se pode dizer do português que tem sido um povo conduzido antes por frades e *défroqués*, por ex-seminaristas, e eminências pardas, do que por príncipes, fidalgos ou doutores, pura e ostensivamente civis ou militares na sua condição ou formação de chefes” (FREYRE, 1980, p. 28).

Nas entrelinhas, porém, o catolicismo ibérico é, também, – e principalmente – uma importante arma ideológica colonial. Absolve o colonizador, pois além de reivindicar suas origens na proximidade com os povos colonizados, a colonização portuguesa, segundo o discurso lusotropicalista, não se resumiria apenas à exploração das terras invadidas, mas seria, também, parte de uma vocação mística, de um esforço cristão de assimilação e não de extermínio dos povos colonizados; de um espírito gregário e comunitário, não profílicamente imperialista, como o protestantismo no imperialismo nórdico (SCHNDEIDER, 2012).

2.3.4 Os trópicos como província de Portugal

“Províncias de Portugal”, ou “províncias ultramarinas”, foi o termo institucionalizado por Salazar e empregado por Freyre em seus relatos. Truque semântico para amaciar o incômodo peso do termo “colônia”, afinal falamos de um período em que forças externas e internas já faziam pressão política no sentido da descolonização da África e da Ásia (DÁVILA, 2011).

Em contraposição ao perverso colonialismo mercantilista impetrado pela Europa ocidental em suas colônias, grande seria o privilégio daqueles que faziam parte de um universo transnacional unido cultural e sentimentalmente, criado por um povo tão “viril e bom” (FREYRE, 1980). Em vez de um nacionalismo independente, Freyre defendia um transnacionalismo colonial, em que as regiões lusotropicalis estariam livres para manifestarem o hibridismo multicultural em suas mais diversas configurações, sem ter que abrir mão de suas características mais pitorescas e regionais.

Hóspede nas casas dos “governadores de província” nos trópicos e no Oriente, seu itinerário controlado passa pelo crivo da administração colonial, restringindo-se a um roteiro oficial montado e escoltado pelo governo português (DÁVILA, 2011). Desvia dos lugares que escancaravam os efeitos funestos da colonização, ou daqueles onde os movimentos por independência poderiam vir a comprometer seu discurso propagandista. Propositadamente, os lugares onde o domínio português era particularmente violento não fizeram parte do itinerário (como, por exemplo, o Timor⁴⁰).

São nesses momentos que os silêncios e desvios, aquilo que não é dito por Freyre, se fazem sentir no texto. A violência da colonização está sempre latente, porém nunca recebe a

⁴⁰ Sarmiento Rodrigues, o patrono de Freyre em sua passagem pelas colônias portuguesas, escreve a Salazar: “o que eu quis foi não mostrar o Timor” (citado por CASTELO, 1999, p. 89 apud DÁVILA, 2011, p. 31).

atenção do autor, que faz diversos desvios para não ter que encará-la em seus relatos, mesmo quando se torna evidente nas raras passagens em que a voz do colonizado aparece. Fica um vazio no texto, algo que se dá por sentado, natural até, inevitável. Faz vista grossa aos problemas apontados por nativos nas colônias, trata com condescendência intelectuais nativos separatistas. Os discursos anticoloniais são cuidadosamente obliterados ou distorcidos no texto para que o lusotropicalismo emergja enquanto ideologia bem sucedida e protetora dos trópicos contra outros imperialismos, mais perversos que o português.

Os relatos de anticonquista que aparecem em *Aventura e Rotina* vão sempre no sentido da denúncia do imperialismo dos países do Atlântico Norte, como se a violência fosse inerente e restrita apenas ao colonialismo praticado por estes. Por esse motivo, nunca apontam para uma crítica interna dos mecanismos da dominação colonial portuguesa.

Ao reservar à colonização anglo-saxã todas as mazelas do imperialismo ocidental sobre os trópicos, Freyre absolve o colonialismo português. Quando há ressonâncias dessas mazelas na administração colonial ou econômica nas colônias portuguesas é por um excesso de anglicismo, por um desvio, uma má contaminação pelos valores europeus nórdicos, calvinistas. E naqueles casos em que esse desvio é impossível – como na subjugação dos povos africanos, desterrados compulsoriamente de suas terras – arruma um jeito de amaciar a violência: o regime escravocrata, por exemplo, seria uma via de ascensão social integradora para negros e negras, além de supostamente um sistema coerente com as práticas socioculturais das próprias sociedades indígenas africanas.

Freyre, então, resolve essas contradições criando uma visão maniqueísta da colonização. Todas as mazelas do imperialismo recaem sobre o modelo colonial nórdico. Bons colonizadores são os ibéricos. Unidos, colonizados e colonizadores avançariam rumo ao “progresso” comum, mas um progresso lusotropicalista, adaptado às suas gentes, ambientes e climas. Freyre sempre fala a partir deste contraste, do Norte como lugar de fala de onde o autor descola a “outra” parte.

Veremos agora onde Freyre se situa no debate sobre modernidade nos trópicos e como opera a dialética entre o local e o universal em *Aventura e Rotina*.

2.3.5 Lusotropicalismo e o Manifesto Regionalista (o Brasil no centro do mundo)

Segundo Ruben Oliven (1999), a tendência intelectual de se questionar a viabilidade de uma civilização tropical se inicia já na República Velha. Os porta-vozes desta primeira

inquietação com o tema são pessimistas, pois, para eles, o clima e a raça se antepunham ao projeto modernizador, cujo parâmetro era a Europa. Freyre e o movimento regionalista reagem a essa ideia de modernidade já no final da década de 1920 (FREYRE, 2003), sugerindo que a civilização tropical deve ser entendida em seu próprio contexto. Entra em cena, então, a ideia de democracia racial e a prescrição da miscigenação enquanto valor positivado.

Apesar de coetâneos e compartilharem diversas pautas – ambos os movimentos passam pela valorização da cultura popular – ao contrário dos modernistas paulistas, a intenção do regionalismo encabeçado por Freyre não é acertar o passo com a contemporaneidade europeia (e suas vanguardas), mas se contrapor à ela⁴¹:

O que Freyre afirma é que o único modo de ser nacional no Brasil é ser primeiro regional. Guardadas as proporções, é justamente a uma conclusão semelhante que chegaram os modernistas a partir da segunda fase do movimento quando se deram conta que a única maneira de ser universais é ser nacional antes.

Mas seu modo de argumentar é, de certa maneira, o inverso dos modernistas, já que não está alicerçado numa atualização cultural através de valores modernos vindos do exterior, mas, ao contrário, na crítica dos malefícios do progresso e da importação de costumes e valores estrangeiros (OLIVEN, 1999, p. 415).

Além disto, ao contrário do modernismo marioandradiano, o elemento indígena e o primitivismo não interessam a Freyre, que está mais preocupado com as tradições populares miscigenadas, com as ressurgências culturais das “zonas de contato” dos trópicos lusófonos. Dentro do imaginário lusotropical, não só o imperialismo burguês do hemisfério Norte e sua política profilática antimistura constituem um entrave à criação do complexo econômico e cultural do lusotropicalismo, como também os próprios “primitivos” – os não assimilados – representam uma força contrária nesse sentido. E como veremos no quarto capítulo, esse entrave deve ser resolvido através da assimilação lenta e da miscigenação: os indígenas devem ser cozidos no fogo lento da civilização lusitana, que junta, aos seus próprios, os ingredientes nativos.

A partir de uma torção pós-colonial, Freyre, assim como Mario de Andrade, faz um esforço em positivar aspectos considerados signos de atraso pelos discursos hegemônicos, valorizando o colonialismo ibérico e as sociedades tropicais colonizadas. E a miscigenação é o maior exemplo nesse sentido: na contramão das políticas e ideologias eugenistas, Freyre encara o hibridismo da população tropical como a melhor forma de adaptação aos trópicos. A

⁴¹ E o lusotropicalismo, por sua vez, representa uma extensão dessa ideia, sendo uma afirmação da modernidade tropical no seu próprio tempo e a partir de seus próprios termos.

miscigenação aparece, portanto, como potência, o modo de ser dos trópicos, superior, até, a outros modos.

Assim como o modernismo paulista, a proposta lusotropicalista de Freyre também é antropofágica à sua maneira. Não se deve negar de todo, nem subestimar o elemento cultural indígena, mas deglutir aquilo que ele tem de bom. O mesmo deve ser feito com os europeus do Norte ocidental e norte-americanos: aproveitar seus bons modernismos, transformá-los em potência, para que do caldo cultural antropofágico se depure os melhores traços de todas as culturas envolvidas na zona de contato tropical – e cada província lusotropical deve acrescentar seu tempero único a essa mistura, porque, além de miscigenado, o complexo transnacional lusotropical é regionalmente diverso.

Freyre, então, justifica e defende o método colonialista português por este supostamente respeitar os regionalismos, bem como por saber incorporar elementos culturais diversos aos seus, criando um sistema cultural híbrido:

O português [não] é apenas um europeu mas o criador de um sistema extra-europeu de vida e de cultura, corajosamente assimilador da África negra e não apenas da morena ou árabe. Assimilador de índios no Oriente e de ameríndios no Brasil. Lusotropical, é como hoje creio que se deve caracterizar tal sistema, que dá à cultura lusíada condições excepcionais de sobrevivência na África, na América e no Oriente. Num mundo que já não é uma expansão imperial do Ocidente em terras consideradas de populações todas bárbaras e de culturas todas inferiores à europeia, mas um começo de síntese do Ocidente com o Oriente, da Europa com os trópicos. Síntese esboçada pelos portugueses desde o século XV, sem que dela tivesse se apercebido a arrogância britânica monocular dos subkiplings. Síntese estimuladora de ressurgências culturais extra-europeias capazes de se abismarem ao lado das europeias (FREYRE, 1980, p. 87, grifos meus).

Por conta de sua população majoritariamente híbrida, o Brasil aparece como uma autêntica e bem-sucedida civilização lusotropical, ao ponto de tornar-se, ao lado de Portugal, “coautor” da história do lusotropicalismo (FREYRE, 1980, p. 230). Uma colônia que deu certo e que, em certos aspectos, até superou a metrópole (SANTOS, 2003), portanto, bom modelo a ser seguido pelas colônias portuguesas modernas. E é através do Brasil que Freyre “entrevê” os lusotrópicos: “com olhos de brasileiro que não sabe separar o destino do Brasil do de Portugal” (FREYRE, 1980, p. 224). E esse olhar impressionista entrevê os lusotrópicos desde seu lugar de brasileiro nordestino, desde seu pertencimento a uma classe social e econômica específica: a elite rural nordestina.

Para Ruben Oliven (1999), o posicionamento freyreano e o movimento regionalista como um todo é, no fim, uma reação de uma elite rural frente às mudanças sociais que ocorriam

no período, como o êxodo rural e a crescente urbanização. E o mesmo se pode afirmar sobre o lusotropicalismo, que também pode ser lido como uma reação do tradicionalismo ibérico à modernidade hegemônica e seus “maus” colonialismos (SCHNDEIDER, 2012).

E é desde seu *Manifesto Regionalista*, escrito em 1926, que Freyre começa a atacar os "falsos modernismos" e "maus cosmopolitismos" importados do Atlântico Norte. Estes são os capítulos da versão do *Manifesto Regionalista* criado por Freyre em 1926, que transcrevo na íntegra pois também ilustram o olhar do autor sobre Portugal e as regiões que ele denomina de Ultramar:

- I. regionalismo do Recife: que é?
- II. Nem separatismo nem bairrismo.
- III. Precisamos de uma articulação inter-regional.
- IV. O Nordeste e o Brasil.
- V. Elogio do mucambo (sic).
- VI. Apologia das velhas ruas estreitas do Nordeste.
- VII. Defesa de outros valores regionais.
- VIII. Originalidade do 1º Congresso Brasileiro de Regionalismo.
- IX. Defesa de valores plebeus e não apenas dos elegantes e eruditos.
- X. Pela reabilitação dos valores culinários do Nordeste.
- XI. As três regiões culinárias principais do Brasil.
- XII. Dívida aos portugueses.
- XIII. Cunhães, negras e quitutes do Nordeste.
- XIV. Contribuição dos engenhos patriarcais para uma culinária regional.
- XV. Sobrados e casas nobres de cidade: sai contribuição para a culinária do Nordeste.
- XVI. Ameaças que hoje cercam os valores culinários do Nordeste.
- XVII. Mas nem tudo está perdido: apenas ameaçado.
- XVIII. Separando o regionalismo do simples snobismo tradicionalista.
- XIX. A civilização regional do Nordeste como expressão de uma harmonia de valores.
- XX. Onde estão os poetas, os romancistas, os contistas? Onde estão os pintores, os fotógrafos, os compositores? (FREYRE *apud* TELES, 1973, p. 217-218).

Estes sugestivos títulos permitem notar que Freyre valoriza aqueles elementos tradicionais vetados pela modernidade hegemônica. Bom modernismo é aquele que se adapta aos trópicos, que se funde a ele, a nata depurada de todas as culturas envolvidas no processo de colonização e miscigenação. A civilização lusotropical residiria, assim, no hibridismo, no pitoresco regional, na adaptação cultural ao espaço-tropical. É nos aspectos do caráter lusotropical, no pitoresco, no folclórico, naquelas sobrevivências particularmente regionais, que Freyre busca uma relação de autenticidade em contraposição aos países do hemisfério Norte ocidental.

2.3.6 Colonialismo periférico e universalismo

O lusotropicalismo é, portanto, uma maneira “outra” de ser moderno e universal sendo

regional. Portugal reclama identidade nacional, metropolitana e imperialista através do pitoresco regionalista de sua própria cultura – e em coextensão, de suas colônias ultramarinas. Por seu turno, Freyre reivindica relevância cultural para o espaço periférico: para o Nordeste brasileiro no *Manifesto Regionalista*, e para o espaço lusotropical, em *Aventura e Rotina*:

É claro que, nesta viagem por terras europeias de Portugal, meus olhos, ainda mais que meus ouvidos e meu paladar de brasileiro, procuram surpreender diferenças regionais de vida, de cultura e de paisagem portuguesas. Procuram explicações para costumes ou tendências que parecendo às vezes peculiares ao Brasil têm origens lusitanas não em Lisboa nem no Porto, mas nas aldeias. Foram as aldeias portuguesas os verdadeiros ventres geradores do Brasil (FREYRE, 1980, p. 141).

O provinciano encarnaria, assim, um certo modo de cosmopolitismo, como mostra o exemplo das aldeias, que, apesar das duas grandes e principais cidades portuguesas (Porto e Lisboa), foram quem, de fato, geraram o Brasil segundo Freyre. E isso acrescentaria um ingrediente a mais ao conceito de colonialismo periférico apresentado por Boaventura de Sousa Santos (2003). Para este autor, o Brasil seria duplamente periférico e subalterno: primeiro, por ter sido colonizado, e, segundo, por ter sido colonizado por um país, ele próprio, subalterno e periférico em relação aos países “centrais” do imperialismo ocidental.

Freyre parece reconhecer, então, o aspecto periférico tanto do Brasil quanto de Portugal. O regionalismo proposto por ele busca realizar uma torção no modo de ver os aspectos culturais desses espaços, reivindicando para eles um lugar na modernidade (e fora dela). Projeta uma imagem regional do Nordeste brasileiro para a totalidade da “cultura brasileira” e, dali, para o complexo transnacional lusotropical, provincializando, assim, o globalismo lusotropical.

O que ele propõe, portanto, é um anti-universalismo, um espaço que, mesmo global, saiba ser regional, conservando o passado, o pitoresco, a diversidade, o impuro. Uma forma de transnacionalismo que seja avesso à tendência de homogeneização do mundo. Uma proposta que é, a uma só vez, colonialista e anticolonialista. Colonialista porque defende um modo específico de colonialismo (o português e o colonialismo interno). E anticolonialista pois brada contra a ideia ocidental de progresso e suas imposições culturais sobre os povos subordinados; contra tudo aquilo, enfim, que ele identifica como mau colonialismo, que é universalizante no mau sentido do termo, pois acena para uma tendência homogeneizante e esterilizante do mundo.

2.4 OS OLHARES E SUAS ESCALAS

Subjacente à crítica ao modelo de colonização dos países do hemisfério Norte reside o

fato de que o tipo de democracia e reforma burguesa trazidos por ele estrangula o tradicional modo de vida das elites rurais coloniais que Freyre defende e ao qual pertence. O modernismo regionalista freyreano passa obrigatoriamente por um processo de valorização do sistema socioeconômico patriarcal enquanto sistema mais adaptado à população miscigenada dos trópicos.

Há portanto uma diferença nas formas como Mario de Andrade e Freyre elaboram a questão da modernidade e da tradição nos trópicos. Enquanto Mario, inspirado nos movimentos vanguardistas europeus do período, aposta no primitivismo, no inconsciente popular coletivo como manifestação do moderno e universal, Freyre não se aprofunda na psicologia das manifestações populares. O primitivismo para Freyre é espúrio quando puro, apenas possui valor quando se mistura, quando deixa portanto de ser “primitivo” para tornar-se ferramenta facilitadora para a domesticação ou colonização das terras tropicais, aliando os úteis conhecimentos e costumes nativos aos dos bons colonizadores (internos e externos), que saberão aproveitá-los.

Para ele, o tradicional possui um valor de ordem mais imediata: a adaptação no ambiente através da cultura (lembramos de sua ascendência intelectual boasiana), e mais especificamente, a adaptação no ambiente tropical. E é neste sentido que os valores modernos do Atlântico Norte são maus modernismos: porque não se adaptam aos trópicos, porque são valores rígidos demais e avessos demais ao clima, à terra e suas populações. Os portugueses e os espanhóis seriam, portanto, os povos mais aptos a essa empreitada de domesticação dos trópicos arredios, pois possuem com eles afinidades geográficas, sanguíneas e culturais, além de uma maior plasticidade devido a sua própria constituição híbrida.

Para Freyre, então, apenas triunfa nos trópicos o colonizador que se mistura às gentes tropicais. Tal inclinação para a contaminação cultural entre povos distancia Freyre de Lévi-Strauss, para quem a pureza e a defesa do “nicho do selvagem” seriam a única salvaguarda contra o processo de aculturação e homogeneização cultural em curso. Recuperando o conceito de Pratt (2010), os relatos de Freyre seriam o oposto da “anticonquista” tal como aparece nos relatos de Lévi-Strauss, posto que Freyre se posiciona como ferrenho defensor da conquista portuguesa nos trópicos e da incorporação do “primitivo” no processo civilizacional lusotropicalista.

Sua viagem sem excessos de romantismo se distancia da de Lévi-Strauss, inspirada por um certo romantismo rousseauiano. Neste sentido, aproxima-se da viagem sem heroísmos de Mario de Andrade – cuja passagem pelo Norte brasileiro assume, mesmo que a contragosto

do autor, um caráter mais oficial. No entanto, enquanto Freyre busca o tempo todo afirmar sua autoridade científica, Mario de Andrade não reclama para si uma autoridade – pelo contrário, através da ironia desloca o tempo todo seu olhar de viajante dos lugares comuns estabelecidos pela tradição do gênero literário dos relatos de viagem (consciência planetária, autoridade de quem foi, viu e voltou para contar, truque de Deus, voyeurismo, olhar imperial, etc).

Tanto Mario de Andrade quanto Freyre escorregam entre as categorias propostas por Pratt: são ao mesmo tempo viajantes e viajados. “Viajados” em relação ao viajante europeu, mas “viajantes” em relação às alteridades tropicais, enquanto autores situados dentro de uma lógica de colonialidade interna (CESARINO, 2017). Essa posicionalidade, no caso de Mario, coloca o Norte brasileiro numa disposição periférica em relação ao Sudeste, e, em Freyre, as colônias tropicais em relação à “metrópole” portuguesa, bem como os países luso-africanos em relação ao Brasil.

As fotos que abrem as subseções deste capítulo são bem representativas das diferenças entre os três viajantes: Freyre posa ao lado de Salazar, indicando o caráter oficial de sua viagem, seu compromisso político com o patrono da viagem e sua pouca disposição em ser afetado por ela (figura 5); a de Mario faz transparecer o aspecto irônico, uma certa mimese jocosa da figura do colonizador (figura 4); e a de Lévi-Strauss, que caminha em direção a um “exótico”, ali representado pela mata e pelo rio (e que ele parece nunca alcançar), reproduz o estereótipo do viajante europeu (figura 2). Caracterizados os nossos viajantes, no capítulo que segue veremos como cada um deles trabalha com as categorias tempo e espaço nos (luso)tropicais.

3 CRONOTRÓPICOS À VISTA! (A BORDO DO ESPAÇO-TEMPO (LUSO)TROPICAL)

Segundo ato da partida, os momentos a bordo – seja via rio, mar, terra ou ar – representam o momento liminar (TURNER, 2013; VAN GENNEP, 2013) da passagem entre mundos, em que tempo e espaço ficam suspensos. Marca não só o verdadeiro início do percurso, mas também o início das narrativas mais descritivas. É aqui que se começa a forjar a figura do autor-viajante e sua autoridade de quem foi, viu e voltou para contar (CLIFFORD, 2011). É aqui, também, que se dá início a transmutação do ingênuo e curioso neófito da partida em heroico, sábio e experiente forasteiro do retorno.

As idas e vindas reflexivas, as descrições do caminho percorrido já anunciam ao leitor uma viagem não apenas através do espaço mas também do tempo. É o momento a bordo que vai gradativamente marcando as distâncias, dotando as paisagens de “caráter”, de uma disposição de espírito no qual o viajante se projeta e também projeta o “outro”, já sinalizando ao leitor o que deverá encontrar na chegada.

É a bordo também que a alteridade se apresenta em suas múltiplas escalas; seja através da paisagem que vai assumindo diferentes contornos, dos companheiros de bordo, os encontros de percurso, seja também nas fronteiras que se cruzam, as paragens e estalagens em que se come e se descansa para depois reiniciar o trajeto. As descrições dos momentos a bordo funcionam, portanto, como interlúdio, preparando o leitor e o próprio viajante para a chegada. É também um marcador das *distâncias* que separam o universo espaço-temporal do autor e do leitor daquele “outro” que se apresentará no encontro.

A aventura, elemento chave das narrativas a bordo, é que demarca a ruptura com o cotidiano (SIMMEL, 2019). Além do apelo narrativo e literário que carrega, ela representa os aspectos pitorescos da viagem e o distanciamento da realidade do leitor: quanto mais recheada de aspectos exóticos, mais picante a leitura. A aventura também marca o tempo que deve ser transposto através das dificuldades impostas pelo espaço. A quantidade de desafios encontrados no caminho para chegar ao destino é proporcional à distância espaço-temporal do “objeto” de interesse do viajante: quanto mais atribulado e penoso o percurso, quanto mais bruta sua paisagem, mais exótico o “outro” e mais bem demarcado o seu “nicho”.

E uma vez que ela aparece enquanto recurso narrativo de projeção do “outro”, a paisagem exerce uma função fundamental na construção cronotópica do nicho do selvagem. Nestas notas introdutórias, cabe, portanto, uma breve discussão teórica sobre ela.

Georg Simmel (2009 [1913]) foi um dos primeiros a apontar a paisagem como um modo de ver e interpretar a natureza. O autor traça uma distinção entre ambas: enquanto esta

última constitui um todo não ordenado, onde impera a ausência de significado, a paisagem, por outro lado, seria a apreensão cultural (e portanto artificial) da natureza, o recorte dos seus elementos e decodificação pelo olhar do observador, que organiza esses elementos a partir de um enquadramento e arranjo específicos. Sendo assim, demarcar a natureza⁴² e transformá-la em paisagem pressupõe uma desconexão com essa mesma natureza, a perda do sentimento de continuidade e de relação entre seus elementos.

Enquanto construto cultural, a paisagem corresponde a um contexto espaço-temporal específico: a modernidade. Sendo assim, ela é um modo situado de ordenar e traduzir a natureza através da linguagem, seja ela semiótica ou intersemiótica. Anne Cauquelin (2007) aborda filosoficamente a categoria paisagem enquanto invenção de um olhar que não está fora do tempo, mas forjado numa matriz cultural específica que vem se consolidando pelo menos desde o Renascimento. A moderna primazia da visão enquanto sentido privilegiado do conhecimento está estreitamente relacionada à invenção da paisagem.

Em sua tese, Jakeline da Cunha (2016) entrelaça os fios que unem a construção de uma nação e a invenção de sua paisagem ao apontar para a etimologia da palavra: um galicismo da palavra *paysage*⁴³, cujo significado equivale ao enunciado “fazer-país”. Como veremos mais adiante, este dado é particularmente importante em Mario de Andrade e sua preocupação em conferir corpo e alma à ideia de civilização tropical. Assume contornos não menos importantes também em Freyre e sua busca por consolidar a “tese” do lusotropicalismo através da hibridização paisagística entre Portugal e os territórios tropicais sob seu domínio colonial. E sobre o fazer-paisagem de Freyre não seria incorreto afirmar, inclusive, que o complexo lusotropical nada mais é do que a invenção de uma paisagem doméstica, integrada, miscigenada e transcultural.

Recuando um pouco no tempo, a relação entre construção das nações (*nation-building*) e a invenção de suas paisagens ganha um forte impulso no romantismo, sobretudo nos países que estavam se tornando politicamente independentes dos impérios coloniais. No caso específico do Brasil, durante esse período, as paisagens ascendem ao estatuto de símbolos nacionais (como é o caso das palmeiras brasileiras, apenas para citar um exemplo). Assim, “natureza” e nação estavam profundamente atreladas à estética romântica⁴⁴: a busca nostálgica por uma origem comum, o apelo metafórico dos elementos naturais, tais como árvores

⁴² Discussões antropológicas contemporâneas (TSING, 2015a; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; INGOLD, 1992, 1991, entre outras/os) complexificam ainda mais o tema ao questionarem a “natureza” enquanto dado e entidade monolítica em oposição à “cultura”, mas essa discussão foge ao escopo deste trabalho. Para a análise que desenvolvo nesta seção, me ative unicamente ao desdobramento desconstrutivista da categoria “paisagem”.

⁴³ O radical *pays* significa país e o sufixo *age* exprime ideia de ação (CUNHA, 2016).

⁴⁴ Para Daniel Faria, “a natureza estetizada inventada pelo romantismo teve como efeito o encobrimento da violência constitutiva daquilo que ainda hoje se entende como a realidade nacional” (FARIA, 2006, p. 263).

(genealógicas), raízes (origem), (o apego à) terra (CUNHA, 2016; SÜSSEKIND, 2008; WILLIAMS, 1990).

Tanto Mario de Andrade quanto Freyre recuperam parte desse imaginário em suas construções paisagísticas. Freyre o faz na tentativa de associar Portugal e suas mais distintas colônias a um mesmo espaço de compartilhamento cultural e ecológico: o lusotrópico. Desse modo, o cajueiro, a mangueira, o coqueiro, a palmeira aparecem como símbolos do hibridismo lusotropical. Mario de Andrade, por sua vez, tropicaliza elementos naturais, elegendo a Vitória-Régia como flor-símbolo nacional e a foz do Amazonas como paisagem-símbolo da miscigenação e da resistência ao colonialismo em contraposição ao canavial, deformação paisagística que simboliza a colonização portuguesa.

Na seara do romantismo, emerge, também, o sentimento do sublime diante da natureza⁴⁵ e da grandeza enquanto dimensão contemplativa (CUNHA, 2016; FARIA, 2006). Como veremos, esses aspectos de construção paisagística – a obsessão pelas origens, pela natureza “pura”, o sentimento melancólico do sublime –, aparecem especialmente em Lévi-Strauss. Não é novidade a filiação intelectual (e moral) do autor a Rousseau (LÉVI-STRAUSS, 2008), para quem a noção de natureza, doce morada do “bom selvagem”, correspondia à nostálgica ideia de liberdade e ao tempo perdido da inocência humana. Enquanto paisagista, Lévi-Strauss oscila entre naturalista e romântico: romântico quando ressalta o sublime, a correspondência harmônica entre a natureza e o selvagem, bem como a ambivalência melancólica frente à perda dessa “inocência”; e naturalista quando organiza e cataloga os elementos que compõem as paisagens por ele criadas.

Portanto, não é à toa que, em sua homenagem à obra de Rousseau, Lévi-Strauss (2008) irmana a etnologia à História Natural. Rousseau exaltou os cientistas aventureiros que deixaram o conforto da civilização para *ver* (e voltar para contar) os tesouros naturais (e aí ele incluiu essa “outra” humanidade) das terras longínquas. A atitude do etnógrafo parecia ser de fato muito parecida com a do naturalista em terras estrangeiras, essa “figura benevolente e decididamente culta do naturalista, que, armado com uma bolsa de coleta, um caderno de notas e alguns frascos, pedia apenas que o deixassem em paz com seus bichos e suas flores” (PRATT,

⁴⁵ Ainda segundo Daniel Faria, “podemos dizer que, de fato, a ideia romântica da natureza seria mais bem entendida como um *desejo* de natureza, no sentido de que além de estabelecer um conjunto de imagens, a naturalidade romântica aparecia como meta, sonho, projeto de pessoas que se viam aprisionadas pela civilização e pela história” (FARIA, 2006, p. 272).

2010, p 64, tradução minha⁴⁶). É também a busca por uma natureza comum no “outro” primitivo que aproxima a origem da antropologia da História Natural enquanto modo moderno (ou seja, europeu) de construir conhecimento e autoconhecimento. É ela que imprime às formas de contato ocidental com a alteridade uma aspiração universalizante, que reduz as diferenças ao mesmo tempo em que as reafirma.

Herança dos naturalistas, as descrições de paisagem, observações sobre botânica, fauna, aspectos geológicos, etc., fazem parte da regra literária do gênero dos relatos de viagem, e, como foi dito no primeiro capítulo desta dissertação (página 22), contribuem para a formação daquilo que Pratt (2010) chamou de “consciência planetária europeia”. Pratt, contudo, já havia observado, em termos mais gerais⁴⁷, as diferenças essenciais entre os relatos dos viajantes europeus e os relatos daqueles provenientes da “neocolônia” (os viajados), pontuando aqui e ali diferenças também no seus modos de fazer-paisagem. Se o contexto, as dimensões temporais e espaciais em que estamos inseridos (e inserimos o “outro”) são o prisma que cria as diversas possibilidades de perspectivas através das quais olhamos esse “outro” e a(s) natureza(s), é possível notar uma diferença significativa no olhar dos viajantes, no modo de fazer paisagem dos autores provenientes da neocolônia em relação ao modo do viajante europeu. É a isto que me proponho neste capítulo: analisar de modo comparativo os deslocamentos, as distintas maneiras de fazer-paisagem e sua relação com a malha cronotópica onde as alteridades são construídas em cada uma das três obras aqui analisadas.

3.1 NA NATUREZA SELVAGEM (UM MERGULHO NO FUNDO DOS TEMPOS)

“Em geral, concebemos as viagens como um deslocamento no espaço. É pouco. Uma viagem inscreve-se simultaneamente no espaço, no tempo e na hierarquia social.”

(LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 81)

⁴⁶ No texto original da edição que utilizo: “[...] la figura benévola y decididamente culta del ‘herbolario’, quien, armado com una bolsa de recolección, um cuaderno de notas y algunos frascos, sólo pedía que lo dejaran en paz com sus bichos e sus flores”.

⁴⁷ A paisagem não constitui o foco de sua análise.

Figura 6: Floresta “virgem” e imponente em contraste com os diminutos forasteiros, no Paraná.



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2012

3.1.1 A calmaria

Em Dacar, tínhamos dito adeus ao Velho Mundo, e, sem avistar as ilhas do Cabo Verde, chegáramos a esse fatídico 7° N, onde, durante a sua terceira viagem em 1498, Colombo, que partira na direção certa para descobrir o Brasil, mudou de rota rumo a noroeste e só por milagre não passou ao largo, quinze dias depois, de Trinidad e da costa da Venezuela.

Aproximávamo-nos da Calmaria, temida pelos antigos navegantes. Os ventos próprios aos dois hemisférios param de um lado e outro dessa zona onde as velas ficavam pendentes durante semanas, sem um sopro para animá-las. O ar é tão imóvel que pensamos estar num recinto fechado e não mais ao largo; nuvens escuras cujo equilíbrio nenhuma brisa compromete, sensíveis apenas à gravidade, baixam e se desagregam lentamente em direção do mar. Não fosse tão grande sua inércia, varreriam a superfície polida com suas pontas rastejantes. O oceano, iluminado de maneira indireta pelos raios de um sol invisível, apresenta um reflexo untuoso e monótono, superando aquele que um céu escuro recusa, e que inverte a relação habitual dos valores luminosos entre o ar e a água. Ao movermos a cabeça, toma forma certa marinha mais verossímil, em que céu e mar se substituem reciprocamente. Através deste horizonte agora íntimo, de tal modo os elementos são passivos e a claridade reduzida, vagueiam preguiçosos alguns temporais, curtas e confusas colunas que diminuem ainda mais a altura aparente que separa o mar do teto nebuloso. Entre essas superfícies vizinhas, o barco desliza com uma espécie de pressa ansiosa, como se o tempo lhe estivesse contado para escapar do sufocamento. De vez em quando, um temporal se aproxima, perde seus contornos, invade o espaço e flagela o convés

com suas vergastas úmidas. Depois, do outro lado, reencontra sua forma visível, ao mesmo tempo em que sua essência sonora é abolida.

Toda e qualquer vida abandonara o mar. Já não se via à frente do navio, sólida e mais bem ritmada do que o ataque da espuma contra a roda-de-proa, a negra ressaca dos bandos de delfins precedendo graciosamente a fuga branca das ondas. O esguicho de um cetáceo já não cortava o horizonte; doravante, em momento algum o mar intensamente azul era povoado pela flotilha de delicadas velas membranosas, malvas e róseas dos náuticos.

Do outro lado do fosso, ainda estariam lá para nos acolher todos aqueles prodígios avistados pelos navegantes dos séculos idos? Ao percorrerem espaços virgens, eles estavam menos empenhados em descobrir um novo mundo do que em verificar o passado do antigo. Adão, Ulisses eram-lhes confirmados. Quando abordou a costa das Antilhas em sua primeira viagem, Colombo talvez acreditasse ter chegado ao Japão, porém, mais ainda, ter encontrado o Paraíso Terrestre. Não seriam os quatrocentos anos decorridos desde então que poderiam anular essa grande defasagem graças à qual, por dez ou vinte milênios, o Novo Mundo manteve-se à margem das agitações da história (...). Sua sorte estava se derretendo como neve ao sol. O que resta hoje? Reduzida a uma preciosa poça, (...), transformou-se em sua natureza, de eterna passando a histórica, e de metafísica a social. (...).

O céu fuliginoso da Calmaria, nua atmosfera pesada não são apenas o sinal evidente da linha equatorial. Resumem o clima em que dois mundos se defrontaram. Esse elemento sombrio que os separa, essa bonança onde as forças malélicas parecem apenas se recobrar, são a última barreira mística entre o que constituía, ainda ontem, dois planetas opostos por condições tão diversas que as primeiras testemunhas não puderam acreditar que fossem igualmente humanos. Um continente apenas aflorado pelo homem oferecia-se a homens cuja avidez já não os deixava se contentar com o seu. Tudo seria questionado de novo por esse segundo pecado: Deus, a moral, as leis. Tudo seria, de forma tão simultânea quanto contraditória, verificado de fato, revogado de direito.... (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 69-70, grifo meu).

Momento liminar da passagem do velho para o novo mundo, “A calmaria”, em *Tristes Trópicos*, é a linha de sombra que, como um personagem dum romance de Joseph Conrad⁴⁸, Lévi-Strauss deve sofrer e transpor a fim de sair transformado do outro lado. A atmosfera da paisagem confere à passagem um tom sombrio, quase surrealista, carregado de melancolia; tom que acompanhará toda a trajetória de Lévi-Strauss pela América. A calmaria é o espaço limítrofe que separa o mundo antigo e translúcido da história do obscuro paraíso perdido dos trópicos.

É nesse espaço entre mundos tão inconciliáveis que o autor também encontra viajantes como ele, mas de outros tempos, pois a sensação que se tem é que Lévi-Strauss viaja acompanhado de seus fantasmas. E de fato, conforme ele confessaria anos mais tarde a Didier Eribon (1990), sentia, nesta viagem, reviver as aventuras dos primeiros viajantes. Ao longo de *Tristes Trópicos*, muitas vezes são eles seus interlocutores e seu ponto de partida, a quem retorna constantemente. É através deles que o autor conhece a América antes mesmo de sua chegada e é contra o pano de fundo desses relatos que ele escreve o seu, lamentando o que se perdeu

⁴⁸ Aqui, faço referência ao romance *Linha de sombra* (CONRAD, 2010), cujo ápice narrativo é o enfrentamento de uma terrível tempestade da qual seu personagem-narrador, um jovem e inexperiente marujo, sai transformado tanto técnica quanto subjetivamente, em maduro e experiente marinheiro.

nesses quatrocentos anos de intervenção histórica: tormenta que despertou a América de seu sono profundo de eternidade, de atemporalidade mítica, e que não seriam suficientes para fazer superar essa “defasagem” temporal em relação à milenar e já consolidada civilização europeia.

A mudança na paisagem marítima marca, então, essa mudança temporal. A calmaria representa um portal, uma “barreira mística” que transporta o viajante para o tempo dos trópicos. Nessa zona liminar, nada é habitual ou ordinário: o tempo está suspenso, não existe vida, o céu se torna mais denso que o mar, a imagem é brumosa como num sonho. A calmaria antecede, também, a tempestade histórica que invadiu os trópicos quatrocentos anos antes da chegada de Lévi-Strauss. Tempestade que deixará sua triste marca nos trópicos, como, decepcionado, o autor constatará na chegada ao Brasil. Ainda assim, mesmo em terra, muitas vezes será possível reconstituir na imaginação aquele momento das Chegadas. Graças ao tardio ingresso do continente na história, ainda é possível encontrar, na América, recantos ignorados pela cartografia: “após a desesperante cavalgada pelo planalto, eu me entregava ao encanto dessa navegação por um rio agradável cujo curso os mapas ignoram, mas cujos menores detalhes traziam-me à memória a lembrança dos relatos que me são caros” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 308).

A paisagem sul-americana é esvaziada em termos espaço-temporais, os “ermos” trópicos que o autor encontra do outro lado do Atlântico contrastam com a paisagem degradada e subumana com que se depara nos espaços cheios e hiperpopulosos do Oriente. Tal quadro comparativo permite ao autor projeções e saltos temporais; enquanto a América ainda representaria o passado do mundo, o Oriente é a imagem do futuro sombrio da humanidade: “o que me apavorava na Ásia é a imagem de nosso futuro, por ela antecipado. Com a América indígena acalento o reflexo, fugaz mesmo ali, de uma era em que a espécie se encontrava entre o exercício da liberdade e seus sinais” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 140).

O olhar onisciente de Lévi-Strauss, sua consciência planetária, lhe permite tecer diversas comparações entre paisagens de lugares os mais diversos: do Oriente à América. Permite-lhe também esses saltos temporais. Trechos como o citado acima revelam a invenção da paisagem do continente americano enquanto lugar recém-saído da Natureza – ou do estado de liberdade rousseauiano – para entrar no tempo da História, e se repetem inúmeras vezes no decorrer do livro. Em sua viagem, Lévi-Strauss concentra esforços em percorrer o caminho inverso: sair da História para entrar na Natureza. O itinerário traçado o leva da civilização europeia para as grandes cidades americanas, de lá para os vilarejos do interior e, dali, para a floresta; das elites paulistanas para os camponeses do interior, dos indígenas “semicivilizados”

para os mais isolados e “puros”. Vejamos então os contornos que o fazer-paisagem de Lévi-Strauss assume ao longo deste trajeto.

3.1.2 As cidades do “Novo Mundo”

Clifford Geertz (1989) traça as ascendências literárias de *Tristes Trópicos*, que, para ele, é a pesquisa proustiana de Lévi-Strauss, sua busca pessoal pelo tempo perdido da inocência humana. A maneira como Lévi-Strauss retrata a cidade parece seguir, também, uma tradição literária simbolista: é com o olhar desencantado do *flâneur* e sob o signo da vertigem e da angústia que o autor de *Tristes Trópicos* enxerga a velocidade das transformações urbanas nos trópicos (SIMMEL, 1973; CANEVACCI, 2004). Segundo Massimo Canevacci, “basta comparar o fundamental conto de Poe, *O homem da multidão*, ou alguns *Tableaux parisiens* de Baudelaire, com trechos de *Tristes Trópicos* que tratam da esqualidez e da repugnância pela civilização urbana” (CANEVACCI, 2004, p. 80). Pois de fato é um sentimento de repugnância que Lévi-Strauss revela diante das cidades do “Novo Mundo”, esse “subproduto” que a civilização europeia produziu (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 35).

No contraste que estabelece entre as cidades do continente americano e as paisagens naturais está implícito seu modo de construir alteridades forjado no ideal de pureza. As cidades – monumentos erguidos a uma civilização já decadente – são os trópicos contaminados, o paraíso conspurcado pela história impura e espúria trazida pela civilização europeia; os povos remanescentes são os escombros moribundos desse tempo fora da história. O tempo aparece portanto como agente contaminador de um espaço que se queria puro e hermético, mas que, no entanto, já apresenta os primeiros indícios de ter entrado em estado de putrefação.

No Novo Mundo, as cidades erguem-se como o Prometeu Moderno de Mary Shelley (2004), monstro-signo da artificialidade da civilização, da desconexão com a natureza, da impureza, da justaposição de elementos alheios. Por todo lado cria-se paisagens e cenas neocoloniais grotescas, *frankensteinianas*. A cena incongruente de um julgamento martinicano chamou, em especial, a atenção de Lévi-Strauss: em pleno calor tropical, o juiz suava debaixo de uma grossa e comprida toga escura, igual às utilizadas nas Cortes francesas, falava em francês, enquanto réu e querelante, vestidos em farrapos, eram ambos negros e discutiam entre si em crioulo (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 30). Essa mesma ambiguidade colonial e neocolonial faz com que Lévi-Strauss encontre Oxford pela primeira vez em Daca, conheça os Estados Unidos em Porto Rico e reveja a América Central na Espanha (p. 33).

Sobre as cidades norte-americanas, Lévi-Strauss ressalta a artificialidade, sua semelhança com uma “exposição universal que se tornou permanente” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 33). Essas cidades estão como que fora de lugar e do tempo. Fora de lugar porque, como em uma feira internacional, aí se veem expostos e justapostos elementos dos lugares os mais diversos reunidos em um só, que é em tudo estranho a esses mesmos elementos. Fora do tempo, porque esses elementos também trafegam através dos séculos, ora se adiantando, ora recuando no tempo.

Enquanto as cidades europeias envelhecem suavemente (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 92), as cidades americanas vivem num estado febril e vertiginoso, que vai do novo à decrepitude num intervalo ínfimo de tempo. Sem passar pela pujança, já nascem decadentes; erguem-se anunciando algo que já deixou de existir. Pois este seria o tempo dos trópicos: em contraste com o pressuposto do progresso implícito nas ideologias coloniais, em que o tempo é linear, progressivo, abstrato, os trópicos são um espaço entranhado no “outro” tempo, composto por vários tempos e, ao mesmo tempo, por tempo nenhum. Espaço composto por camadas de colonialidade justapostas uma sobre as outras; ou, então, como sugeriu Laurence Whitehead (2006) sobre a temporalidade na América Latina, por um “mausoléu de modernidades” constituído por ruínas sobrepostas de modernidade.

Lévi-Strauss chega a demonstrar consciência de que sua referência temporal não é útil para interpretar essa “outra” civilização, pois, afinal, além de deslocamento no espaço, a viagem é também um deslocamento no tempo:

Nas cidades do Novo Mundo, seja Nova York, Chicago ou São Paulo, que muitas vezes lhe foi comparada, o que me impressiona não é a falta de vestígios: essa ausência é um elemento de seu significado. Ao contrário desses turistas europeus que torcem o nariz porque não podem acrescentar a seus troféus de caça mais uma catedral do século XIII, alegro-me em me adaptar a um sistema sem dimensão temporal, para interpretar uma forma diferente de civilização (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 91).

Mas apesar de seus esforços, não consegue escapar do “tempocentrismo”⁴⁹ (CANEVACCI, 2004) que o leva a usar adjetivos como “novo”, “decrépito”, “decadência”, revelando seu fracasso em se livrar de suas referências eurocêtricas e se desemaranhar da noção europeia de modernidade ao interpretar as cidades americanas. A urbanidade dos trópicos

⁴⁹ O conceito “tempocentrismo”, análogo ao de etnocentrismo, é utilizado pelo antropólogo Massimo Canevacci (2004) no contexto da antropologia urbana. O autor utiliza o conceito em sua interessante análise das descrições das cidades do continente americano em *Tristes Trópicos*.

parece estar sempre mais próxima da natureza que a europeia. Para descrevê-la, não faltam metáforas geológicas, zoológicas, botânicas e até patológicas: o ritmo de crescimento de suas cidades assemelha-se ao de uma infecção febril (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 92). E assim, mesmo anunciando uma certa consciência relativista da dimensão temporal,

[...] de maneira inesperada, Lévi-Strauss anula justamente esta dimensão relativística do tempo. O sistema americano é, na verdade, 'desprovido de dimensões temporais'. Não se trata de legitimar uma forma diferente de se organizar o tempo; pelo contrário, é justamente a categoria fundamental do Tempo que é assim negada ao novo mundo (CANEVACCI, 2004, p. 84).

Por mais que chegue a enunciar que os trópicos representam uma forma diferente de civilização, estes não deixam de ser, para ele, o subproduto da civilização. Sua alteridade e sua autenticidade são então negadas, pois os trópicos não são por si mesmos e sua diferença não é legítima, mas uma mímica grotesca da civilização europeia. E não são mais seus “selvagens” (verdadeira alteridade), ou sua “vegetação que os caracteriza, mas pequenos detalhes da arquitetura e a sugestão de um tipo de vida que, mais do que ter transposto imensos espaços, convence que imperceptivelmente recuamos no tempo” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 82-83).

O que sobretudo lhe espanta nas cidades é “a precocidade dos estragos do tempo” (p. 92). São Paulo é uma “cidade que cresce permanentemente em altura pela acumulação de seus próprios escombros, que sustentam as construções novas”; os edifícios eram “pomposos e antiquados”, sua ornamentação “pretensiosa” e “indigente”, sua construção chamava atenção pela “pobreza” de seus materiais, essas “intumescências trabalhosas evocam apenas as improvisações dérmicas da lepra” (p. 92, 93). São Paulo lhe transmite “uma sensação de irrealidade, como se tudo aquilo não fosse uma cidade, mas um simulacro de construções edificadas às pressas para atender a uma filmagem cinematográfica ou uma representação teatral” (p. 92-93). No Rio de Janeiro, a natureza parece um “canteiro de obras”, a Baía de Guanabara, uma boca desdentada (p. 75) e os edifícios paulistas, uma “manada de mamíferos” em torno de um riacho (p. 95). A própria elite paulistana assemelha-se a orquídeas exóticas, ou a outro organismo vivo cujos indivíduos exercem, cada qual, uma função orgânica específica (p. 95). É portanto como um naturalista que Lévi-Strauss desbrava a cidade.

Posto que “os trópicos são menos exóticos do que obsoletos”, dando a sensação de que “mais do que ter trasposto imensos espaços, convence que imperceptivelmente recuamos no tempo”, além de naturalista, o viajante de agora é também um antiquário buscando vestígios de outros tempos em meio a ruínas precoces (p. 82). Mesmo que ainda recente e precária, a civilização dos trópicos força um sentimento contrariado de coetaneidade no autor: os vestígios

de outros tempos, a alteridade radical que Lévi-Strauss buscava, seu tão sonhado antípoda, já não se encontra em estado puro, seu habitat natural já não mais existe. Os “selvagens” agora também fazem parte da História, partilham com o etnógrafo o mesmo tempo, aquele do encontro etnográfico. Os vestígios de outros tempos estão catalogados em museus, empilhados nos mercados de pulga, ou reproduzidos em centenas e milhares de réplicas para o comércio (p. 82).

No presente etnográfico, o autor esperava encontrar um estado original mas encontra apenas vestígios desse “outro” tempo. Ele então se ressentia com os efeitos da história recente nos trópicos, que nada tem a oferecer ao viajante, pois civilizou-se às custas de perder para sempre seu tesouro sem jamais ter desfrutado dos benefícios da civilização. A mesma coetaneidade confirmada num momento é, então, negada em seguida através da constatação de que o tempo nos trópicos é um tempo sem nexos com o *verdadeiro* passado, lhe restando apenas o recurso da imitação desengonçada, descompassada e caricaturada da civilização. Silviano Santiago ilustra bem esta ambiguidade contida no olhar de Lévi-Strauss:

Diante das novas paisagens entrevistadas pelo viajante, salienta-se menos o exotismo (da vegetação, dos costumes, das vestimentas, etc.), salienta-se mais o fora de moda [...]. A substituição do exótico pelo obsoleto passa, como estamos assinalando, por um retorno ao etnocentrismo de que o etnógrafo quis, ou deve, se liberar. Essa espécie particular e ambígua de etnocentrismo, que estamos classificando de lévi-straussiana, se alimenta de uma noção fundamental de pureza. Por um lado, a pureza é uma espécie de vantagem inicial que a colônia, pelas mãos do etnógrafo, sempre concede à metrópole; por outro lado, e aí surge o dado novo de onde deriva a grande ambiguidade do problema etnocêntrico em Lévi-Strauss, a pureza é também o valor de que o não-ocidental não deveria ter aberto mão no processo por que passou de colonização pelo Ocidente (SANTIAGO, 2005, p. 30-31).

A paisagem urbana dos trópicos mimetiza os gostos e o espírito de suas elites. Uma “incauta” aluna paulistana retorna de sua viagem a Paris com lágrimas nos olhos desencantados pela imagem dos prédios enegrecidos e sujos da cidade francesa: é que “a brancura e a limpeza eram os únicos critérios à sua disposição para apreciar uma cidade” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 91). Seus alunos não estão interessados em conhecer as velhas teorias e antigas tradições de pensamento. Sua avidez pelas novas ideias denuncia a ausência da robustez característica da tradição intelectual europeia. O interesse é voltado ao novo pelo novo, ao viço pelo viço, conhecimento puramente como objeto de consumo e distintivo social:

Nossos estudantes queriam saber tudo; mas em qualquer campo que fosse, só a teoria mais recente parecia merecer-lhes a atenção. Fartos de todos os festins intelectuais do passado, que aliás só conheciam por ouvir dizer, já que não liam as obras originais,

conservavam um entusiasmo sempre disponível pelos pratos novos. No caso deles, conviria falar mais de moda que de gastronomia: ideias e doutrinas não ofereciam, em seu entender, um interesse intrínseco, consideravam-nas como instrumentos de prestígio cujas primícias deviam conseguir. Partilhar uma teoria conhecida com outros equivalia a usar um vestido já visto; expunham-se a um vexame. [...] Meus colegas e eu mesmo muitas vezes nos sentíamos encabulados: criados para respeitar apenas as ideias maduras, ficávamos expostos às investidas de estudantes de uma ignorância completa quanto ao passado mas cuja informação tinha sempre alguns meses de avanço em relação à nossa (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 98-99).

Termina sua evocação do período “balbuciante sem ironia”,

Muito pelo contrário, pois me ensinou uma lição: a da precariedade das vantagens conferidas pelo tempo. Pensando no que era a Europa da época e no que é hoje, aprendi, vendo-vos vencer em poucos anos uma distância intelectual que se poderia supor da ordem de vários decênios (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 100).

Lévi-Strauss apresenta ao leitor uma múltipla percepção do tempo nos trópicos. Estes ora anunciam o “Novo Mundo”, novo mas que no entanto já nasce decadente (e uma vez que é feito de material de má qualidade, fenece demasiadamente rápido); ora são obsoletos pelo anacronismo aparvalhado que sua arquitetura encarna no afã de recriar o “Velho Mundo” (mas que, em troca, acaba criando paisagens incongruentes). Ora, ainda, demonstram possuir uma sede pelo novo e pouco apreço pelas tradições, ainda ausentes nos trópicos: seu passado, sua história são ainda muito recentes para sedimentar os firmes alicerces sobre os quais se funda uma civilização.

E ao mesmo tempo, como veremos adiante, trópicos de ausência temporal representada por paisagens situadas no antes-da-história, em que o tempo só pode ser mensurado em eras geológicas: a atemporalidade das formações rochosas, dos vestígios humanos fósseis da *pré-história*. A história (artificial, profana, secular) aparece portanto como o avesso da cultura (autêntica, sagrada, primordial); e a cultura (primitiva), o sem-tempo que uma história estrangeira e extemporânea dizimou. O etnógrafo encarna, então, um viajante do espaço-tempo:

Para se poder interpretar a cultura americana é preciso sair do tempo; privilégio que o antropólogo parece confiar ao europeu ‘civilizado’, pertencer somente ao ‘velho’ continente. O ‘novo’ continente é novo justamente pelo fato de estar privado de um *tempo-história*. Uma estranha forma de etnocentrismo – ou melhor, de tempocentrismo – num antropólogo (CANEVACCI, 2004, p. 85, itálico do autor).

Mas como já alertou Donna Haraway, esse “truque de Deus” é, no entanto, ilusório, e o olhar de Lévi-Strauss não é descorporificado, nem existe fora da moldura espaço-temporal. Apesar dos relatos de anticonquista, das denúncias feitas contra os efeitos da colonização nos

trópicos, estes ainda são parte de uma narrativa maior: o cronotopo da modernidade. Vimos ainda como Lévi-Strauss tenta desvencilhar-se desse olhar, mas não consegue escapar de suas categorias tempocêntricas – pelo menos não aqui, nas cidades do “Novo mundo”, onde a arquitetura e os costumes revelam ao autor signos de um atraso histórico em relação à Europa. A seguir, veremos como o caminho da expedição rumo aos povos indígenas é, também, um caminho que avança num *continuum*, saindo da história para entrar na natureza.

3.1.3 Arqueólogo do espaço

“É assim que me identifico, viajante, arqueólogo do espaço, procurando em vão reconstituir o exotismo com auxílio de fragmentos e de destroços.”

(LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 39)

Na literatura de viagem são bastante comuns as correlações entre a paisagem natural e os povos das Américas. Também no caso de *Tristes Trópicos*, é possível correlacionar os comentários desfavoráveis de Lévi-Strauss sobre as cidades brasileiras e os seus habitantes (os brasileiros brancos, atrasados no tempo), *versus* a floresta e os seus respectivos povos (ambos “selvagens” e fora do tempo). As primeiras, testemunhas da contaminação nefasta dos trópicos pela civilização, são uma caricatura grotesca do Velho Mundo; os últimos, remanescentes de uma história pré-colombiana, ainda conservariam um pouco de sua pureza.

A paisagem, então, mimetiza seus personagens: o arcaísmo, a obsolescência que caracterizam a arquitetura, o estilo de mau gosto, o material de baixa qualidade das grandes cidades, partilham dessas características com seus habitantes. Neles se percebe a mesma avidez frívola pela novidade, a artificialidade em seus jogos de imitação da civilização europeia, a mesma ausência de tradição e consciência histórica. Na mata, como veremos mais adiante, acontece simetricamente o oposto: quanto mais natural a paisagem e mais distante da civilização, mais selvagens e puros são seus habitantes.

Há também paisagens e personagens intermediários, como aqueles que aparecem na “vida vagarosa” de vilarejos esquecidos no tempo ou em cidades do interior que só recentemente embarcaram na História:

No interior, as espécies urbanas nasciam e desapareciam; a província se povoava e se despovoava ao mesmo tempo. Ao se deslocar de um ponto a outro, mantendo o mesmo total sempre, os habitantes mudavam de tipo social, e a observação lado a lado de

idades fósseis e de vias embrionárias permitia, no plano humano e dentro de limites temporais extremamente curtos, o estudo de transformações tão impressionantes quanto as do paleontólogo ao comparar, ao longo das camadas geológicas, as fases, que se estendem por milhões de séculos, da evolução dos seres organizados (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 106).

Finalmente, nos arredores de São Paulo, podia-se observar e registrar um folclore rústico [...]. Entretanto, no interior do estado era mais apaixonante ainda fixar-se não nos vestígios das tradições mediterrâneas, mas nas formas singulares favorecidas por uma sociedade em gestação. O tema era o mesmo, tratava-se sempre do passado e do presente, mas, ao contrário da investigação etnográfica de tipo clássico, que busca explicar este por meio daquele, ali era o presente fluido que parecia reconstituir etapas antiquíssimas da evolução europeia. [...] Podíamos escutar as cidades como um botânico as plantas, reconhecendo pelo nome, pelo aspecto e pela estrutura de cada uma sua filiação a esta ou àquela grande família de um reino acrescentado pelo homem à natureza: o reino urbano (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 105).

O uso ostensivo de metáforas botânicas, geológicas e arqueológicas situa o cenário urbano dos trópicos nos estágios evolutivos anteriores da sociedade europeia. Os trópicos são miniaturizados, o tempo é condensado a tal ponto que se torna palpável, visível. Certas paisagens sugerem, ainda, que as cidades tropicais seriam uma espécie de caricatura da Europa, exagerando traços pitorescos de seu passado:

Mais ao sul, no estado de Santa Catarina, as cidadezinhas de Joinville e Blumenau perpetuavam sob as araucárias um ambiente do século passado: as ruas, ladeadas de casas de telhados bem inclinados, tinham nomes alemães; ali só se falava essa língua. Nas varandas das cervejarias, velhotes de suíças e bigodes fumavam cachimbos compridos com fornilhos de porcelana (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 103).

Pouco depois de sua chegada ao Brasil, no trajeto que o leva do Rio de Janeiro a Santos, repassa a história da ocupação que transformou a paisagem da região ao longo de duzentos anos. Constata que a região aparenta estar inalterada: a zona litorânea “ainda propõe trópicos de sonho” (p. 85) apesar de sua recente ocupação portuária para o transporte do ouro e outras pedras preciosas extraídas de Minas Gerais, nos idos de 1700. Esse período de dois séculos se desenrola diante dos olhos do autor no curto intervalo de tempo em que percorre o litoral Rio-Santos:

Essas florestas grandiosas, essas enseadas virgens, essas rochas escarpadas, gostaríamos de acreditar que só uns índios de pés descalços se enfiaram por ali, vindos dos planaltos, e não que elas tenham servido para oficinas onde, há apenas duzentos anos, forjava-se o destino do mundo moderno.

Depois de faltar-se de ouro, o mundo sentiu fome de açúcar, mas o açúcar, por sua vez, consumia escravos. O esgotamento das minas – precedido, aliás, pela devastação das florestas que forneciam combustível para as caldeiras –, a abolição da escravatura, e, por fim, uma demanda mundial crescente orientam São Paulo e seu porto de Santos para o café. De amarelo, depois branco, o ouro passou a negro (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 86).

O espetáculo ainda exuberante desta “costa restituída ao Éden” oferece ao viajante seu “primeiro choque dos trópicos”. As cores da paisagem, suas nuances, criam aos olhos do autor “um ambiente primordial” (p. 87):

Um canal verdejante nos envolve. Esticando a mão, quase poderíamos pegar aquelas plantas que o Rio ainda mantinha à distância, em estufas penduradas lá no alto. Num palco mais modesto, estabelece-se o contato com a paisagem.

O interior de Santos, planície inundada, crivada de lagoas e pântanos, entrecortada por rios, estreitos canais cujos contornos são eternamente esbatidos por uma neblina nacarada, parece a própria Terra emergindo no princípio da criação (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 87).

É de fora que Lévi-Strauss vê a paisagem. Seu olhar é distanciado e onisciente: nada lhe escapa. É também atemporal: não se fixa em tempo nenhum, transita entre diversas temporalidades com transparência e fluidez. As paisagens são postas em molduras temporais distintas: há aquelas cuja temporalidade é suspensa pois evoca o tempo mítico e primordial do Paraíso – como a costa de Santos, que parecia “a Terra emergindo no princípio da criação” (p. 87). Há outras ainda que evocam o momento embrionário da formação da sociedade europeia, paisagens urbanas que pareciam saídas do século passado. É então como um arqueólogo do espaço que Lévi-Strauss percorre os trópicos em busca desses vestígios temporais, imaginando reconstituir, assim, a própria História.

3.1.4 Um mergulho no fundo dos tempos

Figura 7: Na paisagem inóspita do Pantanal.



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2012

No percurso entre a cidade e a floresta, Lévi-Strauss atravessa lugares liminares, não-lugares onde tudo está suspenso, o tempo, as leis e a civilização, dando vez à paisagens absurdas. Na inóspita região do Pantanal, “tudo parece estar sendo cozido em fogo brando numa tepidez propícia a lentas maturações” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 153). Lá, até o ar é irrespirável: “nenhuma cerração, apesar da umidade, mas um céu de chumbo, uma atmosfera pesada como se um elemento suplementar tivesse se somado ao ar e o tornasse impróprio para a respiração” (p. 153). Porto Esperança, com seus “barracos de madeira construídos em pleno pântano”, era a antítese do nome: “o lugar mais esquisito que se possa encontrar na face da terra”, um “absurdo geográfico e humano” (p. 152, 153). Nesse “deserto aquático” surrealista, a linha ferroviária – assim como a linha do telégrafo perdida em plena selva – se equilibrava sobre os pântanos, e “sua única população [eram] os empregados da linha” (p. 152, 153).

Na medida em que o autor vai adentrando o cerrado, na expedição rumo aos Nambiquara, o cenário desolador da linha telegráfica acerta seu passo com a crescente dificuldade da viagem e sua conseqüente lentidão. Apesar dos esforços ansiosos do autor, as vicissitudes de uma viagem em que nada funciona de acordo com seus cálculos e planejamentos desafiam sua percepção do tempo: “eu precisaria de outras decepções para entender que a noção de tempo já não cabia no universo onde eu penetrava” (p. 250). Nessas paragens, são forças imponderáveis que controlam o tempo do percurso: os voluntariosos bois que compõem o pessoal da expedição, as intempéries climáticas, as doenças, os acidentes geográficos, entre outras.

A paisagem semidesértica e austera da Serra do Norte havia sido apenas recentemente “penetrada” pelos funcionários da linha Rondon (na década de 1900), o que significava que o território era quase inexplorado e portanto “selvagem”. A vertiginosa decadência da linha fazia com que os “últimos sobreviventes dos postos, sem coragem para partir e sem meios para fazê-lo, [se extinguissem] lentamente, minados pela doença, pela fome e pela solidão” (p. 246).

As “linhas” (telegráficas e ferroviárias) demarcavam, assim, espaços intermediários entre a civilização e a vida selvagem. São vestígios de um empreendimento civilizatório frustrado pela aridez do lugar, em tudo distante da civilização, temporal e espacialmente:

Quem vive na linha Rondon facilmente se imaginaria na Lua. Pensem num território do tamanho da França e quase inexplorado; percorrido apenas por pequenos bandos de índios nômades, que estão entre os mais primitivos que se possam encontrar no mundo; e cruzado de um lado a outro por uma linha telegráfica. A pista sumariamente desmatada que a acompanha – a ‘picada’ – fornece o único ponto de referência em setecentos quilômetros, pois, se excetuarmos alguns reconhecimentos feitos pela Comissão Rondon ao norte e ao sul, o desconhecido principia nas duas beiras da

‘picada’, supondo que seu traçado seja ele próprio indistinguível da selva (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 256).

A linha telegráfica poderia compor o cenário dum conto latino-americano de realismo fantástico. Seus personagens, “heróis ou santos como Rondon e seus companheiros [...] salpicavam o mapa de territórios inexplorados, com os nomes do calendário positivista [...], vítimas, enfim, dessa embriaguez alimentada por mais poderosos do que eles” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 344). Como os “ex-homens” desterrados de Horácio Quiroga (2009), vivem à deriva: “presos nos confins do império [...], ainda trazem consigo as normas da modernidade metropolitana [...], mas não podem exercê-las ali onde se encontram” (PRATT, 2010, p. 408, tradução minha⁵⁰). Os aventureiros “destemidos”, “sonhadores” e “maníacos” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 344) que Lévi-Strauss encontra vivendo à deriva nas linhas e suas desastradas empreitadas em nome do progresso marcam, assim como *Os desterrados* de Quiroga, “o colapso das relações de mobilidade, império, masculinidade, domínio e cidadania que supostamente confirmam a ordem nacional modernizadora. Os trópicos derrotam a própria teleologia da modernidade” (PRATT, 2010, p. 408, tradução minha⁵¹).

Universo sem lei, o garimpo, cuja exploração extrativista da terra constrói cenários de ruína, representa outra faceta das zonas fronteiriças onde a civilização parece entrar em colapso. Compostos essencialmente por párias (ex-presidiários, criminosos foragidos, aventureiros, miseráveis, etc.), o colapso civilizatório dessas zonas limítrofes se dá pela ausência das leis reconhecidas pelo Estado, pela escassez de recursos e pela imagem de insalubridade e degradação humana que o cenário oferece:

[No garimpo] não havia alegria verdadeira. Já fazia tempo que as areias diamantíferas estavam se esgotando; a região andava infestada de malária, leishmaniose e anquilostomíase. Havia alguns anos que a febre amarela fizera sua aparição. Agora, apenas dois ou três caminhões pegavam a estrada cada mês, contra quatro por semana no passado. A estrada que íamos pegar estava abandonada desde que as queimadas destruíram as pontes. Nenhum caminhão passara nos últimos três anos (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 200).

⁵⁰ No texto original da edição que utilizo: “Los desterrados de Quiroga son los anticonquistadores de la neocolonia, europeos atrapados en los confines del imperio por un mundo americano que ha doblegado su voluntad. Todavía llevan dentro de sí las normas de la modernidad metropolitana – industrialización, individualismo y realización personal, innovación tecnológica, ciencia, medicina, Estado burocrático –, pero allí donde se encuentran no pueden ejercerlas”.

⁵¹ No texto original: “El narrador de Quiroga se refiere a ellos como *ex hombres*, término que, junto con el alcoholismo y los cuerpos dañados de todos ellos, marca el colapso de las relaciones de movilidad, imperio, masculinidad, dominio y ciudadanía que supuestamente conforman el orden nacional modernizador. Los trópicos derrotan la teleología misma de la modernidad”.

Rosário Oeste, cidade “em plena selva”, também condensa elementos do absurdo cuja existência só é possível em “zonas de contato”:

Povoado de mil habitantes, na maioria negros, anões e com papeira, morando em ‘casebres’ de taipa de um vermelho-fulgurante, sob os telhados de palmeiras claras, à beira de avenidas retas onde cresce o capinzal [...]. [A cidade] está em plena selva; a população é formada por antigos seringueiros, garimpeiros de ouro e diamantes... (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 251).

Finda a estadia com os Nambiquara, parte então para a Amazônia. Uma vez lá, conclui que a população brasileira da floresta é mais feliz que a do cerrado. A abundância das paisagens e dos recursos naturais é implicitamente correlacionada à abundância espiritual da população, cujas manifestações do pensamento mágico⁵² são, segundo o autor, mais diversificadas que de regiões mais austeras – “as fantasias dos habitantes das florestas são mais ricas que as dos habitantes do cerrado” (p. 342). Ali, a linha telegráfica também encontra nexos com vilarejos, não é mais um fio perdido na selva. No entanto, nem por isso os “personagens da vida amazônica” deixam de ser “lastimáveis”, “nutridos de excentricidades e de desespero” (p. 344).

Ao narrar uma festa em um seringal, mostra como, ali, “o hábito com a doença e a miséria é tamanho que a vida do ‘seringal’ nem sempre é sinistra” (p. 349). A festa, onde se “dançam passos de outra época”, ilustra o espetáculo fantástico e comovente do teatro da civilização representado por mulheres cujos “vestidos mal cortados salientam formas tipicamente indígenas” (p. 350). Elas “chegam com um vestido leve, maquiadas e penteadas [...] mas a maquiagem é mais para aparentarem saúde do que para darem a ilusão de que estão bonitas. Debaixo do ruído e do pó-de-arroz, disfarçam a sífilis, a tuberculose e a malária” (p. 350). “Maltrapilhas e despenteadas” o ano todo, para a festa,

[...] tiveram de atravessar, de vestido de baile, dois a três quilômetros pela lama das picadas da floresta. E para se embelezarem, lavaram-se, vestiram-se à noite nos igarapés sórdidos, debaixo de chuva [...]. É comovente o contraste entre essas frágeis aparências de civilização e a realidade monstruosa que espera na porta (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 350).

Os confins tropicais são repletos de cenas e paisagens como as do seringal, do garimpo

⁵² Em passagens anteriores do livro, o autor já havia realizado observações sobre manifestações do pensamento mágico na população mestiça do interior, em quem também identifica “a mistura de malícia e ingenuidade [...] que caracteriza o pensamento popular do interior do Brasil” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 252). Os homens (ex-garimpeiros, sertanejos, etc.) que acompanham o autor em sua expedição contavam “histórias em volta da fogueira, todas repletas de aparições e de assombrações: o ‘lobisomem’, a mula-sem-cabeça, ou a velha com cabeça de caveira” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 310).

e da linha telegráfica: espaços onde o ideal de modernidade não prosperou, e que, à deriva no tempo e no espaço, “almas penadas” e “farrapos humanos” encarnam as ruínas precoces do empreendimento civilizatório. Paisagens assim transportam o autor estarecido para um mergulho no fundo dos tempos:

Após os Nambiquara da idade da pedra, já não era mais o século XVI, para onde os Tupi-Cavaíba me fizeram recuar, mas certamente, ainda, o século XVIII, tal como se pode imaginá-lo nos pequenos portos das Antilhas, ou no litoral. Eu atravessara um continente. Mas o término bem próximo de minha viagem tornara-se sensível para mim, antes de mais nada por esse mergulho no fundo dos tempos (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 351).

3.1.5 Paisagens pré-históricas: forma e contingência na natureza selvagem

Transpostas as zonas liminares, Lévi-Strauss finalmente “penetra” a “floresta virgem”. Como um viril e indômito conquistador, o viajante prefere a natureza que não se deixa domesticar facilmente. Ela deve desafiar o olhar do observador, mas não ao ponto de se negar a este olhar, como aquelas excessivamente virgens e selvagens, privadas de significado. Antes de sua chegada ao Brasil, em seus passeios europeus, prefere a montanha ao mar pelo sentimento onipotente de ser seu possuidor exclusivo (p. 320-321). O litoral e sua franja exercem uma atração sobre o autor: “pelo desafio que lançam a nossas empreitadas, pelo universo inesperado que encerram, pela promessa que fazem de observações e de descobertas lisonjeiras para a imaginação” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 320). Contudo, não sendo Lévi-Strauss um marinheiro, o mar limita seu universo e, além do mais, as costas litorâneas estão demasiadamente habitadas por banhistas, restaurantes e hotéis. Ele preferia então as montanhas não tão altas ao ponto de dificultar demasiado a caminhada, desviando, desse modo, o olhar contemplativo de seu objeto de interesse:

[...] Nesses altos balcões, ela preserva o espetáculo de uma terra menos domesticada que a dos vales, e tal como gostamos – falsamente, talvez – de imaginar que o homem pôde conhecê-la em seus primórdios [...].

Parecia-me que essa paisagem de pé era viva. Em vez de se submeter passivamente à minha contemplação, como um quadro cujos pormenores é possível apreender à distância e sem qualquer esforço pessoal, ela me convidava a uma espécie de diálogo onde deveríamos, nós dois, fornecer o melhor de nós mesmos. O esforço físico que eu desprenhava a percorrê-la era algo que eu cedía, e pelo qual o seu ser fazia-se-me presente. Rebelde e provocante a um só tempo, furtando-me sempre a metade de si mesma, mas para renovar a outra pela perspectiva complementar que acompanha ascensão ou a descida, a paisagem de montanha unia-se a mim numa espécie de dança que eu tinha a sensação de guiar mais livremente na medida em que melhor conseguia penetrar nas grandes verdades que a inspiravam (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 322).

A descrição acima nos remete à imagem de um jogo sexual em que a natureza aparece como uma fêmea selvagem, rebelde e provocante, que não se deixa revelar tão facilmente. Esconde algumas partes de seu corpo, mas apenas para revelar outras e instigar as investidas do macho. Aparece aqui também o desejo de posse exclusiva sobre ela. No entanto, depois de sua experiência nos trópicos, o cenário oferecido pela montanha, já muito familiar, dá lugar à predileção pela floresta “selvagem” e “virgem” dos trópicos (a alegria suprema vetada pela civilização): “quase sempre difícil de ser penetrada, a floresta exige de quem nela se embrenha as concessões que, de modo mais brutal, a montanha demanda do andarilho” (p. 323).

Na floresta rondoniense, a caminho dos Mondé (os mais isolados e “selvagens” com que o etnógrafo teve contato), a ordem natural, a abundância da paisagem, permanecia imperturbada:

As árvores cresciam para todos os lados, as flores desabrochavam por entre as cascatas; já não se sabia se o rio servia para irrigar aquele jardim prodigioso ou se ia acabar atulhado com a multiplicação das plantas e dos cipós que pareciam ter acesso a todas as dimensões do espaço, e não mais apenas a vertical, mediante a abolição das distinções habituais entre a terra e a água. Já não havia rio, já não havia margem, mas um dédalo de matas refrescadas pela corrente, enquanto o solo crescia direto na espuma. Essa amizade entre os elementos estendia-se às criaturas. As tribos indígenas necessitavam de áreas enormes para subsistir; aqui, porém, uma superabundância de vida animal certificava que havia séculos o homem fora impotente para perturbar a ordem natural (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 312).

Em a “invenção da paisagem”, Anne Cauquelin (2007) percebe que sua ideia de paisagem era muito similar ao sonho da “paisagem perfeita” contado por sua mãe quando a autora ainda era criança, sonho que, como num quadro dentro de outro quadro, parecia-se muito com certa pintura de Renoir. A autora usou seu próprio exemplo para ilustrar que o modo como construímos nossas paisagens é reflexo das paisagens construídas por outros, sedimentadas em nosso subconsciente pela literatura, pelas artes visuais, enfim, pela cultura imagética que nos cerca e pela cultura mais ampla em que estamos inseridos. Impressas em sua memória, as paisagens pintadas por outros europeus conduziam o próprio modo de fazer-paisagem de Lévi-Strauss nos trópicos: “aqueles quadros do ateliê dos Bruegel nos quais o Paraíso, ilustrado por afetuosa intimidade entre as plantas, os bichos e os homens, transporta à era em que o universo dos seres ainda não realizara a sua cisão” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 312).

Aos olhos de Lévi-Strauss, a natureza selvagem representava o Paraíso, ou então, o espetáculo rousseauiano da harmonia entre “homem” e natureza. Assim como Von Humboldt e outros naturalistas (também prováveis leitores de Rousseau e admiradores das obras dos

Bruegel), seu fazer-paisagem entrelaça “linguagem visual e emotiva com a linguagem classificatória e técnica” (PRATT, 2010, p. 231, tradução minha⁵³).

Nas entrelinhas da maneira como Lévi-Strauss interpreta a paisagem, aparece, também, sua obsessão pelas origens, sua necessidade de impor uma ordem às coisas do universo. A natureza, então, depois de domada, se deixa observar passivamente pelo olhar perscrutador do cientista, permitindo “inspecionar as árvores e as plantas sobrepostas diante de meu olhar como espécimes de museu” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 87). A paisagem caótica da floresta apresenta um desafio ao autor, que vai pouco a pouco atribuindo significado a seus elementos através de um olhar ativo em busca de um sentido primordial:

Trata-se, aqui, de algo muito diferente de um passeio ou de uma simples observação do espaço: essa busca, incoerente para um observador não iniciado, oferece, a meu ver, a própria imagem do conhecimento, das dificuldades que se opõem e das alegrias que se podem esperar dele.

Toda paisagem apresenta-se de início como uma imensa desordem que nos deixa livres para escolhermos o sentido que preferimos lhe atribuir. Porém, mais além das especulações agrícolas, dos acidentes geográficos, das transformações da história e da pré-história, o sentido, augusto entre todos, não é o que precede, comanda e, em grande escala, explica os outros? (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 54).

Assim é que, oscilando entre observações de paisagem ora mais impressionistas, ora mais científicas, Lévi-Strauss vai caracterizando a natureza tropical. Ela às vezes é “serena e acolhedora” como as regiões alagadas do Pantanal, que exibem ao viajante “o capim novo, as flores e o viço úmido dos balcedos” (p. 322). Outras vezes são demasiado virgens e impenetráveis, como aquelas que circundam a linha Rondon: “as paisagens inteiramente virgens são de uma monotonia que priva sua selvageria de valor significativo. Elas se recusam ao homem, extinguem-se diante de seu olhar, em vez de lhe lançarem um desafio” (p. 256). No transcorrer de três meses perambulando pelo austero cerrado do planalto, “tão árido que as plantas vivas pouco se diferenciam das folhas secas que subsistem aqui e ali num acampamento abandonado”, a “aventura [dilui-se] no tédio” (p. 303).

Passa-se a metade de um dia a percorrer uma paisagem contemplada desde a manhã. Que repete exatamente a que atravessamos na véspera, de sorte que percepção e lembrança confundem-se numa obsessão de imobilidade. Por mais distante que esteja a terra, ela é tão uniforme, a tal ponto sem acidentes, que, muito alto no céu, confunde-se o horizonte longínquo com nuvens. A paisagem é fantástica demais para ser monótona. [...] como se esse terreno – um dos mais antigos do mundo e fragmento ainda intacto do continente de Gondwana que, na era mesozoica, unia o Brasil e a África – houvesse se mantido jovem demais para que os rios tivessem tido tempo de

⁵³ No texto original da edição que utilizo: “[...] el entrelazamiento del lenguaje visual y emotivo con el lenguaje clasificatorio y técnico”.

cavar um leito [...]. O céu é a região das formas e dos volumes; a terra conserva a imprecisão das primeiras eras (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 197).

O sentimento do sublime, o êxtase proporcionado pela natureza ao observador, insurge nas paisagens do Mato Grosso, “região selvagem e triste, mas cuja monotonia oferece algo de grandioso e exaltante” (p. 151). As paisagens monótonas e grandiosas oferecidas por “chapadas sem relevo ou pouco onduladas; horizontes distantes, vegetação de cerrado” (p. 151) associam-se ao sublime, pois estão intimamente relacionadas ao interesse de Lévi-Strauss pela geologia, que oferece ao autor uma dimensão temporal que relativiza e torna quase insignificante a muito breve e recente história humana. Esse interesse revela seu encanto pela imutabilidade das coisas, pelas origens, por aquilo que não sofre a ação contingencial do tempo e da história (europeia e, em primeira instância, humana).

As fantásticas “paisagens pré-históricas” do cerrado, o ritmo vagaroso da viagem, a lenta transformação de uma paisagem que se estende por vastos horizontes, apresentam, em um espaço-tempo miniaturizado, a transformação do solo no decorrer das eras. O mesmo pode ser dito sobre o Pantanal: “se fosse possível permanecer por milênios nessa paisagem pré-histórica e observar como ela se esvai, assistiríamos com certeza à transformação das matérias orgânicas em turfa, em carvão, em petróleo” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 153). É como se o ritmo vagaroso do tempo impresso na quase imutabilidade da paisagem acertasse o compasso com o ritmo de transformação do planeta, a ponto do autor poder ver, diante de si e a olhos nus, os marcos geológicos do passar das eras, bem como os processos adaptativos das espécies vegetais:

Essa linha tênue e confusa, essa diferença que sempre imperceptível na forma, e a consistência dos detritos rochosos testemunham que, ali onde hoje vejo um terreno árido, dois oceanos outrora se sucederam. Seguindo passo a passo as provas de sua estagnação milenar e vencendo todos os obstáculos – paredes abruptas, desabamentos, matagais, plantações –, indiferentes às trilhas como às barreiras, parecemos agir em sentido contrário. Ora, essa insubordinação tem como único objetivo recuperar um sentido primeiro, obscuro sem dúvida, mas do qual cada um dos outros é a transposição parcial ou deformada.

Que se produza o milagre, como ocorre de vez em quando; que, de um lado e de outro da rachadura secreta surjam par a par duas verdes plantas de espécies diferentes, cada uma escolhendo o solo mais propício; e que no mesmo momento se percebam na rocha duas amonites de involuções desigualmente complicadas, comprovando a seu modo uma distância de algumas dezenas de milênios: de repente, o espaço e o tempo se confundem, a diversidade viva do instante justapõe e perpetua as eras [...]. Sinto-me banhado numa inteligibilidade mais densa, em cujo seio os séculos e os lugares se respondem e falam linguagens afinal reconciliadas (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 54, grifo meu).

É possível correlacionar o interesse de Lévi-Strauss pela geologia com sua proposta

teórica e etnográfica, o estruturalismo, pois ambas operam com a relação entre forma e contingência. E, para ele, apenas a permanência possui significado: “vista de fora, essa natureza é de uma ordem diferente da nossa; manifesta um grau superior de presença e de permanência. Como nas paisagens exóticas de Henri Rousseau, seus seres alcançam a dignidade de objetos” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 87). É nessas paisagens de permanência, inexploradas, pré-históricas, que Lévi-Strauss constrói o nicho do selvagem. Mais que qualquer outro, os espaços tropicais quase desabitadas seriam esse lugar “de sonho” onde o tempo transcorre tão vagorosamente que quase se suspende. E são justamente esses espaços vazios de temporalidade que emolduram seus “selvagens” habitantes, nos quais o etnógrafo irá rastrear estruturas elementares, traços humanos universais. Tal modo de fazer paisagens contrasta, sensivelmente, com as paisagens habitadas e “feitas às pressas” de Mario de Andrade, que abordaremos a seguir.

3.2 PAISAGEM FEITA ÀS PRESSAS

“O trem lá vai sacolejando. E sou mesmo eu que me sacolejo monótono nesta que é das mais terríveis estradas-de-ferro do mundo... Não... não se pode dizer que seja bonito não... Chãos péssimos de cerrado, matos fracos, alagadiços, paúes ainda negros, beirando rio encachoeirado e apenas. Ninguém topa no caminho com Atenas nem com Buenos Aires. Ninguém terá pra ver, depois de se lavar no hotel, alguma catedral de Burgos... Mas estes trilhos foram plantados sem reis do Egito e sem escravos... Sem escravos? ... Pelo menos sem escravos matados a relho... Milhares de chins, de portugueses, bolivianos, barbadianos, italianos, árabes, gregos, vindos a troco de libra. Tudo quanto era nariz e pele diferente andou por aqui deitado com uma febrinha de boca-da-noite pra amanhecer no nunca mais. O que eu vim fazer aqui?”

(ANDRADE, 2002, p. 135)

Figura 8: Mario em cenário de ruína nos trilhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, em Porto Velho.



Fonte: ANDRADE, 2002, p. 291

3.2.1 Vida de bordo num atraso brasileiro

Em *O Turista Aprendiz*, Mário de Andrade parodia e brinca com as regras literárias dos relatos de viagem deixando em suspenso sua autoridade ao recorrer à ironia e declaradamente empreender uma viagem sem heroísmos, resumindo muitos dos fastidiosos e intermináveis momentos a bordo reticentemente, apenas com a frase “vida de bordo”. É deste modo enviesado que Mario dá entrada a muitos dos momentos de travessia em seu diário, às vezes se restringindo a esta única frase. Noutras, fala da sonolência, da preguiça modorrenta e dolorosa que acomete o viajante nos momentos confinados a bordo de uma embarcação. Estado de ânimo que se projeta na descrição das paisagens amazônicas e seus habitantes.

Ou então descreve uma paisagem, algum acontecimento de passagem, inicia alguma digressão, conta algum sonho, narra algum incidente com outros passageiros. Essa vida de bordo sem grandes sobressaltos e heroísmos reforça o caráter da viagem que empreende, sem

aventura, nem perigo, indo na contramão do próprio gênero dos relatos de viagem em que se narra os acontecimentos mais curiosos, de bojudado heroísmo, de ímpeto revelador e descobridor. Quanto a isso, Mario afirma não ter nenhuma obrigação “de ver coisas exóticas” (ANDRADE, 2002, p. 207).

Na falta de grandes eventos, enche os pulmões de licença poética e inventa uns tantos causos, se apropriando de fragmentos daquilo que vê e ouve, aqui e ali, para criar estórias, uma poesia, uma anedota. Pois, como anuncia já no prefácio (que é “mais advertência que prefácio”, p. 49), não tem a mínima pretensão de “dar a conhecer” coisa alguma, está “mais resolvido a escrever que a viajar” (p. 49). Vive então metido consigo mesmo, sem nenhum compromisso com os fatos. Isso não significa, porém, que sua viagem seja descompromissada, pois, como vimos, é recolhendo esses elementos do real e transfigurando-os literariamente que Mario afirma seu compromisso político-estético com o modernismo e com a criação de uma identidade nacional.

A temporalidade fica em suspenso durante os deslocamento pelos rios amazônicos. A vida de bordo para Mario é cheia de preguiça melancólica, “um dia feito de nadas” (ANDRADE, 2002, p. 59). Sobre esses momentos, ele afirma: “aprendi, nestas paragens, a me coçar de três maneiras distintas, a objetiva, a subjetiva e a fisiopsíquica, que é a melhor das três” (p. 96). O tédio também aparece: “[...] esta lesma de vapor vai num atraso brasileiro que chega a irritar até a epiderme” (p. 193). Às vezes a sonolência é tanta que Mario descreve um sonho. Noutras, uma paisagem, uma conversa. Há momentos, também, em que a narrativa assume ares místicos:

Eu gosto da solidão abundante do rio. Nada me agrada mais do que, sozinho, olhar o rio no pleno dia deserto. É extraordinário como tudo se enche de entes, de deuses, de seres indescritíveis por detrás, sobretudo se tenho no longe em frente uma volta do rio. Isto não apenas neste Amazonas, mas sobretudo em rios menores, como no Tietê, no Moji. É fulminante. O rio vira de caminho no estirão, a massa indiferente dos verdes barra o horizonte, e tudo se enche de mistérios vivos que se escondem lá detrás. A cada instante sinto que a revelação vai se dar, grandiosa, terrível, lá da volta do rio. E eu fico assim como que cheio de companhia, companhia minha, mais perigosa que boa, dolorida de receios que eu sei infundados, mas que são reais, vagos, e por isso mais completos e indiscutíveis, legítimos, deste perigo brutal de viver (de existir). Mas basta que chegue alguém, uma voz que suba da primeira classe até aqui, e a fascinação se esvai (ANDRADE, 2002, p. 74, grifos meus).

Aqui, o olhar revestido de masculinidade e transparência do viajante-voyeur se dilui, pois a indistinta massa verde que margeia o rio barra-lhe a vista, refletindo uma opacidade no olhar do autor, que não vê mas apenas pressente entidades intangíveis, escondidas na mata

escura. Em São Paulo, está um pouco a salvo dos trópicos. Aqui, está exposto, vulnerável (ao perigo de existir). Pois não é apenas o viajante que avança sobre os trópicos; estes também avançam sobre ele. O invadem com seu sol escaldante, seus mosquitos, seus ruídos, suas entidades escondidas em braços de rio e igarapés. Não é, portanto, o viajante que virilmente penetra a natureza selvagem, mas é ele quem é penetrado por ela.

Figura 9: A embarcação “Vitória” margeando o igarapé de Três Casas, no Rio Madeira.



Fonte: ANDRADE, 2002, p. 119

E é a bordo das águas tropicais que ele acessa a si próprio (que se coça subjetivamente, como ele diz), como se os trópicos também tivessem o poder de atravessar a objetividade epidérmica do “europeu cinzento e bem-arranjadinho” que Mario carrega na superfície (p. 59, 60). E como vimos no capítulo anterior, é com esta finalidade que Mario de Andrade viaja: acessar a cultura primitiva, o inconsciente impresso nela, sair desse lugar de “civilizado” que tanto lhe custa sair.

O calor, o tédio, a preguiça e a lentidão da viagem são elementos que anulam o tempo da civilização. A “nau” em que o autor viaja avança lentamente pelo rio num “atraso brasileiro” (p. 193), marcando um novo ritmo, a “outra” temporalidade da civilização tropical. Os deslocamentos de seu olhar são pendulares, oscilado entre dois mundos e dois tempos: da moderna e vertiginosa *Paulicéia Desvairada* (2012[1922]), espaço-tempo semieuropeu e subtropical, para os trópicos da preguiça, da lentidão, da indiferença temporal do mito (macunaímico). E ainda assim *os trópicos não estão longe dali*⁵⁴, da sua Paulicéia, pois ainda se trata do mesmo Brasil. Lembremos que existe um esforço por parte de Mario em desregionalizar o país, criar uma coisa só, uma mesma paisagem onde caiba tudo, porque tudo isso é a civilização tropical, e porque Mario, mesmo cinzento, mesmo “semieuropeu”, também

⁵⁴ Referência direta ao livro de nome *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*, de Flora Süssekind (2008), em que a autora versa sobre as diversas cartografias traçadas pela literatura no Brasil.

possui sua parcela “tupiniquim” – é feito da mesma matéria brasileira, também carrega suas incongruências.

A bordo, não elabora grandes reflexões sobre a viagem em si e sobre aquilo que vê, como o faz Lévi-Strauss. Seu interesse se desvanece, está mais introspectivo que interessado no exterior. Vogar pelo rio Amazonas é como vogar dentro de si mesmo, é adentrar os espaços escuros da subjetividade sul-americana, de seu inconsciente, acessar uma parcela sua que constantemente nega a si mesmo: o primitivismo mascarado de europeu bem-arranjadinho que carrega na superfície e que o calor tropical insiste em estragar. O tempo todo, como um iniciante que ainda não sabe viajar por essas águas, deseja voltar para casa, fingir saber o que se é, mas está decidido a encarar o desafio da viagem.

3.2.2A tropicalização das paisagens

A viagem para o Norte se dá mais a bordo que em terra. A expedição de Mario pelo rio não tem um ponto de chegada, está mais aberta às contingências oferecidas ao viajante. Como um turista, voga pelos rios, flana – ou melhor, “banza” – pelos portos, pelas cidades. Sai do artifício da civilização para adentrar o espaço-tempo tropical: mais denso de significado, de tradição popular e de brasilidade.

Na viagem ao Nordeste comenta o quanto a vida equatorial é mais objetiva em contraste com a vida no Sul do país; ali as coisas não possuem alma, nem mistério, mas brutalidade, franqueza e sensualidade. Paisagem-extensão da gente popular, dos sertanejos com quem Mario se senta para tomar nota de canções e anedotas. Gente também mais objetiva, mais ligada à concretude da existência:

Aliás o pitoresco, o bem-falante da conversa do nordestino geral, é extraordinário. Sem esforço, falam quase como os índios de José de Alencar. Com mais realismo, está claro. Gostam de apalpar o assunto em imagens cotidianas dum inesperado de susto, é admirável (ANDRADE, 2002, p. 203).

Concretude de uma vida mais dura, mais sensorial na sua relação com um meio que assim o exige. Pois não se trata de uma “natureza morta”, que pode ser passivamente contemplada e penetrada pelo “viajante”, mas de uma paisagem penetrante que invade quem nela pisa, que se amalgama nos seres. Como se um fosse extensão do outro, aquela paisagem se funde nas fisionomias dos “homens do povo”, se mimetizam neles, como neste retrato do “nordestino puro”:

Baixote, cabeça achatada, ele todinho tão achatado que tem todas as linhas do corpo, horizontais. As caatingas são tão planas, e no geral tão planas as terras de cá que, parece fenômeno de mimetismo, as linhas físicas do ser humano se organizam por aqui todas no sentido horizontal (ANDRADE, 2002, p. 213).

No Nordeste, é a dureza do sol, o calor escaldante, os mosquitos, a seca e a própria brutalidade da natureza agreste que força os seres a uma vida mais rústica, sem mistérios nem “abstratismos”:

Mas já estamos vivendo melhor esta vida equatorial. Não tem dúvida nenhuma que ela é mais objetiva que a nossa vida no sul. Não é exatamente uma questão de maior ou menor espiritualidade nossa, mas espiritualidade das coisas. Não sei, mas uma paisagem dos arredores de São Paulo, uma cidadinha, um rio mineiro, uma fazenda paulista, uma laranjeira, uma peroba do sul, não sei... sinto, quando os contemplo, que há qualquer coisa neles que eu não compreendo, uma como vida interior deles, que se resguarda, é misteriosa a alma das coisas. Isso: a alma das coisas. Desde as dunas do Nordeste a alma das coisas desapareceu. Tudo aparece revestido de uma epiderme violenta, perfeitamente delimitada, que não guarda mistérios. Mais franqueza, uma certa brutalidade leal de “coisa” mesmo. E disso vem uma sensualidade de contato em que a gente toda se contagia de uma violenta vida sensorial, embriaga (ANDRADE, 2002, p. 162-163, grifos meus).

A paisagem, então, é como um prolongamento do primitivismo tropical, natureza humana em estado bruto, também ela mais concreta, mais sensorial. É densa como o calor, que deixa tudo em suspenso, como se o tempo parasse. Densa como o “sol antigeográfico” de Salvador, cuja luz enche a cidade de matizes que constrangeriam a mais completa das palhetas de um pintor impressionista:

São Salvador, 7 de dezembro. Da vista de São Salvador que a gente enxerga de bordo tem um pedaço bem no centro em que as casas se amontoam num estardalhaço de janelas, andares, telhados, parece mentira... não é mentira não, é estardalhaço.

Gosto de banzar ao até pelas ruas das cidades ignoradas... aqui a impressão de estardalhaço continua. Parece incrível que se tivesse construído uma cidade assim... Ruas que tombam, que trepam, casas apinhadas e com tanto enfeite que parecem estar cheias de gente nas janelas, o barulho nem é tamanho assim porém dá impressão de enorme, um enorme grito.

A sensação de simultaneidade é feroz, lembra cinema alemão. Os bondes, pra desembarcar num plano, tombam de banda e passam por cima da cabeça da gente. Vêm cheios de moços de branco dependurados até nas torres curtas das igrejas. Torcem por cantos inconcebíveis como pontes-dos-suspiros, fachadas paradas na porta da rua, atravancando o trânsito. Um largo e três igrejas de repente. Pra chegar na cidade alta a gente dá de cara com mais outra igreja de teatro, num trânsito vivo de gente irregular, todos os matizes, gente de enfeite, gente posta ali pra gente ver.

São Salvador me atordoava vivida assim a pé num isolamento de inadaptação que dá vontade de chorar, é uma gostosura. [...] Passear a pé por São Salvador é fazer parte dum quitute magnífico e ser devorado por um gigantesco deus Ogum, volúpia quase sádica, até.

[...] Eis que um sol antigeográfico tropicaliza a boca da noite, bate na chapa na cidade. São Salvador se torce toda, gozando a luz que é dela, com muita mansidão. Nem palheta de Utrillo!... Ninguém jamais não conseguirá esses rosas doirados, esses azuis de Virgem Maria, esses amarelos de areia esturricada e os verdes dos mangueirais. Cor dos anos, cor de séculos montoados uns sobre os outros... Por riba do farol de Amaralina, trepa no paredão do morro um magote de coqueiros brincalhões num estardalhaço em que a distância põe surdina gritando:

- Olha o navio!

- Olha o navio! (ANDRADE, 2002, p. 192-193, grifos meu).

Na cidade, a temporalidade ganha um ritmo frenético e uma sensação de simultaneidade. Não se contempla essa paisagem como uma pintura, imagem parada no tempo cuja composição obedece uma ordem espacial imutável. Está mais para a paisagem em movimento da experiência cinematográfica. Como num filme expressionista, é repleta de distorções e exageros, seus elementos vão sendo inseridos simultaneamente e transitoriamente.

Nos trópicos tudo é exacerbado, tudo é “estardalhaço”, a natureza, o sol, as cores, os nomes das frutas, o sabor das comidas. Tudo é transitório: sua paisagem é feita às pressas. Tudo é distorção vanguardista, pois a paisagem tropical é naturalmente expressionista, cubista, surrealista. O próprio sol distorce e inverte a ordem natural das coisas ao tropicalizar a boca-da-noite com excessos de luzes e de cores.

Sente-se que as paisagens criadas por ele vão se formando no momento mesmo da narrativa, como se houvesse contrarregras instalando os elementos cenográficos da próxima cena. O país-paisagem Brasil concebido por ele parece ter sido feito de excessos sem polimento, numa vertiginosa simultaneidade cronotópica em que os espaços mais diversos se unem em um só (Europa, África, Oriente, América tropical, cidade, floresta), do mesmo modo que as camadas de temporalidade (colonial, pós-colonial, primitiva, progresso) se sobrepõem de modo a criar imagens fantásticas. No entanto, as sobreposição dessas camadas não criam um mausoléu, como em Lévi-Strauss, e sim a subjetividade tropicalizada do poeta antropófago, sua criatividade transformadora e criadora de significados outros a partir das ruínas.

Nota-se, também, uma postura conscientemente subjetivista do autor, que expressa sentimentos mais do que se preocupa em descrever objetivamente. O emprego de uma linguagem não-científica, cheia de adjetivos hiperbólicos, como “maravilhoso”, distancia seu relato de viagem daquele dos naturalistas de Pratt e dos próprios relatos etnográficos clássicos.

25 de maio. Maravilhoso passeio ao Caripi, que adianta dizer “maravilhoso”! não dá a entender o que foi, não posso descrever. Almoço lá. Banho. Bois indianos, infelizmente, tenho uma antipatia... Carneiros na praia, tenho visto mil quadros europeus com carneiros, e já vi bastante carneiro em duas ou três fazendas paulistas. Ah, também vi carneiros em exposições de animais. Eis que de repente vejo carneiros

na praia, ninguém imagina que sensação linda! eu nunca tinha suposto um carneiro na praia! (ANDRADE, 2002, 66).

13 de maio. Cidade do Salvador. Arre que maravilha, estou cansado. Mas o diabo é que não adianta falar “maravilha”, “manhã admirável”, “invenção arquitetônica adorável”, “moça linda”. Não adianta, não descreve (ANDRADE, 2002, p. 55).

Ao contrário dos viajantes de Pratt que a tudo nomeiam e classificam, a impossibilidade da descrição se impõe. Existe um componente surrealista nas paisagens. As coisas vistas possuem algo de inapreensível, que não se pode capturar completamente pela linguagem verbal. Não há um referente a que se possa recorrer para descrever o que se vê, este referente provém da literatura e arte europeias, ou então brasileiras de referências europeias. Pois cognitivamente falando, dentro da lógica da colonialidade do saber (RESTREPO e ROJAS, 2010; LANDER, 2005), o Ocidente aparece como lugar de enunciação da América Latina (MIGNOLO, 2007): ela só pode ser vista e dita através dele, se apropriando de sua gramática. No caso dos carneiros, o único referente que Mario possui são as pinturas europeias de paisagem, por isso a vista dos animais na praia lhe causa espanto. Para o viajante pós-colonial não existem referentes próprios: "se conta apenas com os discursos herdados dos europeus para trabalhar, só pode criar algo autenticamente brasileiro usando esses discursos de forma conscientemente irônica e inautêntica" (Pratt, 2010, p. 422, tradução minha⁵⁵).

Diante da impossibilidade de nomear, os objetos constantemente escapam do olhar que quer possuir. A impossibilidade da tradução revela a impotência ao invés da onipotência do truque de deus, a opacidade no lugar da transparência racional que investe o olhar do viajante-cientista que a tudo vê. Mario, então, parece operar conscientemente com essa inversão, pois como sabemos, é um antiviajante que escreve relatos de viagem que não têm a menor pretensão de produzir conhecimento objetivo sobre a terra viajada.

Nas paisagens também se dão justaposições de espaços e tempos históricos, dando vazão à sensação de anacronismo. Mario, que nunca foi à Europa, sente-se em Veneza em plena Amazônia. As ogivas do edifício, os canoeiros, as ruas líquidas, tudo lhe remete à cidade italiana. Mas os “venezianos amazonenses” possuem cor de pele indígena e falam português. A vida prosaica da cidadezinha, o relógio da Câmara que, sugestivamente, não funciona, fazem o viajante recuar no tempo:

⁵⁵ No texto original da edição que utilizo: “Si para trabajar sólo cuenta con los discursos europeos heredados, sólo puede crear algo autenticamente brasileño usando esos discursos en forma conscientemente irónica o inautêntica”.

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 de 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. O relógio da Câmara estava parado, o que nos permitiu compreender Santarém há trinta anos atrás. Ficamos admiravelmente predispostos em favor da cidade, e as freiras fizeram uma procissãozinha infantil, com uma brisa muito agradável saindo dos estandartes (ANDRADE, 2002, p. 70).

No seu modo de fazer paisagem, Mario trabalha com a justaposição irônica de elementos de distintos espaços-tempo, criando, assim, um lugar estranho-familiar. O equívoco e o desvio são, então, os meios de acesso do antiviajante *vijado* à terras também *vijadas*; o inautêntico é o único material de que dispõe para, com ele, criar algo autenticamente tropical (PRATT, 2010). A inautenticidade, a mimese de elementos estrangeiros, tão duramente apontadas por Lévi-Strauss nas paisagens e gentes tropicais, são ressignificadas no fazer-paisagem de Mario através da ironia, operando, assim, uma torção que positiva aspectos considerados *a priori* negativos pela teleologia do progresso.

3.2.3 A flor, a cana e a foz amazônica como símbolos nacionais

A passagem que segue narra um sonho que teve a bordo; nela, Mario descreve a cidade de Itacoatiara. Na narrativa, repleta de mistura de elementos reais com fantasia, elementos amazônicos com orientais, se vê explicitamente a justaposição irônica no seu modo de fazer-paisagem:

Pelas duas horas portaremos em Itacoatiara, primeira cidade do estado do Amazonas. Vista em sonhos. É a mais linda cidade do mundo, só vendo. Tem setecentos palácios triangulares feitos com um granito muito macio e felpudo, com uma porta só de mármore vermelho. As ruas são todas líquidas, e o modo de condução habitual é o peixe-boi e, pras mulheres, o boto. Enxerguei logo um bando de moças lindíssimas, de encarnado, montadas em botos que as conduziam rapidamente para os palácios, onde elas me convidavam pra entrar em salas frias, com redes de ouro e prata pra descansar ondulando. Era uma rede só e nós dois caíamos nela com facilidade. Amávamos. Depois íamos visitar os monumentos públicos, onde tornávamos a amar porque todos os burocratas estavam ocupados, nem olhavam. As ruas não se chamavam com nome de ninguém, não. Tinha a rua do Meu Bem, a rua das Malvadas, a rua Rainha do Café, a rua das Meninas, a rua do Perfil Duro, a rua do Carnaval, a rua Contra o Apostolado da Oração. E todas as moças lindíssimas deixavam facilmente eu cortar os cabelos delas. Eu cortava que mais cortava, era um mar de cabelos, delicioso mas um bocado quente. Foi quando me acordaram (ANDRADE, 2002, p. 76).

E se a cidade de Itacoatiara, vista em sonho, poderia ser a utópica capital da civilização tropical, a vitória-régia, por seu exotismo autenticamente tropical, seria eleita como símbolo

nacional⁵⁶. Sendo amazônica, condensa em si a essência da brasilidade. No breve tempo de vida da flor, se desenrola o drama da civilização tropical. Seu desabrochar é exótico, o ar em que vive, indolente; seu botão é selvagem, repleto de espinhos, sua natureza arredia não se deixa dominar tão facilmente pelo desavisado forasteiro: antes de ser violada, ela espeta os dedos de seu violador com seus espinhos. Seu perfume é forte, nauseabundo, apesar de parecer suave de longe:

7 de junho. Vitória-régia. Às vezes a água do Amazonas se retira por detrás das embaúbas, e os rincões do silêncio forma lagoas tão serenas que até o grito dos uapés afunda n'água. Pois é nessas lagoas que as vitórias-régias vivem, calmas, tão calmas, cumprindo o seu destino de flor.

Feito bolas de caucho, engruvinhadas, espinhentas as folhas novas chofram do espelho imóvel, porém as adultas mais sábias, abrindo a placa redonda, se apoiam n'água e escondem nela a malvadeza dos espinhos.

Tempo chegado, o botão chofra também fora d'água. É um ouriço espinhento em que nem inseto pousa. E assim cresce e arredonda, esperando a manhã de ser flor.

Afinal numa arraiada o botão da vitória-régia arreganha os espinhos, se fende e a flor enorme principia branquejando a calma da lagoa. Pétalas vão se libertando brancas brancas em porção, em pouco tempo matinal a flor enorme abre um mundo de pétalas pétalas brancas, pétalas brancas e odora os ares indolentes.

Um cheiro encantado leviano balança, um cheiro chamando, que deve inebriar sentido forte [...] (ANDRADE, 2002, p. 82-83, grifos meus).

No entanto, é também delicada, o toque facilmente lhe estraga as pétalas. E apesar de não ser passiva – pois assim como a paisagem tropical, é “difícil”, possui espinhos, sua natureza não está passivamente à espera de ser dominada, descrita, escrutinada – termina deformada pelo colonizador:

[...] Pois reme e pegue a flor. Logo as sépalas espinhentas mordem raivosas e o sangue escorre em vossa mão. O caule também de espinhos ninguém poderá pegar, carece cortá-lo e enquanto a flor boia n'água, levanta-la pelas pétalas puras, mas já estragando um bocado.

Então, despoje o caule dos espinhos e cheire, cômodo, a flor. Mas aquele aroma suavíssimo, que encantava bem, de longe, não sendo forte de perto é evasivo e dá náuseas, cheiro ruim...

Já então a vitória-régia principia roseando toda. Roseia, roseia, fica toda cor-de-rosa, chamando de longe com o aroma gostoso, bonita cada vez mais. É assim. Vive um dia inteiro e sempre mudando de cor. De rósea vira encarnada e ali pela boca da noite, ela amolece avelhentada os colares de pétalas roxas.

Em todas essas cores a vitória-régia, a grande flor, é a flor mais perfeita do mundo, mais bonita e mais nobre, é sublime. É bem a forma suprema dentro da imagem da flor (que já deu a ideia Flor). (ANDRADE, 2002, p. 83, grifos meus).

⁵⁶ Em crônica publicada no *Diário Nacional*, o autor confere à vitória-régia o estatuto de “Flor Nacional” (Ver ANDRADE, 2015, p. 96, nota do editor).

Seu espetáculo multicolorido dura apenas um dia; no fim, seu derradeiro desabrochar revela um bando repugnante de besouros que se remexem em seu interior: a flor colonizada. E o forasteiro de então não tem mais o privilégio de ser o primeiro. O drama da vitória-régia desvela também o drama erótico da colonização: o forasteiro deflorador – no duplo sentido do termo – reconhece na flor sua nobreza sublime e sua exótica beleza, mas seu desejo de posse, no entanto, estraga essa mesma beleza, e, no fim, nos deparamos com a “última contradição” da civilização tropical, ao mesmo tempo exoticamente bela e repugnantemente colonizada.

Noite chegando, a vitória-régia roxa toda roxa, já quase no momento de fechar outra vez e morrer, abre afinal, com um arranco de velha, as pétalas do centro, fechadas ainda, fechadinhas desde o tempo de botão. Pois abre, e lá do coração nupcial da grande flor, inda estonteado pelo ar vivo, mexe-mexe ramelento de pólen, nojento, um bando repugnante de besouros cor de chá. É a última contradição da flor sublime... (ANDRADE, 2002, p. 83, grifo meu).

Assim como a vitória-régia e seus besouros, o canavial também representa a paisagem deformada pela colonização e pela monocultura de uma planta estrangeira, a cana. O espaço faz Mario recuar no tempo, transportando o autor para o período colonial, pois o canavial o remete às lavouras escravocratas; o barco a vapor leva, sugestivamente, o nome do imperador “**Pedro I**”; a citação “verdes mares bravios” é de José de Alencar (CUNHA, 2016); e a expressão “banza, banza” faz referência ao trabalho escravo empregado nas lavouras. O mar verde e bravio se converte, então, em canavial, manso e serviçal como “Chalaça”, secretário de Dom Pedro I. E o navio, que é a personificação do imperador, amonta nele e faz o que bem entende⁵⁷, deformando a paisagem, assim como a monocultura da cana (CUNHA, 2016):

18 de maio. A bordo. Amanhecemos em pleno canavial. A isso chamam por aqui de “verdes mares bravios”... É um canavial e não tem nada de bravo. Pelo contrário é meigo, serviçal como um Chalaça e o **Pedro I** amonta nele e faz o que bem entende. Até dá raiva. Banza banza namora come cana enquanto a gente está impaciente pra ver a foz do Amazonas amanhã. Foz do Amazonas...

Já no parágrafo seguinte, Mario introduz a paisagem da foz do Amazonas, onde as águas verdes do mar encontram as águas pardas, barrentas do rio. Em contraposição à paisagem deformada e serviçal do canavial, a foz do rio Amazonas não se deixa dominar facilmente pelo colonizador, sua paisagem não foi deformada, conserva ainda sua grandeza imponente e seu exotismo:

⁵⁷ Em sua tese, Jakeline da Cunha (2016) traz esses dados históricos e literários, que tomo de empréstimo aqui.

Estávamos todos trêmulos contemplando da torre-de-comando o monumento mais famanado da natureza. E vos juro que não tem nada no mundo mais sublime. Sete quilômetros antes da entrada já o mar estava barreado de pardo por causa do avanço das águas fluviais. Era uma largueza imensa gigantesca rendilhada por um anfiteatro de ilhas florestais tão grandes que a menorzinha era maior que Portugal. O avanço do rio e o embate das águas formavam rebojos e repiquetes tremendos cujas ondas rebentavam na altura de sete metros chovendo espumas espumas espumas roseadas pela manhã do Sol. Por isso o **Pedro I** avançava numa chuva em flor. Avançava difícil, corcoveando aos saltos, relando pelo costado dos baleotes e das sucurijus do mato amazônico aventuradas até ali pela miragem da água-doce. À medida que a gente se aproximava as ilhas catalogavam sob as cortinas de garças e mauaris que o vento repuxava todas as espécies vegetais e na barafunda fantástica dos jequitibás perobas, pinheiros plátanos assoberbada pelo vulto enorme do baobá a gente enxergava dominando a ramada as seringueiras sonhadas em cujas pontas mais audazes os colonos suspensos em cordas de couro cru apanhavam as frutinhas de borracha. O aroma do pau-rosa e da macacaporanga desprendido da resina de todos os troncos era tão inebriante que a gente oscilava com perigo de cair naquele mundo de águas brabas. Que eloquência! Os pássaros cantavam no voo e a bulha das iererês dos flamingos das araras das aves-do-paráiso nem me deixou escutar a sineta de bordo chamando pro jantar. A Senhora me tocou no braço e assustei. Fui com os outros, deixando o pensamento chorado na magnificência daquela paisagem feita às pressas em cujo centro relumeava talqualmente olho de vidro a rodela guaçu de Marajó inundada (ANDRADE, 2002, p. 59).

Há neste quadro uma inversão da imagem de origem colonial: aqui, é o rio que avança sobre o mar (e de fato avança 150km mar adentro), não se deixando dominar por ele. A cor parda de suas águas – a mesma da população mestiça brasileira – se sobrepõe ao verde transparente do mar (como os olhos dos europeus). O rio aparece como algo interior e íntimo, e o mar e o navio, o estrangeiro que navega com dificuldade sobre as águas tropicais. Há, portanto, um contraste entre as imagens do primeiro e do segundo parágrafo. No primeiro, aparece a paisagem do canavial deformada pela colonização; no segundo, a grandeza do rio, com suas ilhotas – algumas do tamanho de Portugal – que se sobrepõem, em dimensão, ao país colonizador (CUNHA, 2016). Assim justapostos e em toda a plenitude de suas contradições sublimes, os quadros paisagísticos da cidade de Itacoatiara, do canavial, da foz do Amazonas, bem como da vitória-régia, formariam o país-paisagem Brasil de Mario: colonizado, deformado, servil e, ao mesmo tempo, antropófago, autêntico, arredio, penetrante e mestiço.

3.2.4 Floresta “civilizada” amazônica⁵⁸

Ao contrário de Lévi-Strauss, Mario prefere as paisagens ocupadas, seja por gente, seja por entidades. Os lugares por onde passa são habitados e as vozes dos personagens

⁵⁸ ANDRADE, 2002, p. 143

aparecem no texto. Não é como o naturalista solitário penetrando a terra virgem, ou como o etnógrafo da aventura também solitária⁵⁹ das ficções etnográficas (STRATHERN, 2014):

Agora estou compreendendo: o Madeira, me diziam, é que era um rio ‘alegre’, quando eu me entusiasmava com as cantorias dos passarinhos do Solimões. Aqui, tem muito menos passarinho, mas tem mais gente. E rio ‘alegre’ nestas terras vastas de pouca gente, é rio com gente, não é rio com passarinhada cantando... (ANDRADE, 2002, p. 118).

É até com certo enfado que comenta que não é possível passar por um lugar sem que as pessoas venham dar explicações: “toda a gente se vê na obrigação de nos ‘contar’ como é que é, que desespero! Já me mostraram mil vezes a palmeirinha do açai, já me contaram cem vezes que aquele pássaro é a cigana, e aquilo é boto brincando” (ANDRADE, 2002, p. 69).

Hábito dos habitantes de zona de contato, acostumados a serem *viajados* por forasteiros, ou então hábito de *viajantes* que se colocam como sujeitos do conhecimento, quando na verdade quem sabe mesmo são os nativos viajados, “gente ignorante da terceira classe”:

O que, a princípio diverte, mas acaba por infernizar, é a confusão das informações que a gente recebe sobre as coisas da terra, nem se acredita. Todos se propõem conhecedoríssimos das coisas desta sua 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 desta gente, no geral falando inglês (ANDRADE, 2002, p. 92).

Ao embrenhar-se na floresta em busca de um seringal, Mario ironiza a figura do desbravador solitário. Como um naturalista, toma todas as “disposições intelectuais de referência” necessárias, “nenhuma originalidade [lhe] escapa” (p. 144). No caminho, se perde e apenas consegue retornar à embarcação com a ajuda de um “tapuio”.

Fomos as duas meninas, o Klein e eu, tendo como guia o mateiro Eduardo. Vamos seguindo o caminho de um seringueiro, zigzagueando pelo mato, de uma seringueira pra outra. Torneamos também castanheiras gigantescas, enfim, verdadeira floresta “civilizada” amazônica. O trilho do seringueiro está desimpedido do cipóal e da serrapilheira intransponíveis pra nós. Acabamos nos encontrando com o homem

⁵⁹ Como é o caso da etnografia de Malinowski, que passa a impressão de que viaja sozinho, quando, como seu diário publicado décadas mais tarde viria a revelar, viaja com uma comitiva, contrata empregados que cuidam de seus afazeres domésticos, possui informante-tradutor que lhe auxilia na compreensão da língua nativa e vive em uma casa a certa distância dos indígenas, que já não estão isolados, e sim vivendo em uma zona de contato com os funcionários coloniais britânicos, de quem Malinowski constantemente também busca companhia e auxílio (STOCKING, 1983).

cuja viagem diária estávamos seguindo. O observamos na sua faina, fazendo os lapos na árvore, botando as tigelinhas, partindo em busca da seringueira de em seguida. Feito o caminho todo, ele voltará no mesmo zigue-zague, recolhendo as tigelinhas cheias. Mais de hora de marcha, e topamos com um laguinho fundo. Ninguém não pode imaginar a sensação de paz, de silêncio quase absurdo que se tem nestes lagos pequenos cercados de árvores colossais [...]

[...] Descemos. Conversinha sobre possibilidades da gente, sem mateiro, se perder no matagal. Balança, Klein e eu, embora acompanhados de um tapuio, resolvemos experimentar. Tomamos todas as disposições intelectuais de referência e entramos no mato. Nenhuma originalidade nos escapa, troncos caídos, uma parasita, isto, aquilo. Nem bem andamos uns dez minutos e decidimos voltar, a confusão se estabelece. Quedê tronco? flor? pra que lado está o rio? Só com a ajuda do sol nos endireitamos para a margem do rio, chegamos ao rio. Onde que está o **Vitória**⁶⁰? rio acima? rio abaixo?... Obrigado, tapuio (ANDRADE, 2002, p. 143-144).

Como se vê, Mario o tempo todo satiriza o “olhar imperial” do cientista europeu. Seu modo de observação se distancia da consciência planetária que investe a visão do viajante naturalista. Está mais próximo de um olhar situado; nele, outras vozes aparecem, os ouvidos competem com o olhos enquanto suporte privilegiado dos sentidos (CUNHA, 2016), sua autoridade também é constantemente posta em cheque por ele mesmo, que ironiza suas disposições intelectuais de civilizado, que de nada lhe servem ali, nos trópicos.

Comum ao “olhar imperial”, o voyeurismo diante das paisagens tropicais também está presente em Mario, mas de modo consciente e se esvai no momento mesmo da descrição: “não sei, adoro voluptuosamente a natureza, gozo demais porém, quando vou descrever, ela não me interessa mais. Tem qualquer coisa de sexual o meu prazer das vistas e não sei como dizer” (ANDRADE, 2002, p. 62). Apesar de “fazer gozar a vista”, o suposto apelo erótico das paisagens exóticas perdem força na descrição porque é o próprio lar do viajante-viajado. Então, ao mesmo tempo em que se investe do olhar imperial não se fixa nele. Afinal, Mario é um sujeito “bifurcado”, situado num universo latino-americano também bifurcado, “onde ‘o outro’ tem que tirar de si seu próprio Eu e também o Outro” (PRATT, 1996, p. 5). E por isso mesmo não se fixa em lugar nenhum.⁶¹

3.2.5 O pêndulo temporal dos trópicos em transe

Assim como em Lévi-Strauss, em Mario de Andrade a questão da monotonia e do sublime também aparecem. Mas se para Lévi-Strauss, a monotonia de certas paisagens é sublime por sua dimensão de grandeza e por conferir ao autor um olhar divino, onisciente, que

⁶⁰ Nome da embarcação.

⁶¹ E moralmente, vive também um pouco à deriva, como veremos no Capítulo 4.

transcende a dimensão temporal, permitindo-lhe ver o transcorrer das eras em um espaço de tempo condensado, para Mario é sublime pois lhe permite acessar a si próprio através de uma espécie de transe que só a monotonia, a preguiça, o ócio criador, permitem acessar: “mas que coisa sublime, o lago, cercado inteirinho de mato colossal, calmo, uma calma encantada, em que os ruídos, gritos de animais estalam sem força pra viver. Solidão pura e livre, nada triste” (ANDRADE, 2002, p. 80).

A monotonia de paisagem é sublime para Mario pela abertura subjetiva que ela promove, o acesso ao inconsciente primitivo. Para Lévi-Strauss, permite o alargamento de uma consciência que extrapola os limites humanos do espaço-tempo, deslocando seu olhar, que, como todo olhar, é situado, localizado em um contexto espaço-temporal específico, para o “truque de deus”. Contradizendo a literatura romântica que exaltou a foz do Amazonas como uma paisagem exótica⁶², de grandeza e beleza transcendentais (CUNHA, 2016), Mario afirma que suas águas são barrentas, que seu horizonte não é vasto mas pontilhado por ilhas e barrado pela mata densa, revelando, assim, um olhar de opacidade para a paisagem nos trópicos.

O recurso paisagístico de Mario é, sobretudo, a deformação dos elementos do real, pois seu compromisso artístico é transcender a realidade. E além disso tem consciência de que “a paisagem não existe propriamente porque é um estado de alma” (ANDRADE, 2001, p. 68-69 *apud* CUNHA, 2016, p. 122). Segundo Cunha, o modo subjetivo com que Mario constrói as paisagens dá-se através de um olhar indeciso entre a familiaridade e a distância: “a luta psicológica armada nos objetos monumentais da natureza amazônica é entre as suas duas personalidades: a do Sul, familiar e vinculada aos valores do europeu (a) e a mística e pouco conhecida, ligada aos valores telúricos (b)” (CUNHA, 2016, p. 16).

Mario organiza essa contradição de si e do lugar através desse “processo de 'oposições defasadas', [...] adota também dois tipos de distâncias em relação ao objeto, uma ligada ao sonho e a outra a realidade, assim como utiliza um tipo de suporte para os sentidos (o olhar e o ouvido)” (CUNHA, 2016, p. 18). E quanto mais tropical e exótica a paisagem, mais próxima do sonho e do mito e mais surrealista, também, sua descrição; e quanto mais familiar e próxima do Sul, mais próxima da “realidade”, da civilização e da sensação de artificialidade. O cronotopo tropical criado por Mario oscila, portanto, entre essas duas temporalidades: a frenética paisagem cinematográfica dos centros urbanos e a temporalidade suspensa das paisagens tropicalizadas enquanto via de acesso ao primitivismo.

⁶² “[Questiona] a origem do 'erro' da formação país-paisagem localizado no olhar sobrevoado do romântico, olhar fundador da paisagem nacional enquanto grandeza falsa” (CUNHA, 2016, p. 18).

3.3 HIBRIDISMO E DOMESTICIDADE NO JARDIM LUSOTROPICAL

“O mundo português inteiro tornou-se, em escala monumental, um jardim como o Jardim do Ultramar em Lisboa. Um jardim surpreendente pela combinação do estranho com o familiar. Um jardim espantoso pelo que harmoniza de diversidade com unidade.

O Jardim do Ultramar é assim uma lição de sociologia e não apenas de botânica. De sociologia geral e não apenas de sociologia da vida vegetal. Pois o que Portugal fez com as plantas, no sentido de novas combinações ecológicas, fez com os animais e com os homens, com as instituições e com os alimentos”.

(FREYRE, 1980, p. 310)

Figura 10: Gilberto Freyre à porta de um velho sobrado da Índia. Destaque para a paisagem doméstica e aspectos familiares de arquitetura lusotropical



FONTE: FREYRE, 1980

3.3.1 Paisagens familiares

“Que me perdoem os racionalistas absolutos, mas continuo a pensar que é só sentindo uma cidade ou uma paisagem, e não apenas vendo-a e estudando-a anatomicamente, que um indivíduo chega a compreendê-la na sua intimidade.”

(FREYRE, 1980, p. 247)

A “rota” preliminar da viagem de Gilberto Freyre são os trópicos vindo até Portugal, ao invés do europeu indo até os trópicos. A radicalidade da distância entre o Novo e o Velho Mundo – tão marcada em *Tristes Trópicos* – é, então, anulada em seus relatos. Neste ponto, contrasta também com o tipo de colonialidade interna modernista que vai do Sudeste para o Norte e Nordeste, específica ao estilo de Mario de Andrade. Vejamos de que maneira, então, Freyre mobiliza a categoria espaço-tempo em seus relatos de viagem.

Não estão muito marcados os momentos a bordo de Freyre. Em geral, são trajetos feitos em avião ou em carro e não se demora muito em narrativas de percurso. Se nos relatos de viagem os momentos a bordo são essenciais para marcar distâncias e rupturas – como se vê em *Tristes Trópicos* e, ainda que em escalas distintas, também em *Turista Aprendiz* – em *Aventura e Rotina* não se fazem necessários. É que os relatos de Freyre se concentram nas afinidades culturais, raciais, ecológicas entre os portugueses e os povos tropicais e, sendo assim, sua viagem não representa uma ruptura espaço-temporal nem cultural, pois seja em Portugal, Angola, Índia ou Brasil, Freyre continua estando no mesmo cronotopo: os lusotrópicos.

É então de modo intimista, a partir dos termos da familiaridade, que Freyre observa as paisagens, como um íntimo proprietário dos lugares visitados. Mais do que vistas, as paisagens são “entrevistas”, confundem-se com as memórias afetivas do autor. Em Lisboa,

Revejo o Terreiro do Paço. É como se tornasse a ver alguma coisa que me pertencesse, por esse modo misterioso, que direito nenhum define ou caracteriza, pelo qual um indivíduo viajado acaba por sentir-se de alguma maneira dono de certas paisagens preferidas ou amadas desde a primeira vista. Uma espécie de usucapião apenas platônico: nada aristotélico.

Ao rever o vagamundo paisagens assim, o encontro não é entre estranhos mas entre conhecidos velhos: a paisagem deixa-se rever por ele e acariciar pelos seus olhos já amigos de modo todo especial, como se na verdade secretamente lhe pertencesse. E guardasse para seus sentidos e seu sentimento encantos que não revela aos outros. Até certos cheiros que os outros não sentem (FREYRE, 1980, p. 249).

De modo impressionista, “entrevê” os espaços lusotrópicos com olhos de brasileiro, esses olhos que proustianamente buscam presenças do Brasil tanto em Portugal quanto no Oriente e África. A familiaridade marca, assim, a tonalidade com que pinta as paisagens em seu livro:

Volto a Lisboa, sentindo-a já tão minha quanto o Rio de Janeiro ou a Bahia, Belém ou São Paulo, Porto Alegre ou São Luís do Maranhão. Quase tão minha quanto o Recife.

Avisto suas luzes como se fossem luzes que recebessem festivamente um navio; e não, cenograficamente, um estranho. Não é de espantar: há muitos anos que ‘volto’ a uma Lisboa na qual encontro, entre semelhanças com o Rio e Salvador, traços

de um parentesco com o próprio Recife marcado pela presença holandesa. Sobrevivências, em Lisboa, do tempo em que foram íntimas as relações de Portugal com Flandres. Flamenguismos misturam-se a arabismos e dessas misturas resultam valores que se deixam proustianamente descobrir tanto em Lisboa como no Recife (FREYRE, 1980, p. 247).

Apesar de confessar sua atração desde a juventude pela aventura no Oriente, por causa das promessas de exotismos que uma viagem como esta reservaria ao viajante, não é tanto seu caráter exótico que exerce atração em Freyre, mas o retorno aos aspectos familiares de paisagem, de parentesco e de passado compartilhados entre Brasil, seus começos, e Portugal:

Deixo Lisboa a caminho do Oriente português, lembrando-me daquele dia frio de Berlim em que desejei intensamente partir para o Oriente Próximo e do Próximo ao Médio e do Médio ao Extremo não só para regalar-me, a meu modo, de pitoresco [...], como pelo gosto de encontrar-me e encontrar as origens do Brasil em paisagens e populações tocadas, algumas delas, pela presença de portugueses. Pois desde estudante de universidade, na Columbia, que, sem esquecer-me do que há em mim de espanhol [...], nem de holandês, [...], nem de ameríndio [...], que me sinto principalmente português pelos Melos, pelos Marinhos, pelos Teixeiras, pelos Fonseca Galvão, pelos Albuquerque, pelos Rochas, pelos Alves [...] da Silva que me prendem ao passado português: àquele passado em comum a portugueses e brasileiros. Inclusive as primeiras aventuras lusitanas de contacto com o Oriente: aventuras com que o colonizador português se enriqueceu para melhor colonizar o Brasil (FREYRE, 1980, p. 252).

Portanto, a viagem de Freyre não busca uma alteridade calcada na diferença e na distância, como a de Lévi-Strauss, nem delinear um “nós” a partir de um “outro”⁶³, como Mario de Andrade, que atribui a “força” dos trópicos ao primitivismo, às diferenças não necessariamente assimiladas. Conforme observou Cristiana Bastos (1998), ao contrário de Lévi-Strauss, Freyre não busca traçar diferenças em seus relatos, mas similitudes:

[...] Se Lévi-Strauss se baseia na constatação da alteridade como o fundamento e pilar do social e do real, a proposta de Freyre traz implícito um manifesto de similitude como fundador da especificidade do mundo de colonização portuguesa, ou lusotropical. Na base desta oposição estaria um tratamento simétrico, por cada um destes autores, do tropo «tropical»: aquilo que é outro em Lévi-Strauss aparece como nós em Freyre. Ou, dito de uma outra maneira, se Lévi-Strauss equaciona distância com alteridade ao «orientalizar» os trópicos (passe uma sugestão de anacronismo teórico da nossa parte), Gilberto Freyre tenta anular distâncias e oposições ao «tropicalizar» o mundo, mesmo que esse mundo seja parcial e restrito ao universo lusófono (BASTOS, 1998, p. 417).

De maneira distinta de Lévi-Strauss – que, a seu modo, também empreende uma viagem em busca de um tempo perdido, mas dum tempo em que o espaço tropical ainda não

⁶³ Apenas, como vimos, no sentido de contrapor os lusotrópicos ao hemisfério Norte.

havia sido contaminado – Freyre busca a imutabilidade do tempo nas ressurgências de um passado contaminado, nas expressões pitorescas e familiares deste passado. A bordo de sua viagem ao Oriente, faz a seguinte reflexão sobre as cambiantes cronotrópicas de sua própria viagem, que também remete aos viajantes de outros tempos; no seu caso, dos portugueses da época da Conquista:

Nestes contatos que o Brasil parece ter tido, como nenhum outro país da América, com o Oriente, é que principalmente, venho pensando durante a primeira hora do voo [...].

[...] Do Egito voarei até a Arábia Saudita, para então descer, primeiro no Paquistão, depois em Bombaim e daí seguir para Goa, em pequeno vapor indiano. Um pouco a viagem de Pêro de Covilhã – lembrou-me alguém no aeroporto de Lisboa. Disse-lhe que quanto ao espaço, sim, mas que quanto ao tempo, esperava que não. Mas como tempo e espaço não se deixam separar de modo absoluto, um matemático moderno diria que a viagem que agora empreendo é, na verdade, quase a mesma no tempo que Pêro foi obrigado a empreender por ordem de Dom João II. Quase a mesma no espaço e quase a mesma no tempo: pelo menos no tempo que Thomas Wolfe, o autor de *Of Time and the River*, ampliando Proust, considera o “Tempo imutável”. O tempo dos rios, das montanhas, dos oceanos. O tempo das oliveiras. Aquele que se deixa viver de novo, recapturar, através de odores, cores, formas, sons, como que imortais. Ou dos sons, odores, formas, cores que dependem dos homens e de suas culturas simplesmente históricas. Dentro deste sentido de tempo, minha viagem pela Europa e pela África que se alonga pelo Oriente, será quase a mesma que a de Pêro de Covilhã. Um tanto quanto a de Fernão Mendes Pinto. Vou ver águas, árvores e coisas iguais às que eles viram com olhos de portugueses. Os meus são de brasileiro (FREYRE, 1980, p. 253).

Nota-se nesta passagem o aspecto sensorial da paisagem “fora da história”, que coloca o autor no lugar dos primeiros navegantes portugueses. Algo que a viagem de Lévi-Strauss também tenta reviver, mas que a invasão histórica nos trópicos acaba impedindo. “Nicho do selvagem” e lugar da diferença para Lévi-Strauss, os trópicos, para Freyre, estão mais próximos do quadro da Foz do Amazonas “pintado” por Mario enquanto metáfora da miscigenação entre europeus e povos tropicais: um rio de água barrenta que invade e se espraia sobre as águas claras do Oceano.

Em Portugal, são os frutos culturais da miscigenação, as “ressurgências” do Oriente e dos trópicos que chamam a atenção de Freyre enquanto aspectos de uma pitoresca autenticidade a ser preservada da política de higienização calvinista e burguesa, importada dos países do Norte ocidental. Nos trópicos e no Oriente, são as constantes portuguesas que o autor procura:

Chego a Goa, depois de uns dias em Bombaim e de um contato com a União indiana não de todo vão, do ponto de vista de quem busca no Oriente o que eu principalmente busco nesta viagem quase de estudo: a presença portuguesa. Presença que também procurei no Egito, na Arábia e no Paquistão, em contatos igualmente rápidos mas igualmente sugestivos com essas terras que, para os portugueses antigos,

eram, umas, todas de ‘mouros’, outras, ‘Índias’.

Esta viagem, eu a venho fazendo um tanto proustianamente como quem viesse ao Oriente em busca menos do tempo que de uma presença de certo modo perdida. Mas não de todo perdida que não se encontrem seus traços nos homens e até nas coisas ‘imutáveis’ da classificação do americano, ao conceber um tempo ‘imutável’. Encontram-se. E há, a meu ver, todo um estudo sistemático a fazer-se no sentido de uma captura desses traços lusitanos no Oriente. Captura não por países mas por áreas. Suponho que, juntos, os sinais, hoje dispersos, de presença portuguesa, formem, uns nos Norte da África, outras na Índia e Ceilão, outras em Malaca, ainda outros no Extremo Oriente, configurações de influência que revelam uma penetração cultural, diferente de área para área mas, quase sempre, uma só, além da superfície da paisagem: em terras, coisas e pessoas do Oriente. Uma penetração que outras presenças europeias até hoje não alcançaram numa parte do mundo em que tais influências têm de que ser consideradas principalmente como de culturas sobre culturas e não como de nações sobre nações, sabido que, para o Oriente como para a África, ainda hoje o nacionalismo é de significação ou ação secundária em relação com a significação e a ação de culturas em contato (FREYRE, 1980, p 255).

O lusotropicalismo emerge, então, como *locus* de construção de uma “outra” temporalidade, avessa aos padrões culturais hegemônicos importados dos países do hemisfério Norte ocidental. Um espaço singular de contaminação em sentido amplo e positivo, e em tudo diverso de uma "Europa carbonífera e burguesa" (Freyre, 2003, s/p, apud Sérgio Tavolaro, 2017, p. 412).

O autor também confere substância, espacialidade e materialidade à temporalidade que a modernidade modelar trata de maneira abstrata (TAVOLARO, 2017). De modo que tempo também é espaço, e espaço preenchido por paisagens e gentes (com exceção dos espaços não “penetrados” pelos portugueses, como veremos mais adiante), não representando, portanto, um vazio abstrato.

E uma vez que sua concepção de tempo está profundamente entranhada no espaço lusotropical, a paisagem assume um lugar central em seu relato de viagem. Em Mario de Andrade e Lévi-Strauss, as analogias entre natureza e cultura tropicais também aparecem; no entanto, em Freyre, elas fornecem a base de sustentação do argumento principal da “tese” lusotropicalista: a miscigenação. Cabe destacar, também, que um importante ponto de contraste entre Freyre e os outros dois autores é que ele tende a concentrar suas observações na natureza “domesticada”, como veremos a seguir.

3.3.2 As quintas portuguesas como laboratório pantropical

Ao invés da natureza virgem dos trópicos, o olhar de Freyre se volta para a paisagem moldada pelo português, seja nas cidades ou no campo. Como aqueles jardins e tapetes persas

cujos elementos representavam os quatro cantos do mundo – miniaturizado e, portanto, simbolicamente controlado (FOUCAULT, 2013)⁶⁴ – os jardins lusotropicals sintetizados nas quintas portuguesas seriam, para Freyre, uma expressão do globalismo lusotropicalista. São, para ele, a paisagem que melhor sintetizaria o universo lusotropical contaminado e “a vocação tropicalista do português” para a miscigenação (FREYRE, 1980, p. 26):

Uma lição prática de sociologia da vida vegetal a acompanhar a sociologia do homem e a do próprio animal no sentido português de estabelecer-se, conservar-se e desenvolver-se convivência harmoniosa entre indivíduos ou grupos de diversas origens. Vê-se aqui, no plano vegetal, não só gato junto a cachorro, como branco fraternalmente junto a negro (...). Este Jardim do Ultramar é uma miniatura do que o português realizou em escala monumental: nada menos do que uma revolução no plano da sociologia da vida vegetal que, sob a ação lusitana, sofreu nos séculos XV, XVI e XVII experiências ousadas de transplantação que as russas ou soviéticas de hoje, de hibridização. Algumas ilustram magnificamente processos não só de invasão, sucessão, recessão, como até de hibridização, através da transplantação triunfal de valores asiáticos para a América ou de valores americanos para a África e africanos para a Europa. Novos ajustamentos ecológicos foram conseguidos. É certo que quase sempre tiveram essas aventuras de transplantação a favorecê-las, um sentido como que quase pantropical de vida, que foi de início, e continua sendo hoje, o principal, na atividade portuguesa no Ultramar (FREYRE, 1980, p. 19-20, grifos meus).

Acusa um sentido “pantropical” da vida no tipo de colonização empreendida pelos portugueses: essa tradição de miscigenação, de hibridização que se vê em todas as escalas, seja nas misturas de raças, nas técnicas de trabalho, construção, cultivo e manejo dos recursos naturais (domesticação dos animais e plantas), seja na culinária e cultura de modo geral. Pantropical, pandigestivo, pancultural e pansexual, o complexo lusotropical de Freyre extrapola fronteiras continentais e territoriais através da miscigenação em escala planetária dos mais diversos elementos (naturais, culturais, raciais). E essa multiplicidade de espaços está condensada, hibridizada, nas quintas portuguesas: “miniatura do que o português realizou em escala monumental” (p. 19).

“Verdadeiro jardim lusotropical” (p. 26), as quintas representam, então, um laboratório de hibridização entre os trópicos e Portugal. É uma pequena e bem sucedida amostra da

⁶⁴ “Não se deve esquecer de que o jardim, espantosa criação agora milenar, tinha, no Oriente, significações muito profundas e como que superpostas. O tradicional jardim dos persas era um espaço sagrado que, dentro de seu retângulo, devia reunir quatro partes representando os quatro cantos do mundo, tendo no meio um espaço mais sagrado ainda que os demais, que era como o centro, o umbigo do mundo (onde ficavam a fonte e o jato d’água); e toda a vegetação do jardim devia distribuir-se nesse espaço, dentro dessa espécie de microcosmo. Já os tapetes, eles eram, originalmente, reproduções de jardins. O jardim é um tapete em que o mundo inteiro vem realizar sua perfeição simbólica; e o tapete é uma espécie de jardim móvel através do espaço. O jardim, essa é a menor parcela do mundo, e, então, essa é a totalidade do mundo. O jardim é, desde o início da Antiguidade, uma espécie de heterotopia feliz e universalizante (daí os nossos jardins zoológicos)” (FOUCAULT, 2013, p. 118).

domesticação/harmonização dos brutos e selvagens trópicos pela maciez da civilização lusitana.

A quinta, entre outras virtudes, tem tido a de domesticar em Portugal os exotismos vindos dos trópicos, ao ponto de harmonizá-los com as velhas árvores desta parte já quase tropical da Europa. A quinta é também uma expressão do pendor português para harmonizar valores tropicais com os europeus” (FREYRE, 1980, p. 25).

Freyre escolhe, portanto, uma categoria espacial/natural para descrever uma paisagem sociológica: o lusotropicalismo. Em suas formas está impresso o caráter dos povos tropicais, tendo sempre Portugal como lastro. Além disso, o jardim lusotropical refletiria, também, tanto o lado rotineiro e prosaico, quanto o lado aventureiro do caráter português, representado pelos espécimes vegetais e animais trazidos das terras tropicais que sua vocação rotineira e seu apego à terra souberam adaptar:

Não há criação portuguesa que seja, mais do que a Quinta, uma expressão estética, e não apenas prática, do apego do homem à terra; ou da saudade da terra, quando está o aventureiro no mar ou quando trabalha em armazéns, fábricas, usinas; ou quando peleja em batalhas; ou triunfa em metrópoles ou em grandes cidades (FREYRE, 1980, p. 24).

Como ‘Castro Forte’, outros portugueses – a seu modo também fortes em suas pelejas no Ultramar e em suas lutas nos trópicos, não contra mouros, mas, às vezes, de pura competição uns portugueses com os outros ou com negociantes de outras nações e quase sempre contra climas ásperos, febres más, terríveis doenças do fígado, dos intestinos, da pele – têm sempre sonhado em se aquietarem um dia na doce rotina da vida suburbanamente agrária em alguma quinta [...] onde possam cultivar suas couves, suas vinhas, suas oliveiras (FREYRE, 1980, p. 24).

A paisagem híbrida que a quinta projeta também reflete a disposição democrática e fraternal dos portugueses. Como se vê na passagem acima, a domesticação dos trópicos por Portugal, segundo Freyre, não pressupõe a subjugação de seus povos, pois “suas lutas nos trópicos [...] não são contra mouros”, mas contra entidades malignas: “climas ásperos, febres más, terríveis doenças do fígado, dos intestinos, da pele”. Além disso, pressupõe uma convivência harmônica entre espécies e povos (gato junto com cachorro, gente branca com gente negra).

A intenção colonial portuguesa seria, então, moldar a paisagem tropical, harmonizá-la através de valores portugueses, tornando-a macia ao cultivo, tanto no sentido literal, quanto no metafórico (civilizacional e cultural). Traz implícita, ainda, a ideia da colonização como uma cruzada civilizacional à portuguesa, de Portugal como transmissor de um tipo de progresso adaptado aos trópicos, de uma temporalidade não alheia ao espaço tropical, mas forjada nele através da mistura de valores tropicais com lusitanos. O complexo lusotropical, segundo a

proposta freyreana, seria, assim, um espaço cultural horizontal, transversalizado pela lusitanidade, e as paisagens das quintas, seu fidedigno reflexo no plano ecológico.

3.3.3 Paisagens de Aventura e de Rotina

“Mesmo quando feliz na rotina, o português guarda a saudade das aventuras; ou cultiva, entre plantas alegremente tropicais, a florzinha roxa da sua dor ou de sua mágoa.”

(FREYRE, 1980, p. 27)

As paisagens portuguesas e seus habitantes assumem formas bicudas e redondas, ásperas e macias, sensuais e ascéticas. À moda antropológica, Freyre observa Portugal, sua gente e paisagens a partir de pares de opostos complementares. As paisagens portuguesas, tanto no campo quanto na cidade, são combinações fluídas de aspectos de aventura e rotina, que, em subtexto, possuem a conotação simbólica de outro par de opostos, também complementares: o masculino e o feminino.

Os exemplos são inúmeros: as estradas do Alentejo possuem curvas líricas e sensuais (p. 67); Lisboa é “cidade mãe das cidades brasileiras” (p. 6), portanto, “cidade-fêmea” (p. 7); Porto, por sua vez, “é um burgo angulosamente másculo, sem as curvas e as graças de Lisboa” (p. 180). As cidades, antropomorfizadas, mimetizam seus habitantes e *vice-versa*: enquanto as mulheres de Lisboa, “moura encantada” (p. 20), são mais “fáceis”, as do Porto, “não se deixam fácil e femininamente conquistar nem possuir [...]. Tendo elas próprias alguma coisa de homem no aspecto ou no comportamento, agem um tanto masculinamente com relação aos homens” (p. 180-181). Há também paisagens de gênero híbrido, como a cidade do Minho, que, mais “angulosamente masculina que macia e redondamente feminina” é “tão marcada pela ausência de homem moço – em geral, emigrante e aventureiro – como pela presença de mulher, de menina, de velha, de ordinário sedentária ou rotineira”:

E mesmo ausente, esse aventureiro – aventureiro no bom sentido da palavra - exerce sobre a paisagem minhota uma influência masculinizante que se exprime tanto na substituição de sua presença por edifícios em geral masculinamente grandiosos como pela substituição do seu trabalho pelo da mulher que, masculinizada, cuida dos campos ou das lavouras como, noutras culturas ocidentais ou europeias, o homem só ou apenas auxiliado pela mulher. Junta-se assim a mulher minhota à paisagem como alguma coisa de masculino e não feminino (FREYRE, 1980, p. 69).

Nas descrições paisagísticas de *Aventura e Rotina* há uma fluidez das categorias de gênero, como se, em consonância com o espírito lusotropical, masculino e feminino também fossem categorias híbridas, contaminadas. De modo que, “sociologicamente [...], a paisagem portuguesa pode ser considerada feminina e, ao mesmo tempo, masculina em suas expressões mais características” (p. 68).

[Sua] variedade de modos e de cores, aquela arte, talvez mourisca, de dissimulação de encantos ou virtudes, são, na verdade, muito da paisagem e da própria gente portuguesa; mas sem as definirem, de modo absoluto e constante, característicos femininos (FREYRE, 1980, p. 68).

Nas paisagens alentejanas também é possível descobrir “mouras encantadas não só em mulheres como nos próprios homens do povo” (p. 76). Suas mulheres possuem um “encanto hermafrodita [...], encanto acentuado pelo traje: a saia de estamemha que ao chegar nos joelhos toma aspecto de calções de homem. Aos olhos que talvez sejam os mais volutuosamente femininos de todo o Portugal” (FREYRE, 1980, p. 73)⁶⁵.

Esse mesmo hibridismo também pode ser observado na culinária e nas cozinheiras de bigode espesso, verdadeiras feiticeiras na mistura de temperos tropicais:

A comida do Alentejo é ela própria uma comida que parecendo ser simples é complexa com seus coentros, seu alho, seu vinagre, misturados de um modo que parece de dos feitiços. Feitiçaria culinária. Visitando casas de trabalhadores pela manhã, surpreendo as mulheres – uma delas uma mulher-homem, com um bigode preto quase tão espesso que chega a lembrar o das caricaturas ou retratos de Stalin - a prepararem o almoço: um almoço a que não falta a coragem dos cheiros fortes que tanto repugnam os anglo-saxões ou aos nórdicos. Um almoço quase tropical no que junta de cheiros fortes a gostos picantes sem que, entre os extremos, deixem de acariciar o paladar menos plebeu na sua capacidade não sei se diga teológica de distinguir e subdistinguir, nuances angélicas de gosto e de cheiro. Gostos e cheiros que resultam de profunda mestiçagem culinária. Pois o Alentejo é uma região de valores mistos – mistos de raça e de sexo – tanto na culinária como de vestuário e de arte popular (FREYRE, 1980, p. 77).

⁶⁵ Na íntegra: “Nos campos do Alentejo, a mulher morena da região – morena porém não molemente moura – sem substituir o homem, como a do Minho, auxilia-o [...]. Em todas as atividades agrárias mais características da região. E daí, talvez, ter, ela também, alguma coisa de homem no seu modo de ser mulher. Mais de um observador tem chegado a encontrar na mulher do Alentejo, o ‘encanto hermafrodita’ [...]. Um encanto acentuado pelo traje: a saia de estamemha que ao chegar nos joelhos toma aspecto de calções de homem. Aos olhos que talvez sejam os mais volutuosamente femininos de todo o Portugal e, talvez, de toda Europa, e ao sorriso que Proença chamou, um tanto ríspidamente, de ‘sorrisos de fêmeas desejosas’, opõem-se, na verdade, nesta mulher espantosamente meio homem, pernas musculosas de adolescente e pés que estão longe de parecer-se aos das mouras encantadas das velhas histórias: pés também de adolescentes do sexo chamado forte [...]. São mulheres que sendo belo sexo são também sexo chamado forte, desmoralizando, ainda mais do que as minhotas, convenções europeias de figura ou de comportamento sexual. Mulheres que se juntam mais ao que há de forte do que ao que há de belo na paisagem alentejana” (FREYRE, 1980, p. 73-74).

Das “sobrevivências” culturais contaminadas pelo árabe, Freyre comenta o uso do *bioco*, no Algarve, “uma espécie de capuz da região, outrora muito usado pelas mulheres e hoje raro. É como um dominó preto: cobre a cabeça e o corpo todo da pessoa” (p. 89). Herdado dos mouros, essa roupa, ao mesmo tempo que demonstrava virtude e modéstia, conferia às mulheres a reserva e anonimato necessários às aventuras amorosas, insinuando, assim, uma certa democracia sexual e flexibilização nos papéis de gênero, o que reforçaria novamente o caráter democrático do povo português: “o bioco por longo tempo permitiu à mulher desta região a aventura, senão de amor, de liberdade, de contato com a rua, contra uma rotina de vida que fazia do belo sexo um sexo guardado severamente no interior da casa” (FREYRE, 1980, p. 90).

Assim, a aventura assume contornos masculinos ao se materializar em homens que se aventuram no ultramar, como também está presente na misteriosa sensualidade mourisca de mulheres que se aventuram amorosamente, em paisagens mais femininas em suas formas sinuosas e romanticamente líricas. A rotina, por sua vez, é a normalização/retificação da aventura. Não possui a beleza, a sensualidade “molemente moura” da aventura, mas a dureza da força laboral, da disciplina e do cultivo (por mulheres masculinizadas) da terra e das sementes literais e metafóricas que os homens trazem do estrangeiro às terras portuguesas. Ela é, também, a disciplina dos impulsos passionais da aventura através da vida ascética das quintas, mosteiros e conventos por homens que se sedentarizaram após suas pejejas no Ultramar; o cotidiano da mistura de ingredientes exóticos em receitas familiares preparadas por mulheres de bigode espesso, reprodutoras da miscigenação em pratos lusotropicalis.

Feminino e masculino são, portanto, categorias plásticas que se confundem e se interpenetram na cultura, na paisagem e nos corpos lusotropicalis. A própria língua portuguesa, seus “ãos” masculinos e seus “inhos” femininos (p. 129), comporta em si esse hibridismo. O português pintado por Freyre é um povo mundano, dado à sensualidade da vida, à aventura, mas também dado à rotina ascética da vida monástica e campesina. Sabe ser áspero e também melífluo no trato. As cidades são masculinas e femininas, as paisagens, bicudas e redondas. Em suma, um povo, como ele diz, “hermafrodita”: viril e feminino ao mesmo tempo, forte e bom.

Em seus relatos, Freyre cria uma simpática imagem do português como um povo que sabe equilibrar democraticamente suas contradições e contrastes, que sabe transformar seus ingredientes estrangeiros em boas receitas (não por acaso, a culinária é um elemento bastante presente em *Aventura e Rotina*, pois funciona como metáfora da miscigenação). Inocenta a

figura do conquistador cujos excessos não passariam de arroubos de um espírito passional, juvenil e aventureiro, que, uma vez maduro, também sabe se recolher em frugais rotinas ascéticas e se misturar, sem preconceitos e pacificamente, com o estrangeiro. Ao seu lado, a doce e inofensiva rotina aparece representada pela terra que acolhe plantas e animais trazidos dos trópicos, pela figura feminina masculinizada que acolhe o aventureiro quando este retorna de suas aventuras do além-mar. Figura feminina que também sabe ser viril na ausência de seus homens, que sabe cultivar a terra e que também carrega em seu sangue e traços a sensualidade aventureira de mouras encantadas.

Esse aspecto “hermafrodita” do caráter português e de suas paisagens é, portanto, um modo de hibridismo. Hibridismo que, no fundo, sempre implica em um dos termos englobando o outro: o masculino englobando o feminino, assim como o doméstico, o selvagem; o português, os nativos dos trópicos; os europeus brancos, os povos negros.

3.3.4 O Pitoresco (*versus* Sublime)

“Precisamos não desprezar sistematicamente o pitoresco como sendo sempre o aspecto superficial da vida: às vezes é através do pitoresco que os aspectos mais íntimos de uma cultura ou atividade regional se deixam compreender melhor.”

(FREYRE, 1980, p. 16)

Em Lisboa, Freyre lamenta a quase ausência das varinas (vendedoras de peixe) nas ruas de Lisboa, que, segundo ele, parece ter sofrido uma reforma Suíça, perdendo muitos de seus encantos mais pitorescos. Mas apesar “do processo de europeização que Lisboa [vinha] sofrendo” (p. 49), algumas dessas mulheres fortes, de pele amorenada, que usam com estardalhaço um linguajar grosseiro, ainda podiam ser vistas pelas ruas de alguns bairros:

Sua técnica um tanto arcaica de carregar peixe repugna a uma cidade moderna nas suas técnicas. Daí existirem ainda, mas como sobrevivências. Como figuras que os etnógrafos já estivessem sôfregos para recolher aos seus museus.

[...] Elas são para Lisboa o que as baianas do tabuleiro enfeitado e xale vistoso são ainda para a velha cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos. Boas ressurgências.

O que mais encanta nas varinas que ainda se veem em Lisboa é que elas são de uma autenticidade absoluta. Seu pitoresco nem de longe lembra o cenográfico. Seu modo de andar, seu gesto, seu ritmo são expressões de vida e não de imitação de vida. De vida vivida e não de vida representada.

[...] São ainda de uma autenticidade tão crua que até repugna o olfato e mesmo os olhos do turista mais elegante ou mais delicado. Fedem terrivelmente a peixe. Andam plebeiramente descalças. São às vezes de uma rudeza que chega à

grosseria. As mais bonitas, as mais lindas, as mais belas são capazes de dizer palavras dignas só de marinheiros bêbados ou de malandros de cais (FREYRE, 1980, p. 50-51).

As varinas são um bom retrato do que é o pitoresco para Freyre. Oferecem uma imagem contaminada em diversos sentidos: na antiprofilaxia dos pés descalços, no odor de peixe que exalam, na impureza do linguajar que contrasta com a suposta delicadeza feminina. Em oposição ao sublime, em que o sentimento do belo ou do horror diante da natureza pressupõe um distanciamento do olhar do observador e também uma certa ideia romântica de pureza e transcendência, o pitoresco pressupõe familiaridade, implica ser invadido por cheiros fortes, por uma proximidade mais visceral com seus elementos. Enquanto o primeiro modo de fazer-paisagem revela a impotência e solidão humanas diante da grandeza divina e esmagadora que a natureza (virgem, intocada) revela ao observador atônito, o pitoresco cria paisagens favoráveis à sociabilidade humana, opera na escala da pequenez, do detalhe, da rusticidade alegre e acolhedora.

Sendo o português o povo europeu que melhor se harmoniza com o ambiente dos trópicos devido a qualidades intrínsecas a ele, natureza e "homem" compõem um todo harmônico no lusotropicalismo. Das várias paisagens de Portugal, Freyre fala dessas formas harmoniosas, do contato não violento do "homem" com a natureza, do "amoroso equilíbrio do homem com a terra" (FREYRE, 1980, p. 25) como características do tipo de colonização empreendida pelos portugueses⁶⁶. É como se os trópicos fossem inerentes ao caráter português, que pressupõe os trópicos e com estes trava então uma relação simbiótica, de mútua penetração. É essa a imagem da colonização portuguesa que Freyre intenta passar ao leitor, como algo inevitável, natural até, orgânico. Algo que funciona tão bem e de maneira tão suave e harmônica, que todos convivem bem, inclusive as mais diversas espécies de animais e plantas trazidos do além-mar.

O pitoresco das paisagens que interessam a Freyre vem desta impureza (contaminação cultural com os trópicos e com o Oriente) e de um romantismo cuja origem Freyre reclama para Portugal, sendo ali apreciado por Rousseau e outros românticos. Freyre, então, reivindica nas

⁶⁶ No livro *Nordeste* (FREYRE, 2004 [1937]), ao mesmo tempo que aponta para o poder destruidor da monocultura como modo de exploração das terras tropicais por portugueses, Freyre atribui à ela a construção do sistema cultural e socioeconômico que caracterizou o patriarcalismo no Brasil. Portanto é de modo ambivalente que enxerga a plantação de cana, pois apesar da devastação e deformação natural que promoveu, também proporcionou a criação de relações sociais "adoçadas" pela familiaridade que, para ele, caracterizava o sistema patriarcal mantido nos engenhos.

paisagens portuguesas, no modo de ser de suas gentes e em sua relação com a natureza, a inspiração para a revolução romântica iniciada por Rousseau “a favor de maior e melhor integração do homem na natureza” (p. 154):

[...] aquele lirismo, ao mesmo tempo religioso e naturalista [...] e que parece ter sido motivo de atração de tantos homens do Reino pra a vida livre nos trópicos, para os encantos da natureza tropical, para a atividade romanticamente missionária [...]. O mesmo lirismo ou romanticismo em que teria se inspirado, através de novelas ainda quase infantis mas sugestivas, como expressão literária de efusão lírica, o romantismo de Rousseau. [...]

Romantismo, ao que parece, imensamente mais raro no comportamento ultramarino de outros europeus, incapazes das muitas aventuras de dissolução de si próprios em populações e culturas tropicais que vêm dando ao português, desde o século XV, uma situação única entre tais populações e tais culturas. E embora o escasso número de homens com que Portugal se lançou a atividades ultramarinas explique, em grande parte, suas aventuras de dissolução, não as explicam de todo. Como que permanece à base delas, uma disposição romântica de caráter que, no português, parece vir do seu modo lírico de, desde dias remotos, confraternizar com a natureza e com o próprio sobrenatural. Disposição que [podemos] considerar em parte responsável por aquele romantismo naturista de Rousseau que tendo vindo aproximar o homem da natureza, da terra, da região, veio também predispor-lo à aproximação com os trópicos: com os seus selvagens e com seus valores. Homens e valores de uma primitividade de vida e de configuração particularmente mais sedutora para os românticos que, segundo parece tendem a ser – ao mesmo tempo que realistas – os portugueses, desde os seus primeiros tempos (FREYRE, 1980, p. 187-188).

Aquilo que seria então um gosto de homens excepcionais no restante da Europa é, em Portugal, a disposição de homens médios. Muitos românticos vinham a Portugal para experienciar os ideais românticos sem precisar encarar a aspereza dos trópicos em sua radicalidade. Ali, já teriam contato com um tipo de paisagem e rusticidade próximas às do Oriente e dos trópicos, como é o exemplo das varinas. Essa reivindicação de um pioneirismo romântico também tem um apelo “modernizante”, pois retomando e expandindo o projeto regionalista a todo o complexo lusotropical, Freyre afirma que Portugal não precisou sacrificar o pitoresco, a rusticidade do povo, desprezar suas províncias e seus aspectos regionais, para tornar-se uma nação no sentido moderno do termo:

Os portugueses, tendo sido um dos primeiros povos da Europa a adquirir consciência ou espírito nacional, não atingiu esse *status* – o de nação – desprezando suas regiões ou suas províncias: suas diferenças regionais de paisagem, de natureza, de terra. Em Portugal a terra só na aparência é uma só: na verdade é um a variedade de terras (FREYRE, 1980, p. 155).

E é assim também que o discurso de Freyre visa borrar as fronteiras nacionais, abrindo uma brecha para a anexação de Portugal e suas colônias a esse espaço global lusotropical de limites fronteiriços indefinidos entre regiões. A miscigenação em todas as esferas da vida, entre

os trópicos e Portugal, pressupõe tanto o pitoresco e o provincianismo regional (a rotina), quanto o globalismo lusotropical (a aventura) sem que um necessite prescindir do outro para existir. A dicotomia entre aventura (cosmopolitismo) e rotina (provincianismo) é, portanto, apenas aparente: ambos os aspectos são, na realidade, complementares na proposta lusotropicalista do autor. Portugal (e o lusotropicalismo) possui, segundo Freyre, essa qualidade conciliadora (harmoniosa, lírica, romântica) entre Tempo e a Natureza, entre a Europa, o Oriente e os trópicos; possui a justa medida do tradicional e do moderno.

O pitoresco *versus* o sublime no modo de fazer-paisagem dos autores também serve à análise enquanto ponto de contraste entre os relatos de Freyre, Mario de Andrade e Lévi-Strauss. Freyre se enquadra como viajante do pitoresco e do retorno às tradições – ou “ressurgências” para falar nos termos do autor; Lévi-Strauss, do sublime, do exótico e das origens; Mario de Andrade, viajante ora indeciso, oscilando entre os dois conceitos, ora fusionista, transformando o pitoresco em sublime e *vice-versa*.

3.3.5 Ressurgências de um certo Oriente

Na contramão de Mario de Andrade e Lévi-Strauss, que representam a civilização indo até os trópicos, a primeira escala da viagem de Freyre é duplamente marcada pelos trópicos indo até Portugal, seja na figura do escritor (viajante tropical), seja na própria ideia das paisagens portuguesas como paisagens híbridas, moldadas no passado por mouros. É o passado constantemente vindo à tona em forma de ressurgências de ações e recombinações (rotinizações) espaço-temporais e culturais com os trópicos (aventura). E é através desse passado que Freyre busca conferir estatuto de modernidade para o lusotropicalismo, por meio de um discurso de atualização de práticas “arcaicas” ou “pitorescas” que continuariam fazendo sentido no espaço tropical.

Em certo sentido, o que Freyre propõe é uma lusotropicalização da modernidade. E é por esta razão que Freyre trabalha constantemente com contrastes entre o modelo imperial de fazer-paisagem de Portugal e o de outros países europeus não ibéricos. O que poderia ser visto como arcaísmo por olhos burgueses ocidentais seria, então, a melhor maneira de colonizar terras tropicais, pois não viria na contramão de suas especificidades, não imporiam um modelo de fora, mas se espraíaria organicamente desde dentro.

Em Portugal, Freyre busca nas paisagens e suas gentes qualidades pitorescas que ele também chama de ressurgências: ressurgências de um passado tradicional ainda alheio às

invasões culturais da Europa burguesa. Nota-se uma fluidez no modo como Freyre mobiliza a categoria tempo, transformando o passado em presente. O “passado”, representado por imagens supostamente “arcaicas”, ressurgem englobando e atribuindo sentido ao presente. Os regressos, tradições e ressurgências aparecem, então, como forma de resistência ao modelo hegemônico de modernidade. Aparece, por exemplo, na valorização das formas de paisagem trazidas pelos mouros a Portugal durante a invasão da Península Ibérica:

Sente-se o mouro nas oliveiras, nas árvores de fruto, nas plantas úteis. Sua arte de lavrador, de horticultor e de paisagista de formas e valores que somente ele saberia dar a paisagens europeias no tempo do domínio muçulmano sobre esta parte da Europa. Chega a ser ridícula a pretensão de certos nórdicos de se considerarem ‘raça superior’, esquecidos de que eram quase desprezíveis bárbaros e alguns mesmos selvagens na época em que árabes e mouros davam à paisagem do Sul da Europa formas tão belas e delas desentranhavam valores tão altos, como os que ainda hoje se prolongam em arquitetura, horticultura, lavoura, em certos trechos de Portugal e da Espanha. Eles próprios, árabes e mouros, acrescentaram a essas paisagens o vigor das magnificamente eugênicas, de homem e de mulher, das quais tem resultado para Portugal muita beleza de mulher morena, trigueira ou mestiça. Também muito homem superior pelas formas do corpo ágil, apto às aventuras de cavalaria e de amor...” (FREYRE, 1980, p. 92).

A fim de validar o colonialismo português nos trópicos e no Oriente, Freyre então dá corpo ao argumento de que os portugueses não estão cultural nem racialmente distantes dos povos tropicais. Faz um esforço em recuperar esse passado, em que mouros foram assimilados pelos portugueses: “essa espécie de presença do Oriente Próximo, num Portugal a que não faltou traços dos outros dois Orientes: o Médio e o Extremo” (FREYRE, 1980, p. 12).

Seu catolicismo mesmo é resultado de um sincretismo em que tanto católicos portugueses se converteram ao Islão, quanto mouros ibéricos se converteram ao catolicismo. E as paisagens portuguesas – bem como o sucesso do empreendimento colonial português nos trópicos – não se explicaria sem a presença dessas duas “eminências pardas”:

Em Portugal, mouro e frade são ainda presenças que constantemente se adivinham por trás dos principais valores de paisagem ou de cultura. Paisagem social e cultura moral, tanto quanto material. Foram o mouro e o frade as duas grandes eminências pardas por trás de muito do que se fez de mais importante aqui e no próprio Ultramar no sentido de amansar para Portugal e para o Cristianismo paisagens brutas e de dar-lhes um valor ao mesmo tempo social e estético que nunca tiveram [...]. Sem eles não se explica a paisagem, do mesmo modo que não se explica a cultura portuguesa; nem o modo por que essa paisagem e essa cultura foram pelo português abertas a influências dos trópicos sem que, nessa aventura, se comprometesse sua dinâmica, expansiva, dissoluta, mas em certos pontos, irredutível, lusitanidade (FREYRE, 1980, p. 30).

E por isso também, enquanto católicos ibéricos, os portugueses estariam mais aptos à colonização dos trópicos, por serem mais propensos aos sincretismos, tese esta reforçada pela experiência do catolicismo no Brasil colonial e escravocrata. Pois, por se tratar de um catolicismo contaminado, o cristianismo ibérico seria espiritual e culturalmente avesso ao puritanismo religioso, racial e cultural dos países do Norte ocidental.

Aqui me limito a anotar este aspecto das relações portuguesas com a África, desde que me parece a imitação de métodos muçulmanos de expansão nos trópicos explicar ou esclarecer outras expressões de comportamento lusitano, decorrentes do caráter sociologicamente cristocêntrico de sua cultura. Um comportamento que tem deixado, mais de uma vez, de assemelhar-se ao dos outros povos europeus, expandidos na África, para parecer-se com os maometanos: mestres, talvez, sem igual de tropicalismo, seguidos de perto pelo português e pelo espanhol em seus modos de ser sociologicamente cristãos. É pena que o português venha ultimamente retrocedendo nesta sua coragem de ser sociologicamente mais cristocêntrico que etnocêntrico em sua cultura em expansão na África, para imitar ingleses ou franceses ou belgas. Tantos dos quais desejariam ser como o português em suas relações com os negros: um europeu capaz de deseuropeizar-se para conservar-se da Europa apenas pelas formas sociologicamente cristãs de seu comportamento. Capaz de misturar-se com os africanos. De casar com mulheres africanas. De adotar valores africanos de cultura (FREYRE, 1980, p. 218).

Alia-se a isto o fato dos missionários e frades portugueses saberem, segundo Freyre, conciliar o universo mundano e o espiritual. Por isso que, em sua opinião, os missionários jesuítas foram melhor sucedidos em terras tropicais que os missionários protestantes, pois seriam dotados de uma maior plasticidade espiritual e moral (a exemplo do sincretismo religioso entre o catolicismo e as religiões de matriz africana no Brasil).

Para provar que o empreendimento colonial português nada tem em comum com a empreitada imperialista dos países europeus do Norte do Atlântico, Freyre busca, o tempo todo, dissociar Portugal do continente europeu e aproximá-lo dos países tropicais, sobretudo da costa africana oriental. Para ele, Portugal seria então uma espécie de “África civilizada” (p. 94) de clima subtropical, com paisagens “indecisas entre a África e a Europa” (p. 94), um espaço híbrido por sua própria constituição – seja ela geográfica, climática, ecológica, ou mesmo histórica, pela presença dos árabes em seu passado medieval. Esse estado liminar explicaria, então, a propensão romântica de Portugal para as paisagens de natureza diversa, acidentada e selvagem dos trópicos:

Lembrei-me de que os aventureiros portugueses, fundadores de novos mundos, partiram para o desconhecido levando principalmente consigo, como paisagens ideais, estas, romanticamente acidentadas, do Norte de Portugal; e as do Algarve. E nos trópicos, procurando prolongar tais paisagens, encontraram uma natureza favorável a

esses prolongamentos nostálgicos. Uma natureza vária, diversa, romântica – diga-se outra vez: inimiga dos excessos de simetria, da poda, de conformidade. Inimiga das convenções de arquitetura paisagística a que outros portugueses procuram quase sempre sujeitar seus bosques, suas florestas, seus jardins fora da Europa: em terras quentes e bravias (FREYRE, 1980, p. 154-155).

Existiria, portanto, uma afinidade de paisagem entre os trópicos e Portugal, como se este se prolongasse naqueles, e *vice-versa*. Enquanto lugar de constituição híbrida, Portugal aparece como espaço-tempo liminar entre o Oriente e o Ocidente. E a própria miscigenação é, em si, um valor híbrido que colapsa tempo e espaço. Através dela (da presença cultural do Oriente em Portugal) o presente se mescla ao passado na cultura, na paisagem, na pele e feições portuguesas; por intermédio dela, o passado – das grandes navegações, e, posteriormente, do Brasil das casas grandes e senzalas – continua presente nas colônias portuguesas e seus povos.

O espaço é colapsado, também, através do globalismo lusotropical. Se os trópicos e o Oriente estão tão presentes em Portugal, não faria sentido afirmar que Portugal é um país europeu e ocidental, e se este, por sua vez, está impresso em tantas regiões tropicais e orientais, essas regiões só poderiam ser compreendidas a partir de sua relação com Portugal, enquanto “prolongamentos nostálgicos” de suas paisagens.

3.3.6 As Grandes Navegações contra os moinhos da modernidade

A nostalgia que impregna as páginas de *Aventura e Rotina* remonta a época das Grandes Navegações que alçou Portugal a grande império metropolitano entre os séculos XV e XVI. Com a ascensão imperial de outros países europeus, contudo, o império português experimentou um vertiginoso declínio político e econômico que deixou o país à margem do projeto de modernidade (SANTOS, 2003). Impelido por uma afinidade ideológica (e também subjetiva) com o regime político salazarista, Gilberto Freyre viaja a Portugal para dar o suporte “científico” que o regime necessitava para justificar a continuidade da colonização portuguesa na África e Ásia muito depois que as demais colônias já conquistavam sua independência.

Aventura e Rotina é recheado de tentativas no sentido de recobrar a moral da Europa Ibérica através da memória desses períodos de “auge” que antecederam o Iluminismo e a modernidade na Europa ocidental. E esse é um ponto importante em termos da temporalidade mobilizada por Freyre em seus relatos: é como se Portugal pudesse reviver esse passado imperial glorioso através de suas colônias africanas.

Por seu turno, a viagem encomendada por Salazar ofereceu a Freyre uma maneira de reviver o Brasil quase perdido das elites rurais nordestinas (estrato social a que o autor pertencia) saudosas do regime patriarcal colonial. Nosso autor compartilhava, assim, da mesma espécie de anacronismo histórico⁶⁷ que foi apontado por um diplomata americano em Salazar: duplamente “fora do tempo”, pelo anacronismo de seu projeto colonial e por não aderir aos valores de um Ocidente progressista.

Durante nossa conversa, a história se impunha constantemente... Salazar estava absorvido por uma dimensão temporal bastante diferente da nossa; parecia que ele e todo o seu país estavam vivendo em mais de um século ao mesmo tempo e que os heróis do passado ainda estavam formulando a política portuguesa. Essa impressão foi tão aguçada que, após o segundo dia de conversas, o relatório que enviei ao presidente Kennedy por telegrama observava, entre outras coisas, que estávamos errados ao imaginar que Portugal estava sob o controle de um ditador. Em vez disso, ele era governado por um triunvirato composto por Vasco da Gama, o infante D. Henrique, o Navegador e Salazar (BALL, 1982, p. 277 apud DÁVILA, 2011, p. 30).

Como um inofensivo e anacrônico Dom Quixote⁶⁸ que lutasse contra o desaparecimento de formas “arcaicas” de vida, Freyre faz um esforço em conferir um estatuto de atualidade ao colonialismo português. E o paralelo com *Casa Grande e Senzala* (FREYRE, 2003) é inevitável neste ponto: em 1933, Freyre buscou elevar o Nordeste açucareiro à identidade nacional quando este já havia perdido hegemonia política e econômica. Faz o mesmo em *Aventura e Rotina* ao prescrever a colonização portuguesa numa África dos anos 50, que já caminhava rumo à descolonização. Freyre, então, alinha seu discurso a uma espécie de imperialismo subalterno (SANTOS, 2003) cuja ideologia é orientada para o passado – e através de uma relação afetiva com este – ao invés da legitimação das práticas imperialistas via narrativa da modernidade, que, por sua vez, apela para a objetividade asséptica dos discursos científicos para embasar a ideologia ocidental do progresso.

Enquanto o olhar imperial dos viajantes europeus, investido de consciência planetária, busca reduzir a natureza e seus habitantes através da linguagem homogeneizante e totalizante da ciência, o olhar de Freyre, ao contrário, busca não só desnaturalizar a natureza e seus habitantes lusotropicalis – seu olhar se volta para as paisagens humanas e naturezas

⁶⁷ Também é possível “relativizar” as críticas ocidentais dirigidas a Freyre e a Portugal como um não reconhecimento de coetaneidade, pois sempre caminham no sentido de apontar para o retrógrado, situando-os para fora do tempo da modernidade. Importante frisar que Freyre não pretendia ser moderno no sentido hegemônico do termo, mas propor um paradigma alternativo a essa modernidade.

⁶⁸ Não à toa, o personagem de Cervantes é recobrado diversas vezes no livro. O binômio aventura-rotina representado pelas figuras de Dom Quixote e Sancho Pança, respectivamente. E Freyre seria como uma espécie de Dom Quixote que lutasse contra “maus modernismos”.

“domesticadas” – como também busca multiplicar essas formas de vida, reforçar o pitoresco a partir não de um olhar exotizante e distanciado, mas de familiaridade. Além disso, sua bússola aponta para o Sul tropical, indo na contramão da “flecha do progresso” encetada para o Norte. O cronotopo freyreano estaria orientado, assim, para o resgate do passado e de uma tradição híbrida, enquanto o da modernidade hegemônica seria orientado para um futuro asséptico e homogeneizante. Nos lusotrópicos, não haveria “um só tempo vivido de modo unilinear; e sim vários tempos, variamente, contraditoriamente, [...] tempos que se cruzam e se confundem, quer na vivência, quer na memória de qualquer um de nós” (FREYRE, 1973, p. 109-110 apud TAVOLARO, 2017, p. 424).

3.3.7 O Ultramar português

“Está decidido: depois de algum tempo com a família em Portugal, seguirei sozinho para o Ultramar. Verei com olhos ainda sem óculos o mundo que o português não acabou ainda de criar com seu sangue, seu suor e suas lágrimas: suas e principalmente das suas mulheres.”

(FREYRE, 1980, p. 6)

A paisagem macia, docemente domesticada de Portugal contrasta com aquelas paisagens ásperas dos trópicos e do Oriente. E como foi dito, Freyre privilegia as paisagens domesticadas pela ação humana. A natureza em estado bruto e selvagem aparece como algo a ser controlado, colonizado, amaciado por portugueses. Contrasta fortemente, portanto, com o ideal de pureza implícito nas entrelinhas de *Tristes Trópicos*. Enquanto para Lévi-Strauss só tem valor o que permanece intocado pelas mãos profanadoras da história, privilegiando, assim, as naturezas conservadas em seu estado mais bruto enquanto chave de autenticidade e atemporalidade, para Freyre, apenas o impuro possui valor de fato. E nesse sentido, o caráter profano da miscigenação (em todas as suas esferas e escalas) é sacralizado ao estabelecer laços consanguíneos e afetivos entre passado e presente (o sangue daquele circulando nas veias deste).

Desse modo, o relato de Freyre se contrapõe a dois tipos de narrativa, o da anticonquista (como o de Lévi-Strauss) e o da conquista imperialista dos países do Atlântico Norte. Em contraste com os discursos hegemônicos, Freyre defende que os trópicos não devem ser entendidos como terra infértil à semente civilizacional de uma sociedade superior, mas como lugar especial para a construção de uma obra original e criadora. Os portugueses seriam, então,

os autores dessa obra, pois souberam acrescentar aos seus os traços culturais dos negros, dos ameríndios, dos asiáticos e dos árabes.

A aspereza da paisagem tropical também justificaria o sucesso da empreitada portuguesa: seu pendor para a aventura, para a mistura, para a democracia social/racial, para a relação orgânica e afetuosa com a terra fariam do português o povo mais apto à colonização dos trópicos. Além disso, o êxito do colonialismo português nessas terras também teria se dado devido a uma suposta afinidade temporal entre os portugueses e os povos por eles colonizados (TAVOLARO, 2017, p. 424). Isso porque os ritmos temporais das sociedades e culturas tropicais (ameríndias, orientais e africanas) estariam em consonância, até certo ponto, com o ritmo ibérico, que não é tão linear, secular e rigoroso, possibilitando que portugueses incorporassem as técnicas, ritmos de trabalho e traços culturais desses outros povos, rejeitando (supostamente), na prática, os valores evolucionistas de classificação hierárquica das raças. Importa mais as mudanças sazonais, os ciclos naturais que regem as atividades humanas de subsistência, bem como o pensamento mágico e religioso, do que aquela noção norte-europeia linear, calvinista e evolutiva do tempo, cuja medição é feita em minutos e segundos e em função das atividades comerciais burguesas. A noção burguesa de progresso seria alheia, portanto, à temporalidade lusotropical,

Como "um tempo impregnado ecologicamente de trópico" (FREYRE, 2000, p. 32 apud TAVOLARO, 2017, p. 423), o lusotropicalismo avança um mundo que não é marcado pela "falta", ou seja, pelo que ele tem de carências, de incompletude com relação ao modelo da Europa ocidental. A categoria tempo é assim desprendida de suas conotações universais e abstratas para ser entrelaçada aos espaços regionais, às paisagens e aos agentes sociais, assumindo, assim, o aspecto de variabilidade expressa nas manifestações culturais (TAVOLARO, 2017, p. 423). Daí a centralidade da questão ecológica, a importância conferida ao espaço-trópico e suas paisagens não como pano de fundo passivo, mas ativo em sua leitura dos espaços lusotropicals. Ali, o fazer-paisagem de Freyre dá-se através da relação entre a ação humana e a natureza, não como aspecto universal (nem atemporal), mas particular e original, da adaptação e acomodação de valores portugueses à natureza e cultura tropicais.

O sobrevoo por paisagens tipicamente luso-angolanas, lhe oferece uma visão panorâmica desse método adaptativo de colonização:

Pode-se acompanhar, em tempo reduzido, todo um esforço longo de colonização que venha, como o português na África através de séculos e não simplesmente de anos, procurando formas senão ideais, congeniais, de acomodação de valores e povoadores

européus à natureza e às culturas tropicalmente africanas. Acomodação através de conflitos e de intransigências de lado a lado e não apenas de transigências suaves e fáceis. Mas acomodação e não rude dominação dos nativos pelos intrusos, como no caso de outros espaços africanos violados ou corrompidos pela presença imperialmente europeia (FREYRE, 1980, p. 336).

Aqueles lugares onde houve “penetração” mais intensa por parte dos portugueses figuram como bons exemplos do lusotropicalismo. É o caso de cidades brasileiras como Rio de Janeiro, Recife, Salvador, e, no continente africano, Moçambique, a quem “nada lhe falta para ser moderna”, pois soube, lusitanamente (e portanto, antropofagicamente), absorver “bons modernismos”, “bons anglicismos” e “bons americanismos” na composição de sua excelente e moderna estrutura urbana (FREYRE, 1980, p. 396-397). Assim como a Angola, que:

[...] já não é a Guiné: é outra no tempo, além de ser outra no espaço. Já não se vê aqui uma imagem do que deve ter sido o Brasil na sua fase ainda heroica, mas sempre volutuosa, de colonização de terra tropical pelos portugueses. Em Angola é como se estivéssemos num Brasil já amadurecido em sociedade híbrida, com uma população mestiça já considerável ao lado da branca (FREYRE, 1980, p. 319).

Freyre, então, busca colapsar tempo e espaço nos lusotrópicos no intuito de avançar uma “atualidade” da colonização portuguesa. Neste sentido, o cronotopo dos lusotrópicos em *Aventura e Rotina* é uma afirmação da coetaneidade através dos vários espaços lusotropicais, muito embora, como veremos no decorrer desta seção, e mais detidamente no Capítulo 4, faça isso negando a coetaneidade às formas de vidas indígenas não “assimiladas”. E nesse sentido, é um movimento colonialista, ainda que diferente do imperialismo do Atlântico Norte (por rejeitar o tipo de temporalidade impresso na noção de progresso ocidental).

Mas essa forma alternativa de modernidade ainda está calcada em valores imperialistas e eurocentrados para a construção de uma “civilização moderna” nos trópicos, pois se trata da adaptação de valores portugueses à brutalidade das terras tropicais, de sua predisposição a amansar, domesticar, amaciar essas terras e suas gentes incautas e incivilizadas. Portanto, uma recusa de um universalismo em prol de outro senso de unidade e etnocentrismo. Um “olhar lusotropical” também é imperial, mas num sentido bem diferente daquele colocado por Pratt. Devemos, então, acrescentar “subalterno” ao conceito de “olhar imperial” proposto por ela: um “imperialismo subalterno”, para utilizar aqui os termos mais precisos de Boaventura de Sousa Santos (2003).

3.3.8 Verdes trópicos

“O verde – cor muito dos árabes – parece ter desempenhado um papel entre estético e econômico, entre social e psicológico, no sentido que principalmente tomou a expressão portuguesa: o sentido de uma expansão em águas e terras tropicais verdes.”

(FREYRE, 1980, p. 37)

A cartografia freyreana dos trópicos apenas possui espaços vazios onde a “penetração” portuguesa não foi bem sucedida, como, por exemplo, na Guiné: “Informa africanologista ilustre, especializado no estudo da Guiné, que esta Província não possui mapas satisfatórios: só esboços ainda cheios de omissões e de erros de toda espécie” (FREYRE, 1980, p. 201). Isso se deve ao fato de que a expansão para o interior pelos portugueses era recente nos países africanos que, durante séculos, ocupou as costas das colônias com seus portos militares e comerciais, e, apenas num período mais recente (séculos XIX e XX), é que passou a interessar-se pelo interior: “Na Guiné, a penetração social portuguesa limitou-se, durante longo tempo, aos ‘lançados’, homens que, isolados e sós, quase se perdiam nas populações ou culturas indígenas” (FREYRE, 1980, p. 212).

[...] Esta província [é], ao mesmo tempo, a mais antiga e a mais moça das terras ocupadas pelos portugueses nos trópicos. Aqui madrugou o lusotropicalismo: todo um movimento na moderna história humana de contatos de uns povos com os outros, começando com os contatos dos portugueses com os mouros e que só essa expressão parece definir. Mas foi uma aventura tão superficial, da Guiné, que a colonização do Brasil tropical por portugueses decididos a se fixarem em terras tropicais como agricultores superou-a como superou o próprio início dessa mesma expansão, a princípio tão brilhante, em terras do Oriente.

A própria colonização do Brasil fez-se, porém, com o auxílio de negros da Guiné, arrancados destas terras para irem trabalhar nas de cana-de-açúcar, de Pernambuco, da Bahia e do Rio de Janeiro (FREYRE, 1980, p. 213, grifo meu).

Freyre comprime os mais diversos espaços ao entrecruzar as histórias de diferentes lugares em uma única história lusotropical. E esta história começa com a invasão portuguesa, a domesticação das terras e povos indígenas, até então “selvagens” e fora da história. A Guiné apresenta, assim, uma contradição espaço-temporal porque apesar de nela ter “madrugado” o lusotropicalismo, ali ele tardou em se manifestar. A “província” parece, então, parada nos tempos iniciais da colonização:

Domina-me às vezes a sensação – sensação física – de que estou dentro de uma

máquina inventada por um novo Wells, ao contrário do inglês – todo empenhado em ver o futuro –, proustianamente decidido a capturar o tempo perdido. O passado. Máquina que me teria trazido até a uma Guiné não só pouco europeizada no espaço como no tempo: um tempo que seria, ainda, em certas áreas, socialmente quase o mesmo dos dias decisivos da colonização portuguesa no Brasil (FREYRE, 1980, p. 209, grifos meus).

Além de um passado em comum, a Guiné compartilha com algumas partes do Brasil terras verdes não maturadas historicamente pelo processo de hibridização e miscigenação: “a verdade, porém, é que o Brasil tem ainda Guinés verdíssimas dentro de si: amargamente verdes, até, como certas terras amazônicas” (FREYRE, 1980, p. 212). A Amazônia brasileira da época em que o livro foi escrito se situaria, portanto, no mesmo tempo histórico da Guiné, pois assim como no país africano, a expansão colonial mais sistemática no interior das terras amazônicas deu-se apenas recentemente, no século XX, encabeçada por expedições chefiadas pelos irmãos Villas-Boas e, antes deles, pelo Marechal Cândido Rondon. Tais expedições eram parte da Marcha para o Oeste, promovida por Governo Vargas como incentivo à ocupação e integração territorial dessas terras “vazias”, ignoradas pela cartografia (SCHNEIDER e ALMEIDA, 2018).

Por trás dessa “juventude” em comum, subjaz o mesmo processo de negação de coetaneidade aos povos que ocupavam esses lugares antes da colonização portuguesa, no caso da Guiné, e antes do projeto de interiorização, no caso brasileiro. Os “primitivos” dessas terras verdíssimas deveriam, então, ser assimilados para que a história lusotropical avançasse. Pois se nos espaços já domesticados, já hibridizados pelo lusotropicalismo, passado e presente se embaralham nas formas pitorescas de vida e suas ressurgências, o primitivo e seu nicho deveriam deixar de existir em seu estado bruto para que a Guiné pudesse, enfim, ingressar na história lusotropical:

À substância nativa, aqui, de uma variedade rara, deve juntar-se ao tempero decisiva e inconfundivelmente português. Sei que a ação do fogo civilizador apenas principia: a Guiné vive dias plásticos e por isto mesmo decisivos. A substância nativa ainda se apresenta, em grande parte, crua, e sem formas definidas, como se a Guiné fosse para Portugal o que o interior do Amazonas ou de Mato Grosso é para o Brasil (FREYRE, 1980, p. 221, grifos meus).

Antropofagicamente, o primitivo, ainda cru, próximo ao estado de natureza, deve, então, ser cozido pelo fogo civilizacional português e tornar-se mais palatável através da mistura de temperos lusitanos. E a Guiné, segundo Freyre, se encontraria nesse momento “plástico”, suscetível e predisposta tanto cultural quanto ecologicamente ao lusotropicalismo:

A natureza é ainda a africana de antes da ocupação europeia, embora a vegetação, em vários pontos, se antecipe ao homem no processo do mestiçamento. Vê-se muita mangueira da Índia [...] e muito cajueiro. Muita fruta-pão. Jaqueira. Laranjeira. E a mandioca, de origem brasileira, como o caju, reponta de mais de um lugar, ao lado da

palmeira de Sumatra: novidade vegetal na Guiné Portuguesa (FREYRE, 1980, p. 221, grifo meu).

No entanto, apesar da mestiçagem já despontar nas paisagens,

[...] quem domina essa vegetação, já tocada das primeiras manchas como que mongólicas, de mestiçamento, é ainda o animal africano. É a onça, que continua a devorar negro como nos velhos tempos; e *gourmet* a seu modo parece fazer dos molequinhos nus que saem a pastorear o gado, montados em vacas como se montassem cavalos, seu petisco de estimação (FREYRE, 1980, p. 221, grifo meu).

Simbolicamente, é a onça que reina na natureza selvagem, que devora cru o primitivo nu, ainda criança. A “primitividade” aqui é feita de violentos contrastes: “não é de modo algum a tão idílica que, aliás, só existe nos sonhos dos mais exagerados discípulos de J.-J⁶⁹. Também tem seu lado repugnante” (FREYRE, 1980, p. 222). O português deve então domar as bestas tropicais e seus mosquitos letais com a vacina da civilização a fim de decantar do primitivo apenas o que ele tem de plástico, de maleabilidade dócil. Destruir o que tem de verde para colher apenas frutos maduros.

[...] a Guiné é ainda terra acre de febres palustres, da doença do sono, da anquilostomíase. Qualquer picada de mosquito pode ser aqui uma picada da morte.[...] A só presença dessa mosca terrível mostra o que de ser o esforço português na Guiné contra uma natureza aparentemente idílica, mas na verdade traiçoeira. Tão traiçoeira que protege com seu verde tropical moscas, mosquitos mortíferos, onças, hienas, crocodilos e hipopótamos, vermes e cobras que são ainda uma legião de demônios a danarem a vida nesta região. A vida, o trabalho, a lavoura, a colonização, principalmente europeia e principalmente cristã (FREYRE, 1980, p. 224).

O verdor tropical, a “quase intratável terra africana” (p. 224), justificaria, assim, a ação portuguesa, que deve domesticar a natureza selvagem, suprimir seus “demônios” para fazer prosperar a civilização. E apenas a paisagem moldada pela ação humana (no caso, a portuguesa) é que poderia oferecer o verdadeiro equilíbrio entre “homem” e natureza. Pois onde a natureza ainda reina, até a mais romântica palmeira esconde atrás de suas folhagens “uma cobra pequena cuja picada traz ao indígena a morte imediata” (p. 229).

3.4 CADA RELATO, UM CRONOTRÓPICO

É no tema da dicotomia entre o Velho e o Novo Mundo que reside o coração de *Tristes Trópicos*. À diferença dos brasileiros Mario de Andrade e Gilberto Freyre, Lévi-Strauss

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau.

enquanto estrangeiro e europeu procura a si mesmo nas águas espelhadas dos trópicos, mas constata que elas já não são mais tão límpidas assim e não devolvem a imagem do viajante-narciso sem alguma distorção. Investido de um “olhar imperial” (PRATT, 2010), o viajante europeu busca o passado nos trópicos, o mundo perdido das origens de uma certa humanidade universal, pois ao forasteiro do Velho Mundo, o Novo Mundo só tem a ensinar sobre o seu próprio passado.

As viagens trouxeram, a reboque, não só a história como também o subproduto econômico e cultural da civilização europeia ao espaço até então “virgem” dos trópicos. E por isto Lévi-Strauss é um “viajante” da “anticonquista” no sentido que Pratt confere ao termo, pois avesso às viagens enquanto elemento contaminador do “nicho do selvagem” (TROUILLOT, 2011) que se queria puro e hermético, e que ele faz um esforço em reconstruir. Seu olhar distanciado (e de estranhamento) opera, então, esse deslocamento da temporalidade, colocando a História como elemento externo, alheio ao espaço tropical e a este imposto por viajantes invasores⁷⁰.

Há uma ambiguidade no seu modo de fazer paisagem que marca uma diferença de ritmo temporal conforme o autor avança da história para entrar na natureza: o ritmo violento e acelerado nos já decadentes centros urbanos que correm para alcançar os fios do progresso, o ritmo lento ou quase estático nos sertões e vilas do interior, ou então suspenso nas áreas de mata, dentre os seus habitantes “selvagens”. De um lado, aponta para um anacronismo e justaposição de vários séculos do passado europeu nos centros urbanos; de outro, para a temporalidade quase inerte da natureza bruta, onde é possível ver, também em camadas temporais, as transformações das eras. Demonstra algum desconcerto frente a essas múltiplas temporalidades. Tal diversidade exige do viajante outro registro temporal, um que se adapte ao contexto daquele universo específico; no entanto, não logra escapar de um olhar tempocêntrico. Entende que o Novo Mundo é de fato o novo, mas é um novo que já nasce decadente.

Em *Aventura e Rotina* os pontos se invertem: não é um europeu o autor do relato, e sim um intelectual de “província”. Proveniente da “bem-sucedida” neocolônia lusófona brasileira, Freyre recebe um convite do estado salazarista para dar seu testemunho de boa-fé sobre Portugal e sua ocupação colonial na África e Oriente. Isto numa época pós-disputa territorial com outros países europeus em terras africanas, de agitação política por parte dos movimentos independentistas das colônias, da veiculação dos horrores cometidos pelas

⁷⁰ Neste sentido, Lévi-Strauss percebe as “ideias” nos trópicos (incorporação dos valores civilizacionais, da linearidade temporal do progresso, etc) como estando “fora de lugar” (SCHWARZ, 1992).

administrações coloniais, num período, enfim, em que a Europa não gozava de muito prestígio em sua contraparte colonial.

Ao re-imaginar Portugal como a *terra mater* dos trópicos arredios, Freyre recorta e espacializa essa Europa continentalizada e universalizada para propor um regionalismo universal lusotropical. *Aventura e Rotina* trata então de reinventar Portugal como uma *outra* Europa, ou talvez, uma *noossa* Europa – mais original e pitoresca na sua proximidade com os trópicos e Oriente. Um modelo de colonização que caiba bem aos trópicos enquanto espaço diferenciado, merecedor de outro tipo de atenção por parte do analista cultural, de outros olhos que não aqueles da Europa setentrional. Que saiba reverenciar o que essas terras têm de bom, e que possua, com elas, laços de afinidade (afetiva, racial, cultural, espiritual e ecológica). Enfim, uma colonização anti-imperialista no sentido anti-hegemônico do termo, que congregue forças ultramarinas e uma irmandade de raças. E nesse esforço não só em recriar o mundo que o português criou, como em recriar Portugal, polui a “raça” e as paisagens portuguesas para desmanchar o continente europeu, extraindo Portugal de lá como forma de provar sua inocência perante suas colônias.

Oscilando entre o estranhamento e a familiaridade, Mario de Andrade entende os trópicos enquanto espaço heterogêneo da temporalidade primitiva, do mito, da preguiça e do atraso, mesmo que positivamente ressignificada – e é nesses elementos que, para ele, reside a autenticidade tropical⁷¹. Sua forma de encarar a temporalidade a partir da oposição entre civilização/artificialidade e autenticidade/primitivismo aproxima-o, de certo modo, de Lévi-Strauss. Mas ao contrário deste, não nega historicidade, nem autenticidade aos trópicos, não espera deles o atributo da pureza. Como em Freyre, a paisagem tropical é um monumento (FREITAS, 2017) que conserva marcas do passado colonial. Entende a espacialidade pós-colonial como um palimpsesto (FREITAS, 2017), uma sobreposição de textos em camadas. Ao mesmo tempo, sente que o “texto” nativo é opaco: está ali, mas se nega à transparência (GLISSANT, 2008). No seu modo de fazer-paisagem o sentimento do sublime está, então, presente no retorno do recalado tropical, em que a opacidade (GLISSANT, 2008) vem à tona.

E assim como a viagem do *Turista Aprendiz*, a viagem de Freyre também é “suave” (sem aventura, nem perigo) porque ela em nenhum momento o coloca em risco. Não parte nem chega por acaso, como Lévi-Strauss, que não tem muita ideia do que vai encontrar: Freyre sabe

⁷¹ A autenticidade tropical também reside no modo como os trópicos deglutem elementos estrangeiros. E neste sentido, as ideias nunca estão fora de lugar nos trópicos mas são antropofágica e autenticamente transformadas em outra coisa.

bem o que vai encontrar. Tampouco trata-se de uma viagem experimental, como a de Mario. De certa forma, é o Brasil, o maior e “bem sucedido” empreendimento tropical, que ele procura em sua viagem. Portanto, nada de novo sob o sol para Freyre nas terras viajadas, onde ele inclusive se sente muito confortável, em casa, pois a distância entre as cidades, países, continentes, estão preenchidas pela intimidade compartilhada do lusotropicalismo. Para ele, passado e presente se confundem nesse espaço-tempo heterogêneo, cuja história começa com a ocupação portuguesa.

Enquanto em Lévi-Strauss a civilização nos trópicos é uma aberração cronotópica marcada pela falta, um “mausoléu de modernidades” (WHITEHEAD, 2006), Freyre, como veremos, faz dessa “mutilação” uma nova síntese, à qual pretende atribuir uma organicidade baseada na miscigenação e na organização lusotropical do tempo e do espaço. Tanto ele quanto Mario defendem que uma civilização tropical é possível, reivindicam uma autenticidade para os espaços tropicais, propõem um modelo “outro” de modernidade a partir da valorização das ruínas pós e neocoloniais.

Veremos, agora, como a malha cronotópica criada pelas narrativas dos três viajantes enforma o encontro com as alteridades tropicais.

4 A CHEGADA (ALTERIDADES TROPICAIS E SUAS ESCALAS)

A chegada é a etapa da viagem em que efetivamente se dá o encontro real com o “outro”, até então apenas imaginado. Este capítulo trata deste encontro com a alteridade pela perspectiva dos três autores. Também aborda a última etapa da viagem: o retorno ao ponto de partida do viajante, agora já transformado pelo encontro. As narrativas assumem um tom mais sentimental, de despedida, saudosos daquilo que se deixou para trás e reflexivo do que se viu no percurso. Também assumem, muitas vezes, um tom prescritivo ou de denúncia. Esta seção tecerá uma análise comparativa dos relatos, tomando como pano de fundo os eixos analíticos que vêm atravessando o conjunto desta dissertação.

4.1 ALTERIDADE PARADOXAL

“Por um paradoxo singular, minha vida aventureira mais me devolvia o antigo universo do que me abria um novo, ao passo que este que eu pretendia dissolvia-se entre meus dedos. Assim como os homens e as paisagens a cuja conquista eu partira perdiam, quando eu os possuía, o significado que eu esperava, assim também a essas imagens decepcionantes, conquanto presentes, substituíam-se outras, guardadas por meu passado e às quais eu não dera nenhum valor quando ainda pertenciam a realidade que me cercava.”

(LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 356)

Figura 11: Cerimônia funerária Bororo capturada pelas lentes distantes do etnógrafo.



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2012

4.1.1 Em busca do “Mundo Perdido”

Como já dito anteriormente, Lévi-Strauss é um viajante do exótico. Seu primeiro contato com “um tipo particular de exotismo” se dá ainda em Paris, na visita a um hospital psiquiátrico (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 17). Os doentes representavam para ele uma pequena amostra da alteridade radical, em que o acesso à compreensibilidade do outro, os significados de suas ações e modos de pensamento, são negados ao observador.

Nos trópicos, a alteridade vai sendo construída de acordo com as distâncias geográficas: quanto mais distante, quanto mais difícil o acesso, mais radicalmente diferente o “outro”. A chegada, para Lévi-Strauss, representa o momento dos encontros etnográficos com os indígenas, o objetivo último de sua viagem aos trópicos. Ainda na França, Lévi-Strauss pensou que seria possível realizar trabalho de campo nos arredores de São Paulo. No entanto, descobre que os indígenas, ali, já não se encontravam em “estado puro”, como se vê nos trechos que abordam suas “etnografias de domingo”:

Em São Paulo, podíamos nos dedicar à etnografia de domingo. Não com os índios dos arrabaldes que me haviam falsamente prometido, pois os arrabaldes eram sírios, italianos, e a curiosidade etnográfica mais próxima, a uns quinze quilômetros, consistia numa aldeia primitiva cuja população maltrapilha traía por seus cabelos louros e seus olhos azuis uma origem germânica recente, já que fora por volta de 1820 que grupos de colonos alemães tinham ido se instalar nas regiões menos tropicais do país. Aqui, de certa maneira eles se fundiram e se perderam entre os miseráveis camponeses locais (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 103, grifos meus).

No coração da cidade, certos mercados dos bairros populares eram explorados pelos negros. Mais exatamente – uma vez que esse terno não tem muito sentido num país onde a grande diversidade racial, acompanhando-se de pouquíssimos preconceitos, pelo menos no passado, possibilitou misturas de todo tipo –, ali podíamos nos exercitar em diferenciar os ‘mestiços’, cruzas de branco e de negro, os ‘caboclos’, de branco e índio, e os ‘cafuzos’, de índio e negro. [Mistura que contrastava com os produtos oferecidos por eles] que conservavam um estilo [indígena] mais puro (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 104, grifo meu).

Na direção do Sul, rumo ao estado do Paraná, o afastamento progressivo do trópico, a elevação das terras e a origem vulcânica do subsolo são responsáveis, por motivos diversos, por outras paisagens e outras formas de vida. Ali encontramos lado a lado, resto de povos indígenas, ainda próximos dos centros civilizados, e as formas mais modernas da colonização interna (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 112, grifo meu).

Ainda no Paraná, o encontro de Lévi-Strauss com os Caingangues decepciona o autor pelo estado de “indigência” cultural em que estes se encontravam. Depois dessa experiência de “batismo”, o autor afirma estar pronto para as “verdadeiras aventuras”, para os “verdadeiros índios” (p. 150). Porque, para Lévi-Strauss, os Caingangues não eram “selvagens” puros, mas contaminados pelos costumes dos brancos: “para minha grande decepção, os índios do Tibaji não eram nem inteiramente ‘índios verdadeiros’ nem, muito menos, ‘selvagens’” (p. 144), embora acrescenta em seguida que o estudo deste grupo, “por mais desprovido de pitoresco que fosse, não me colocava, porém, numa escola menos instrutiva que a dos puros índios que eu iria abordar posteriormente” (p. 145), referindo-se aos Mondé.

Depois dos Caingangue e após uma difícil jornada por temporais, charcos, rios cheios de piranhas, mata infestada por carrapatos e morcegos no Pantanal, Lévi-Strauss chega à Nalike, “capital” da etnia Cadiueu. Assim como os Caingangue, seus novos anfitriões também despertam reflexões sobre a perda de suas tradições. Apesar de conservarem seu idioma, a contaminação com a população não-indígena do entorno era visível pela arquitetura de suas choças (muito parecidas com as casas camponesas vizinhas), pelo uso das roupas e também pelo tipo físico mestiço de sua população. Resta então ao viajante o trabalho de reconstrução etnográfica através dos “escombros” de costumes fragmentados e já diluídos. Através desse exercício, percebe que a perda da tradição era, no entanto, apenas aparente: “esses camponeses maltrapilhos, perdidos no fundo de seu pântano, ofereciam um espetáculo bem miserável; mas sua própria decadência tornava mais impressionante ainda a tenacidade com que tinham preservado certos traços do passado” (p. 166).

Através das pinturas corporais Cadiueu, o autor percebe, então, que apesar do contágio étnico do grupo com as populações camponesas, suas tradições resistem, mesmo que revestidas

de aparente contaminação. Tanto é que os Cadiueu inspirariam um capítulo mais denso e teórico a respeito de suas pinturas corporais⁷² – tema que, posteriormente, também viria a compor um capítulo do livro *Antropologia Estrutural* (LÉVI-STRAUSS, 2008). Nesse capítulo mais “etnográfico”, a mudança de tom é patente: os indivíduos desaparecem da narrativa e das imagens, ficam apenas suas pinturas, que lhe interessam pelos elementos estéticos “universais” que apresentam.

Os Caingangues e Cadiueu representam, portanto, uma primeira aproximação, uma pequena amostra do campo etnográfico para Lévi-Strauss. Poderiam constar nas narrativas de bordo que tratei no capítulo anterior, como um interlúdio do trabalho etnográfico. Não sendo mais “verdadeiros selvagens”, conferem ao aprendiz de etnógrafo uma experiência de iniciação – de “batismo”, como ele mesmo diz. Não só representam um “rito de iniciação” ao campo etnográfico, como se inserem num “lugar” intermediário entre natureza e cultura, civilização e pureza. Ambas etnias pertencem, na narrativa, a esse estado liminar que também caracterizavam as populações às margens do telégrafo, dos garimpos e dos seringais. Optei, contudo, por discuti-las aqui, na “Chegada”, porque possibilitam um contraste mais imediato com a narrativa de contato de Lévi-Strauss com aquelas sociedades indígenas “ainda vivas” (p. 202), e que abordaremos a seguir.

4.1.2 Bons selvagens e verdadeiros primitivos

Figura 12: O informante de Lévi-Strauss entre os Bororo



Fonte: LÉVI-STRAUSS, 2012

⁷² Sob o título “Uma sociedade indígena e seu estilo” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 167).

Sobre o encontro com os Bororo, Lévi-Strauss descreve suas impressões com incontido êxtase:

Em que ordem descrever essas impressões profundas e confusas que assaltam ao recém-chegado a uma aldeia indígena cuja civilização permaneceu relativamente intacta? Entre os Caingangue, bem como entre os Cadiueu, cujos vilarejos parecidos com os dos caboclos vizinhos chamam a atenção sobretudo por um excesso de miséria, a reação inicial é de lassidão e desânimo. Diante de uma sociedade ainda viva e fiel à sua tradição o choque é tão forte que desconcerta (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 202).

Em contraste com os Cadiueu, as residências majestosas dos Bororo, que, “mais do que construídas, são amarradas, trançadas, tecidas, bordadas e patinadas pelo uso” (p. 202) possuem significado e estão em consonância com a tradição nativa. Outro contraste: seu habitantes estão nus. Há uma composição harmônica de paisagem formada pelos seus corpos e suas habitações, como se fossem elementos coextensivos ou complementares: “a nudez dos habitantes parece protegida pelo veludo herbáceo das paredes e pela franja das folhas de palmeiras” (p. 202). Ao contrário da desconcertante desarmonia das cidades tropicais, a paisagem social bororo não é disruptiva em relação ao meio natural circundante, mas se funde nele, faz dele seu “nicho”.

O intérprete de Lévi-Strauss, por sua vez, é um indígena Bororo (acima, figura 12) que havia sido enviado a Roma pelos salesianos e forçado a se casar à moda cristã, fato que o fez se rebelar e retornar à sua aldeia onde “levava uma vida exemplar de selvagem [,] totalmente nu, pintado de vermelho, com o nariz e o lábio superior perfurados pelo tembetá e pelo botoque, emplumado” (p. 204, grifo meu). Apesar do reconhecimento da longa e persistente presença dos missionários salesianos e das influências brasileiras em sua cultura, os Bororo são “bons selvagens” no sentido rousseauiano do termo: existiam alheios à história e à civilização, conservavam intactas as tradições culturais, viviam em estado de harmonia com o meio natural circundante. Ao mesmo tempo, assim como aquelas paisagens verdadeiramente selvagens mas não tão brutas ao ponto de evadirem-se diante do olhar do observador-naturalista, os Bororo permitiam-se traduzir pelo olhar transparente do etnógrafo. Eram “bons selvagens” sobretudo porque permitiam ao etnógrafo *compreendê-los*, organizar seus elementos culturais em um todo coerente e decantar de suas tradições um substrato humano-universal: a oposição entre natureza e cultura, pano de fundo da luta simbólica Bororo entre vivos e mortos.

O viajante buscava, então, uma pureza não bruta, mas aberta à compreensibilidade. Uma pureza redimida, lapidada, como aquela do informante que voltou da Europa mais “selvagem” que os que nunca haviam deixado a selva, mas que cuja experiência, contudo, lhe

conferia uma consciência etnográfica de sua própria cultura, tornando-o informante privilegiado. A figura do “bom selvagem” (doces e devotos “Peris”, no romantismo), como sabemos, nasce da utopia renascentista, sendo, mais tarde, consagrada por Rousseau e pela estética romântica. Trata-se de uma figura estetizada e idealizada pelo olhar orientalista do observador.

Sobre os Bororo, o autor também reserva um capítulo mais “técnico” sob o sugestivo título de “Bons selvagens” (p. 202). Com exceção do informante, os indivíduos Bororo não aparecem, apenas seus costumes, integrados em um todo pelo olhar do etnógrafo. Seus rostos aparecem nas fotos, mas não seus nomes. No caso dos Cadiueu, suas pinturas é que ganham maior atenção do autor: os corpos pintadas das mulheres estampam as primeiras fotos, mas depois desaparecem, dando lugar apenas às ilustrações dessas pinturas.

O comentário que Cristiana Bastos (1998) teceu a respeito dos filmes produzidos por Lévi-Strauss em sua viagem ao Brasil pode ser estendido ao modo distanciado com que Lévi-Strauss narra seus encontros etnográficos com os Bororo e Cadiueu em *Tristes Trópicos*:

Os documentários a que me refiro, e que tive a oportunidade de ver numa sessão especial dos Anthology Film Archives de Nova Iorque, revelam uma câmera tímida, distante, estetizante, a beirar a misantropia. O estilo diverge completamente do que então já circulava como bem sucedida aproximação cinematográfica aos povos 'primitivos' [...] nos filmes de Lévi-Strauss as pessoas desaparecem enquanto personagens em potência, caracteres humanos com vidas individuais, rostos e nomes, para serem apenas o suporte de algo mais vasto e abstrato; os seres humanos são os executantes de peças de cerâmica e motivos decorativos onde as oposições se cristalizam, são as obreiras da arquitetura indígena, dos intervenientes nos complexos sistemas de trocas e posicionamentos que constituem os sistemas de parentesco e de aliança - aliás um dos pontos altos da teorização do autor. Caduveo, Nambikwara, Bororo, são porventura menos os grupos humanos que este visita no interior do Brasil do que os nomes associados a decorações de corpo ou formas de organização social por metades de oposição (BASTOS, 1998, p. 418, grifo meu).

As fotografias que estampam as páginas de *Tristes Trópicos* revelam uma ambiguidade: ficamos em dúvida se estas conferem dignidade aos indivíduos retratados ou se reforçam seu exotismo. Talvez, aos olhos de Lévi-Strauss, a dignidade apenas é possível se conservado algum grau de exotismo. Não só das imagens, mas da escrita também se depura esse olhar distanciado em busca de substratos universais e estruturas elementares que, em última instância, também revela uma tendência orientalizante do olhar do antropólogo em sua relação com a *diferença*.

Com os Nambiquara dá-se o inverso, a sociedade desaparece para restarem apenas indivíduos: “eu procurara uma sociedade reduzida a sua expressão mais simples. A dos

Nambiquara o era, a tal ponto que nela só encontrei homens” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 299). Em contraste com a opulenta cultura Bororo, os Nambiquara pareciam uns “verdadeiros primitivos” (p. 264). Mas apesar de assemelharem-se aos “sobreviventes da idade da pedra” (p. 260) pela “indigência em que vivem” e da “pobreza de sua cultura” (p. 259), foram os Nambiquara que mais despertaram o olhar empático do autor (p. 260) e os que mais se aproximavam do estado de liberdade rousseauiano. Seus indivíduos aparecem em cenas cotidianas, afetuosas, os nomes de alguns estampam as legendas das fotos (apesar do nome ser um tabu entre eles) e o relato assume tonalidades mais intimistas, inspirando uma das passagens mais comoventes do livro:

O visitante que, pela primeira vez, acampa no mato com os índios, sente-se tomado de angústia e pena diante do espetáculo dessa humanidade tão completamente desvalida; esmagada, ao que parece, contra o solo de uma terra hostil por algum implacável cataclismo; nua, tiritante junto das fogueiras vacilantes. Ele circula tateando em meio ao matagal, evitando esbarrar na mão de alguém, num braço, num torso, cujos reflexos ardentes se entreveem à luz das fogueiras. Mas essa miséria é animada por cochichos e risos. Os casais abraçam-se como nostálgicos de uma unidade perdida; as carícias não são interrompidas à passagem do estrangeiro. Presentimos em todos uma imensa gentileza, uma profunda despreocupação, uma ingênua e encantadora satisfação animal, e, reunindo esses sentimentos diversos, algo como a expressão mais comovente e mais verídica da ternura humana (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 277, grifo meu).

O encontro de Lévi-Strauss com os Mondé, da etnia Tupi-Cavaíba, é sugestivamente relatado no capítulo “Robinson”, título homônimo ao personagem do livro de Daniel Defoe (2004 [1719]), relato de viagem fictício em que um náufrago solitário se encontra com selvagens canibais. Em Pimenta Bueno, Rondônia, Lévi-Strauss e sua equipe recolhem com a população local informações sobre uma “tribo desconhecida que vivia, diziam, a vários dias de piroga pelo rio Pimenta Bueno” (p. 307). Inicia-se, então, uma “aventura improvisada” rumo a esses indígenas isolados, e a narrativa reencontra as elucubrações e expectativas da partida, inspiradas pelos relatos dos primeiros viajantes:

Não há perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena. Em 1938, essa recompensa suprema só podia ser obtida em algumas regiões do mundo suficientemente raras para serem contatas nos dedos da mão. Desde então as possibilidades restringiram-se ainda mais. Portanto, eu revivera a experiência dos antigos viajantes, e, por meio dela, o momento crucial do pensamento moderno em que, graças aos grandes descobrimentos, uma humanidade que se julgava concluída recebeu de repente, como uma contra-revelação, a notícia de que não estava sozinha, de que formava uma peça de um conjunto mais vasto, e de que, para se conhecer, devia primeiramente contemplar nesse espelho sua imagem irreconhecível da qual uma parcela esquecida pelos séculos iria lançar, só para mim, seu primeiro e último reflexo.

Esse entusiasmo ainda está em voga no século XX? Por menos conhecidos que fossem os índios de Pimenta Bueno, eu não podia esperar o choque sentido pelos grandes autores Léry, Staden, Thevet, que, há quatrocentos anos, puseram os pés no território brasileiro. O que viram na época, nossos olhos nunca mais avistarão. As civilizações que eles foram os pioneiros a observar tinham se desenvolvido segundo linhas diferentes das nossas, mas nem por isso deixaram de alcançar toda a plenitude e toda a perfeição compatíveis com a sua natureza, ao passo que as sociedades que podemos estudar hoje – em condições que seria ilusório comparar às que prevaleciam há quatro séculos – são apenas corpos debilitados e formas mutiladas. Apesar das distâncias e de intermediários de todo tipo [...], elas foram fulminadas por esse monstruoso e incompreensível cataclismo que significou, para uma fração da humanidade tão vasta e tão inocente, o desenvolvimento da civilização ocidental; esta cometeria um erro ao esquecer que isso lhe confere um segundo semblante, não menos verídico e indelével que o outro (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 307-308, grifos meus).

Emoldurados pela paisagem de sonho, de harmonia entre os elementos e as criaturas, os Mondé “jamais tinham sido mencionados na literatura etnográfica” (p. 313). A paisagem e seus habitantes indígenas confundem-se num emaranhamento indistinguível no curso do rio ignorado que conduziu o autor até os Mondé. Lévi-Strauss suplica: “Para além dos prestígios que me seduziram ao longo deste rio, que me responda enfim e me desvende a fórmula de sua virgindade. Onde ela reside, por trás dessas confusas aparências que são tudo e não são nada?” (p. 315). E continua sua reflexão sobre essa aventura que, embora “iniciada no entusiasmo [deixava-lhe] uma impressão de vazio”:

Eu quisera ir até o ponto extremo da selvageria; não devia estar plenamente satisfeito, entre aqueles graciosos indígenas que ninguém vira antes de mim, que talvez ninguém veria depois? Ao término de um exaltante percurso, eu tinha os meus selvagens. Infelizmente, eram-no demasiado! Como a existência deles só me fora revelada no último instante, não pude reservar-lhes o tempo indispensável para conhecê-los [...]. Ali estavam eles, prontinhos para me ensinar seus costumes e suas crenças, e eu não conhecia sua língua. Tão próximos de mim quanto uma imagem no espelho, eu podia tocar-lhes, mas não compreendê-los. Recebia ao mesmo tempo minha recompensa e meu castigo. Pois não era culpa minha e de minha profissão acreditar que os homens nem sempre são homens? Que uns merecem mais interesse e atenção porque a sua cor de pele e seus costumes nos espantam? Basta que eu consiga avistá-los, e eles se despojarão de sua estranheza: eu podia muito bem ter ficado na minha própria aldeia. Ou, como aqui, que a conservem: e, nesse caso, essa estranheza não me adianta nada, já que nem sequer sou capaz de entender o que a faz ser assim (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 314-315, grifos meus).

Com os Mondé o paradoxo da alteridade radical completa, então, o seu círculo intransponível. Qual não terá sido a surpresa de Lévi-Strauss quando, ao buscar este “outro” distante dos trópicos terminou por encontrar a si mesmo? A imagem do outro, em sua mais radical alteridade, esfacelou-se como miragem no momento mesmo em que o contato foi estabelecido. Como numa tragédia edípiana, tenta fugir de seu destino apenas para reencontrá-lo de modo mais decisivo: “[pensando] ter optado contra a civilização, descobre que empregou

um meio complicado de voltar a ela” (p. 358). Como sintoma desse retorno, vivia, em plena selva, obcecado com uma melodia de Chopin⁷³. E se pergunta: “seria então isso, a viagem? Uma exploração dos desertos de minha memória, e não tanto daqueles que me rodeavam?” (p. 357).

4.1.3 “A apoteose de agosto” (o retorno do etnógrafo)

Essa vertiginosa imagem do reencontro do antropólogo consigo próprio em plena selva tropical (na epígrafe desta Seção, página 125) parece-me apropriada para colocar a questão se um “outro” é possível para Lévi-Strauss, afinal. O único outro possível parece ser aquele que não partilha do mesmo tempo histórico do etnógrafo. Enquanto as alteridades urbanas dos trópicos parecem humanos incompletos, anacrônicos, devido ao fato de não viverem nem no presente nem no passado, mas numa desajeitada mímica que está sempre a um passo atrás da civilização europeia – e Lévi-Strauss não parece disposto a perdoar-lhes esse pecado – os indígenas seriam o “outro” autêntico, se não fossem, eles também, seres mutilados pela história.

Nos primeiros, nos sujeitos urbanos dos trópicos, sobretudo suas elites, Lévi-Strauss lhes censura a falta de passado, de maturidade histórica, o anacronismo que insiste em incorporar cacoetes europeus já fora de moda num afobamento rumo a um futuro forjado de antemão, também ele mal elaborado. Nos segundos, nos remanescentes do período pré-colombiano, nos ditos primitivos, o autor lamenta a perda da tradição, o fato de já não mais serem culturalmente genuínos, mas uma pobre imitação de si mesmos. Neles, o autor repreende o fato de fazerem parte da história. Portanto, quem quer que sejam os “outros” dos trópicos, estão condenados a viver para sempre mutilados.

Desse modo, as expedições etnográficas de Lévi-Strauss descortinam sob seus olhos a grande contradição das viagens (inclusive de sua própria): nas *primeiras viagens* empreendidas pelos exploradores/colonizadores, esperava-se encontrar nos selvagens a pureza que a

⁷³ “Em viagem por regiões que poucos olhares haviam contemplado, dividindo a existência de povos cuja miséria era o preço – pago primeiramente por eles – para que eu pudesse remontar o curso dos milênios, já não me apercebia de uns nem de outros, mas de visões fugazes dos campos franceses que eu negara a mim mesmo, ou de fragmentos de música e de poesia que eram a expressão mais convencional de uma civilização contra a qual, precisava de fato me convencer, eu havia optado, arriscando-me a desmentir o sentido que dera à minha vida. Semanas a fio, naquele planalto do Mato Grosso ocidental, eu vivera obcecado, não pelo que me rodeava e que eu nunca mais reveria, mas por uma melodia muito batida que minha lembrança empobrecia ainda mais: a do *Estudo número 3, opus 10*, de Chopin, no que, por um escárnio cuja amargura também sensibilizava, parecia se resumir tudo que eu deixara atrás de mim [...]. Seria então isso, a viagem? Uma exploração dos desertos de minha memória, e não tanto daqueles que me rodeavam?” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 356-357).

humanidade havia perdido ao ser expulsa do paraíso. No entanto, e ao mesmo tempo em que exigiam isto dos povos recém encontrados, os exploradores os trouxeram para dentro da história e os contaminaram com sua civilização.

E eis diante de mim, o círculo intransponível: quanto menos as culturas tinham condições de comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade. No final das contas, sou prisioneiro de uma alternativa: ora viajante antigo, confrontado com um prodigioso espetáculo do qual tudo ou quase lhe escapava – pior ainda, inspirava troça e desprezo –, ora viajante moderno, correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida. Nessas duas situações sou perdedor (...). Vítima de uma dupla inaptidão, tudo o que percebo me fere, e reprovoo-me em permanência não olhar o suficiente (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 40).

Lévi-Strauss então condena o advento (imposto) da modernidade nos trópicos. Seu interesse se volta para aqueles que se mantêm fora dela, conservando aos olhos do estrangeiro um ideal de pureza tão caro aos valores europeus herdados das crônicas do viajantes renascentistas. Basta lembrarmos do indigenismo cristão de Léry, referência primária de Lévi-Strauss sobre os trópicos (TORRÃO FILHO, 2017): os indígenas seriam, para aquele, seres puros, não conheciam o pecado que os civilizados amargavam, viviam no mais puro estado de natureza, nus à imagem de Adão e Eva no Paraíso.

No caso de sua própria viagem, Lévi-Strauss lamenta ter chegado tarde demais ao encontro: “gostaria de ter vivido no tempo das *verdadeiras* viagens, quando um espetáculo ainda não estragado, contaminado e maldito se oferecia em todo o seu esplendor” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 39, *italico do autor*). Seus “selvagens” já não são mais aqueles que conhecera através de Léry. Ao se dar o encontro, essa alteridade bruta vai sendo lapidada pela constatação, nem sempre tranquila e óbvia, de que os selvagens de agora participam do mesmo tempo histórico do antropólogo.

Na crítica colonial que realiza, o antropólogo acaba reinscrevendo cronotopicamente o olhar imperial ao negar coetaneidade ao espaço tropical: “a postulada autenticidade de um passado (selvagem, tribal, camponês) serve para denunciar um presente inautêntico (desenraizado, *évolués*, aculturado)” (FABIAN, 2013, p. 48). Reinscreve, assim, o “nicho do selvagem” (TROUILLOT, 2011) no espaço tropical, esse lugar suficientemente distante para a construção da alteridade (BASTOS, 1998). Mas ao mesmo tempo, demonstra uma profunda sensibilidade e consciência em torno do sentimento de anticonquista dos modernos viajantes/etnógrafos como ele:

É verdade que a análise etnológica eleva as sociedades diferentes e rebaixa a do observador; é contraditória neste sentido. Mas se quisermos refletir sobre o que acontece, veremos que a contradição é mais aparente que real.

Afirmou-se algumas vezes que a sociedade ocidental seria a única a produzir etnógrafos; que nisso reside a sua grandeza, a qual, na ausência de outras superioridades que eles lhe contestam, é a única que os obriga a se curvarem diante dela, uma vez que, sem a mesma, não existiriam. Poder-se-ia igualmente afirmar o contrário: se o Ocidente produziu etnógrafos, foi porque o remorso muito forte devia atormentá-lo, obrigando-o a confrontar sua imagem com a de sociedades diferentes, na esperança de que refletissem as mesmas taras ou o ajudassem a explicar de que maneira as suas desenvolveram em seu seio. Porém, mesmo se é verdade que a comparação de nossa sociedade com as outras, contemporâneas ou extintas, provoca o desmoraonamento de suas bases, outras sofrerão a mesma sina. Essa média geral que eu evocava pouco acima faz surgir alguns ogros: ocorre que estamos incluídos entre eles. Não por acaso, pois, se não estivéssemos e se não houvésssemos, nesse triste concurso, merecido o primeiro lugar, a etnografia não teria surgido entre nós: não teríamos sentido a sua necessidade (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 367-368, grifo meu).

Interessante notar, contudo, que a etnografia também transforma o próprio etnógrafo em sujeito mutilado. Não se adequa à sua própria sociedade nem àquelas que recentemente conhecera (p. 362). Sua própria sociedade lhe inspira desprezo, sua jornada em busca do exótico lhe devolve uma imagem corrompida de sua própria civilização. Portanto, as viagens e, mais precisamente, o encontro com o Novo Mundo, abrem uma ferida narcísica no viajante ao frustrar o ideal de pureza que ele projeta sobre os “outros” do espaço tropical. E os efeitos “inquietantes” da viagem terminam por frustrar, também, sua ânsia pela compreensão e transparência:

Predecessor experiente desses exploradores de selva, permaneço, então, o único a ter conservado em minhas mãos apenas cinzas? Só a minha voz testemunhará o fracasso da evasão? Como o índio do mito, fui tão longe quanto a terra o permite, e quando cheguei ao fim do mundo interoguei as criaturas e as coisas para reencontrar a mesma decepção: ‘ali ele ficou, banhado em lágrimas; orando e gemendo. E, contudo, não ouviu nenhum barulho misterioso, tampouco adormeceu para ser transportado em seu sono ao templo dos animais mágicos. Para ele não podia subsistir a menor dúvida: nenhum poder, de ninguém, lhe estava destinado...’ (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 38).

No final do livro e da viagem suas reflexões atingem um paroxismo tal que termina por revelar ao autor uma consciência dolorosa e profunda de que a “compreensão” não é possível. E de que ela termina, ainda, por destruir o objeto de seu interesse.

Todo esforço para compreender destrói o objeto a que estávamos ligados, em benefício de um esforço que o suprime em benefício de um terceiro, e assim por diante, até chegarmos à única presença durável, que é esta em que desaparece a distinção entre o sentido e a ausência do sentido: a mesma de onde partíramos (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 389).

Ao misantropo forasteiro, as viagens se mostram, então, inúteis. Portanto, “adeus, selvagens! adeus, viagens!” (p. 392). Pois, conclui ele no fim, o único lugar onde verdadeiramente reside a essência das coisas é ali onde não importam nem o sentido nem a ausência do sentido (p. 329). Estão “aquém do pensamento e além da sociedade” (p. 392), na intangibilidade sublime do piscar de olhos de um gato, no perfume de um lírio, ou “na contemplação de um mineral mais bonito do que todas as nossas obras” (p. 329). Com essa sensível constatação termina seus relatos e dá cabo de suas viagens. Não voltará mais aos trópicos, nem às pesquisas etnográficas.

4.2 O INDÍGENA SURREAL

“É que os Pacaás Novos diferem bastante de nós. Para eles o som e o dom da fala são imoralíssimos e da mais formidável sensualidade. As vergonhas e as partes não mostráveis não são as que a gente consideramos assim. Quando sentem necessidade de fazer necessidade, fazem em toda a parte e na frente de quem quer que seja, até nos pés e pernas dos outros, sem a mínima hesitação, com a mesma naturalidade com que o nosso caipira solta uma gusparada. [...] 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, para eles, é o que nós chamamos pecado mortal. Falar para eles é o máximo gesto sexual.”

(ANDRADE, 2002, p. 86)

Figura 13: Justaposição jocosa de elementos europeus e tropicais.



Fonte: PRATT, 2010, p. 423

4.2.1 Não viu índio coisa nenhuma

Importante ressaltar que as duas partes que compõem o *Turista Aprendiz* foram escritas em diferentes momentos e viagens. Como já foi comentado anteriormente, na primeira viagem (à Amazônia), Mario encarna um antiviajante um tanto frustrado, levado pela contingência de um itinerário marcado por encontros oficiais que se dão à sua revelia. Se, a princípio, seu intuito fosse encontrar indígenas (embora não declare isso diretamente, o autor sugere no prefácio um vago medo de índio e em outro momento menciona a dificuldade em se estudar a pajelança), as entrelinhas revelam um anseio pelo encontro com uma alteridade radical que, no entanto, nunca se realiza de fato. Sua busca também sugere uma ideia de pureza quando, por exemplo, encontra “indígenas reais” vestidos como brancos e não lhes confere a mesma atenção etnográfica com que cria monografias imaginárias ou inventa etnias. Sua viagem, portanto, não é pontuada pela chegada a um lugar específico. Mario está mais para um *flâneur*, que vaga e voga pelo rio Amazonas escrevendo suas reflexões sobre elementos que encontra *en passant*. Mas um *flâneur* que se deixa afetar.

Na busca por encontrar esse “outro” radical (um quase antípoda) que nunca se mostra

porque só existe no imaginário das crônicas de viagem, Mario realiza esse encontro apenas oniricamente ou criativamente, inventando a etnia dos Do-mi-sol e criando relatos etnográficos fictícios sobre os (reais) Pacaás Novos. A ficção deliberada aparece como única via de acesso possível à alteridade radical que aparece nas crônicas dos viajantes mais antigos, base cultural também “mentirosa”, de cuja leitura Mario decanta o estilo, o absurdo e a hipérbole, potencializando esses aspectos em suas próprias crônicas através do humor (LOPEZ *apud* ANDRADE, 1988, p. 341-342).

Na passagem abaixo o encontro com a alteridade se dá em sonho. De modo auto-irônico, o autor se coloca enquanto um incauto civilizado que não domina o idioma de seus interlocutores e é incapaz de compreender suas intenções. Fantasia com antropofagia quando, na verdade, os indígenas estão apenas troçando de seu parco domínio do idioma tupi:

Sonho – Sonhei assim:

Com muito cuidado, escrevi um discurso em tupi pra dizer a nossa saudação a todos, quando estivéssemos entre os índios. Encontramos uma tribo completa bem na foz do Madeira, não faltava nem escrivão nem juiz-de-paz pra eu me queixar se alguém bulisse com a Rainha do Café. Vai, recitei o meu discurso, que aliás era curto. Mas desde o princípio dele os índios principiaram se entreolhando e fazendo ar de riso. Percebi logo que era inútil e que eles estavam com uma vontade enorme de comer nós todos. Mas não era isso não: quando acabei o discurso, todos se puseram gritando pra mim:

- Tá errado! tá errado! (ANDRADE, 2002, p. 56).

A maneira irônica com que descreve o equívoco do sonho e sua incapacidade de compreender o idioma nativo demonstram que o autor abdica do discurso da transparência típico das narrativas do colonizador. Como veremos mais adiante, o faz, também, em suas reflexões filosóficas (e ontológicas) sobre a malária e a simbiótica relação da doença com o “espírito” tropical. E mesmo na segunda parte do livro, na viagem ao Nordeste, em que as “etnografias imaginárias” de tom surrealista dão lugar a uma coleta “etnográfica” mais sistemática de canções populares, a relação que Mario estabelece com a alteridade não é de tradução, mas de aproximação empática (LIRA, 2005).

Desses encontros, o “cantador” de coco Chico Antonio é o que mais fortemente marca o autor. Sua profunda admiração pela figura e voz do cantor revela não só essa abertura empática para os trópicos e para os “homens do povo” como também uma aceitação da opacidade tropical, uma vez que a voz e a própria música escapam do sentido da visão enquanto modo (europeu) de apreensão do sensível.

Que artista. A voz dele é quente e de uma simpatia incomparável. A respiração é tão longa que mesmo depois da embolada inda Chico Antônio sustenta a nota final

enquanto o coro entra no refrão. O que faz com o ritmo não se diz! Enquanto os três ganzás, único acompanhamento musical que aprecia, se movem interminavelmente no compasso unário, na “pancada do ganzá”, Chico Antônio vai fraseando com uma força inventiva incomparável, tais sutilezas certas feitas que a notação erudita nem pense em grafar, se estrepa. E quando tomado de exaltação, o que canta em pleno sonho, não se sabe mais se é música, se é esporte, se é heroísmo. Não se perde uma palavra [...], numa embolada sem refrão, durada por 10 minutos sem parar. Sem parar. Olhos lindos, relumeando numa luz que não era do mundo mais. Não era desse mundo mais (ANDRADE, 2002, p. 246).

Sonho, voz e música encontram-se, então, no limite entre a opacidade e o significado, escapando, assim, do discurso da transparência. E muitas são as vezes em que Mario dispensa a mediação transparente da representação, aceitando o elemento inquietante e intraduzível em detrimento do desejo de “compreensão” (GLISSANT, 2008). A voz e olhar do cantor “não são desse mundo” pois não podem ser apreendidos pelos civilizados e suas notações musicais. Na sua autenticidade, no seu encantamento e transe quase místicos, bem como na verdade simples de sua fala, “duma comoção tão simples, ditas com a verdade verdadeira dos homens simples” (ANDRADE, 2002, p. 248), as canções de Chico Antônio são, de certo modo, superiores às “temporadas líricas e as chiques dissonâncias dos modernos” (p. 246). Tal superioridade deve-se à noção de que o cantor não estaria preso às amarras da artificialidade racional dos “modernos civilizados”, mas pertenceria a essa “outra” dimensão, aquela do inapreensível, do inconsciente: suas “emboladas” são “sobrerrealista[s] (...) um painel de sonho que passa, feito de frases estratificadas, curiosas como psicologia” (p. 247).

As viagens para o Norte e Nordeste seriam, portanto, uma via de acesso a esse universo inquietante. Os trópicos devolvem ao observador “civilizado” a opacidade e a não transparência das coisas tropicais. E ao renunciar a sua compreensão, Mario renuncia, também, a sua posse. Utiliza a ironia, a distorção e o equívoco como recursos para falar da diferença sem reduzi-la. A viagem de Mario é de certo modo o retorno do recalcado, do inquietante tropical; o retorno, enfim, daquilo que é estranho e familiar ao mesmo tempo: os trópicos autênticos, o primitivismo, a voz popular escamoteada pelos discursos eruditos europeizados. É uma via de acesso ao verdadeiro substrato universal, aquilo que está abaixo da superfície da “civilização” impressa no país e nele próprio. Mario, então, reivindica para os trópicos o direito à autenticidade, à convivência democrática de suas diversidades culturais, mas sem negar, contudo, as desigualdades sociais e as mazelas do passado colonial – que aparecem em diversos relatos de denúncia ao longo do livro – pois, como vimos, sua viagem ao Norte e Nordeste é também uma abertura empática a esses universos.

4.2.2 Sublime maleita

Através de uma espécie de torção pós-colonial, o viajante aprendiz transforma literariamente em positivos aqueles aspectos considerados negativos pela perspectiva hegemônica do progresso, ressignificando, assim, elementos e características não-ocidentais, tais como a preguiça, o atraso e as manifestações culturais tropicais. Encontra na opacidade tropical sua potência, a via que possibilitaria a construção de uma civilização autêntica. E é esta a chave que o permite transformar a malária em expressão máxima do espírito tropical, chegando a expressar o insólito desejo de contrair a doença, “uma grande obsessão em [sua] vida” (ANDRADE, 2015, p. 420). E é também com empatia que ele fala dos doentes, da invejável indiferença sublime que acomete os “maleitosos”, estado de espírito que inspira sua “filosofia da maleita”:

Resta o argumento incontestável de que o acesso de tremeadeira na maleita é um sofrimento danado. Não discuto. Deve de ser pois que todos os maleitosos afirmam isso. Assim, a obsessão da minha vida, não é o acesso de febre. Nem no acesso de febre se resume a filosofia da maleita, com perdão da palavra. Está claro que o meu desejo é mais elevado. Quero, desejo ardentemente é ser maleitoso não aqui, com trabalhos a fazer, com a última revista, o próximo jogo de futebol, o próximo livro a terminar. Desejo a doença com todo o seu ambiente e expressão, num igarapé do Madeira com seus jacarés, ou na praia de Tambaú com seus coqueiros, no silêncio, rodeado de deuses, de perguntas, de paciências. Com trabalhos episódicos e desdatados, ou duma vez sem trabalho nenhum. Quanto ao sofrimento dos acessos periódicos, não é isso que desejo, mas a prostração posterior, o aniquilamento assombrado, cheio de medos sem covardia, a indiferença, a semimorte igualitária (ANDRADE, 2015, p. 420, grifo meu).

A maleita não só possui uma estreita relação com o universo tropical como é também um dos entes que dotam o caráter das gentes. Existe uma relação de simetria, de afinidade entre ambos. Os civilizados não podem compreender o desejo de Mario, pois para compreendê-lo, é necessário que se vá a um igarapé de um rio amazônico: é lá que ele gostaria de contrair a doença, entre pajés, entre gente “não-civilizada”, onde a relação com o tempo é outra, relativizando, assim, e de modo consciente, a própria noção de tempo, que muda conforme o espaço. Nesta passagem descreve o estado de espírito do maleitoso:

Uma tarde, como eu principiei contando no domingo passado, quando já descíamos o rio Madeira, o vaticano parou na boca dum igarapé. Tudo aliás condizia com essa lentidão de todas as atividades físicas e psicológicas, espécie de indiferença extasiada por tudo, que é o mais permanente característico do maleitoso. Uma calma incomparável, uma espécie de preguiça maravilhosa de ser, em que o próprio ar parecia com pouca vontade de ser ar, de ser imponderável, estava cheinho de partículas roseadas roçando pela mão da gente, pela boca, sem volúpia mas com uma doçura feminil. Ninguém que não provou tarde do Norte, tarde equatorial, não pode

imaginar o que é serenidade. As nossas tardes são admiráveis aqui, eu sei; tarde de junho, julho nas praias de Guanabara, tarde de abril e até mesmo de novembro, outubro em São Paulo quando não chove, os crepúsculos teatrais de Belo Horizonte... tudo isso já provei, são gostosuras. Porém todas essas tardes possuem um quê de tristonho, de prenúncio de noite e seus símbolos, a gente reage em atividade, pra também contradizer com símbolos e exemplos de vida à tristurinha que sobra no ambiente. Então pelas nossas fazendas há tardes tão perceptivelmente tristes que até dói.

Pela Amazônia, mesmo pelo Nordeste, não tem isso não. A beleza é igualmente admirável e as sugestões são outras. São de pasmaceira, de êxtase, de incomparável vacuidade principalmente. Há uma religiosidade sutil. Esse estado de bobagem em que a gente ficará se merecer depois da morte, a contemplação da Divindade. Todas as noções desaparecem, de tempo, de vida, de necessidade, de progresso, todas as atividades, mesmo as mais precárias, de constatar, de julgar. Não vale a pena a gente se mover mais, fazer um gesto; e a vida se enche duma morte transparentíssima, essa sim: morte mais alada, mais imponderável que o próprio ar, morte virginal, não faz sofrer, não lastima coisa alguma e é ver uma preguiça boa (ANDRADE, 2015, p. 420, grifos meus).

A malária, para Mario, é um elemento de suspensão da temporalidade, pelo menos da temporalidade do progresso. A maleita e os trópicos são respectivamente o espírito e lugar da preguiça, do ócio sublime, da atemporalidade como estado divino. O estado anímico do doente existe em um tempo não secular, um tempo “macunaímico”, de êxtase quase religioso e contemplativo. Tal estado “nirvânico” da doença apenas poderia ser atingido e ter sua dor sublimada nos trópicos, onde é possível abandonar-se ao sublime estado de indiferença que acomete o enfermo. Indiferença que também se estende sobre as noções seculares de tempo e de progresso. Nenhuma dessas noções tem importância ali, nos trópicos do “maleitoso”. Mario vogava pelo rio Madeira quando surge uma embarcação saída da boca misteriosa de um igarapé. A bordo, vinha um pálido maleitoso de uma indiferença sublime de semimorte, que transcendia as necessidades e desejos humanos (inclusive o interesse sexual pelas moças da outra embarcação):

Aquela imagem, que não durou muito percebi que era duma maravilhosidade, palavra de honra, sublime, estava inteiramente criada pela maleita. Viver numa lentidão danada, naquele fim de mundo, atrasado do mundo pelo menos de um mês em tudo, sem jornais, sem telefone, sem médico, pensando no quê! não pensando, numa preguiça organizada... Um belo dia o navio apitava chamando. Vestia-se roupa limpa numa sensação firme de decoro, os tapuios embarcavam a borracha, a familiaridade com água era tamanha que se viajava de pé no barco oscilante, o navio tinha muita gente, até gente dessa vez bem chique, moças? que tivesse!... Era tamanha a bulha das moças que, já bem pertinho, o homem olhou. Olhar apenas que recebeu a noção do que existia: umas moças realmente lindas, havia uma senhora também linda e mais gente. O rapaz desceu de novo o olhar e, juro, sem a mínima timidez, sem a mínima curiosidade, não olhou mais. [...] Não se virou nem uma vez, igualzinho com os jacarés.

A curiosidade é elemento primário de progresso; é o mal e castigo da vida que fez crescer a Grécia e depois matou Grécia, matou Roma, matou não tem importância, fez sofrer e faz sofrer. Sobretudo desdiviniza o homem. Curiosidade é

maldição. E nas terras de calor vasto é simplesmente *made in Germany*, camelote, importação, falta de cultura. Por isso eu sonho com a maleita, que há-de acabar minha curiosidade e acalmará minha desgraçada vaidade de precisar ser alguém nesta concorrência aqui no Sul (ANDRADE, 2015, p. 421-422, grifos meus).

O tratamento literário e filosófico que o autor confere à maleita – enfermidade bem tropical – além de iluminar o modo com que ele trata a temporalidade nos trópicos, é também o exemplo mais radical de torção pós-colonial, em que algo negativo do ponto de vista imperial é visto e valorizado como um modo de vida e de “resistência” às imposições imperiais. Além do mais, essa maneira inusitada de pensar a malária demonstra uma absorção da perspectiva amazônica de mundo e, portanto, uma abertura ontológica àquele universo por parte do autor.

4.2.3 Ficções etnográficas

Mario de Andrade faz distintos usos do termo “etnografia” em seus relatos. Em relação à primeira e à segunda viagem, seus significados não são os mesmos, são fluídos, e portanto o termo não deve ser entendido de modo teleológico (BOTELHO, 2013). De certo modo, Mario antecipa-se cinquenta anos aos pós-modernos, apresentando, deliberadamente, a etnografia como ficção. No entanto, cabe aqui a ressalva de que, à época, ainda não existia uma divisão disciplinar clara entre antropologia, sociologia e folclore (CORRÊA, 2013)⁷⁴. Entre 1920 e 1930, as ciências sociais estavam apenas começando a se institucionalizar no país, e a etnografia ainda não pertencia exclusivamente ao corpo disciplinar da antropologia. Sua metodologia não havia sido sistematizada, o que, em parte, também explicaria o emprego fluído do termo por Mario de Andrade. Ressalva feita, ainda assim, são impressionantes os arrojos pós-modernos de sua escrita etnográfica.

Lembremos que o subtítulo "viagens etnográficas" acompanha apenas a viagem ao Nordeste. No relato desta segunda viagem, Mario adota um tom mais "científico", mais analítico e preocupado com a descrição – ainda que sem abandonar o humor e a ficção – em contraponto à primeira viagem, em que há um emprego mais satírico do termo. Na viagem ao Norte, é com intenção paródica que utiliza referências etnográficas na criação da etnia Do-mi-

⁷⁴ Segundo Mariza Corrêa, “as fronteiras disciplinares eram facilmente atravessadas. A distinção entre antropologia e sociologia era bem menos marcada do que parece sê-lo atualmente; compare-se, por exemplo, a lista dos integrantes da Sociedade de Sociologia com a dos que participavam da Sociedade de Etnografia e Folclore: como sugere Lélia Soares (1983), havia uma sobreposição de ambas. A rede social dos intelectuais parecia cruzar-se em muitas direções, em cada região – a dos ‘cientistas sociais’, inovação recente, em muitas mais e já num sentido nacional” (CORRÊA, 2013, p. 45-46).

sol e da sátira etnográfica de seu encontro fictício com os Pacaás Novos. Sobre os primeiros, chega a fazer uma digressão quanto à composição etnográfica, um roteiro no qual aparecem os temas clássicos da etnologia, tais como organização social, religião, rituais, linguagem, parentesco, etc.:

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 dó-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, em vez, 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 estético aos sons articulados e palavras. O nome da tribo, por exemplo, eram os dois intervalos ascendentes, que em nosso sistema musical, chamamos dó-mi-sol.

É na subida do Madeira que encontro os índios dó-mi-sol. Assim evita, durante a subida a mínima descrição de paisagem, que farei só na descida que é mais rápida. É um paroara que encontro cantando na terceira. Fica meu amigo e um dia pergunta se quero ver uma coisa. Me diz pedir ao comandante uma parada logo ali adiante, na boca dum igarapé e me leva conhecer o tal povo. Dar fisiologia desses índios, toda inventada. Descrever as cerimônias da tribo, suas relações tribais, família, fratrias etc. Religião. Sua filosofia e maneira de discutir. Seu comunismo. No fim, dar uma série de lendas, de pura invenção minha. As lendas etiológicas, se prestam muito para a fantasia. Dar um vocabulário também ficava engraçadíssimo, se prestando a efeitos muito humorísticos, mas só poderiam perceber isso os que soubessem música. E os músicos em geral são tão pouco perspicazes... É melhor desistir do vocabulário (ANDRADE, 2002, p. 115, grifos meus).

De modo consciente, o autor joga com a verossimilhança e linguagem das crônicas de viagem e relatos etnográficos de viajantes anteriores. Utiliza essas releituras como apoio cultural⁷⁵ para suas elaborações literárias:

Nos cronistas ("contadores de monstros nas plagas nossas e mentirosos a valer") e nos viajantes, o modernista poderia captar o dado de uma realidade tropical maravilhosa em si, a "hipérbole" natural, a dimensão da fantasia, seguida das agudas contradições no nível de cultura e sociedade, alimentando, em sua elaboração artística, o gosto pelo insólito e pela paródia. Na linguagem dos cronistas e dos viajantes, nossos modernistas poderiam escorar alguns aspectos da reflexão sobre a construção do texto, fazendo valer novamente o discurso do passado, mas, agora dessacralizado pelo humor e pela paródia, como expressão adequada ao século XX (LOPEZ apud ANDRADE, 1988, p. 341-342).

Seu interesse nessas etnografias fictícias está mais voltado para o estranhamento cultural dos costumes que lhe são familiares do que para os temas etnográficos em si. Por analogia, cria uma alteridade radical quase que simetricamente oposta à cultura dos brancos,

⁷⁵ Dentre suas leituras: "livros de Antropologia, Etnologia, Folclore e Etnografia, textos dos primeiros historiadores do Brasil, dos cronistas e dos viajantes" (LOPEZ apud ANDRADE, 1988, p. 341).

como se nota na sátira etnográfica sobre os Pacaá Novos exposta a seguir.

A tribo dos pacaás novos. Ontem, no passeio de lancha, tivemos ocasião de visitar a tribo dos pacaás novos, bastante curiosa pelos seus usos e costumes. Nem bem estávamos a um quarto de légua da tribo, já principiou nos comovendo bem desagradavelmente um cheiro mas tão repulsivo que só com muito trabalho consegui vencer, chegando até o mocambo. Infelizmente minhas companheiras de viagem desistiram de ir ver, o que faz com que não possam testemunhar tudo o que pude admirar. O conjunto arquitetônico se compunha da casa-grande e uma dúzia de casinhas, muito semelhantes às de adobe e sapé do sul. Quando cheguei, uns curumins brincando no trilho deram o alarme de maneira muito estranha, sem um grito. Saltavam, movendo as perninhas no ar com enorme rapidez e variedade de gestos pernís. Depois fugiram, indo esconder a completa nudez nos casinhotos. Imaginei que era medo de gente branca mas não era não: quando cheguei no terreno batido, espécie de praça que os edifícios rodeavam, foram saindo das casas e me cercando sem a menor cerimônia, um mundo de homens e mulheres espantosamente trajados [...]. 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. Me sujeitei e ele foi contando que com aqueles gestos a meninada estava me pedindo presentes, sempre a mesma coisa...

Voltemos à gente grande. O traje deles, se é que pode-se chamar aquilo de traje, era assim: estavam inteiramente nus e com o abdômen volumosíssimo pintado com duas rodela de urucum, uma de cada lado, tudo aveludando por causa duma farinha finíssima, bem parecida com pó-de-arroz, esparzida por cima [...]. No pescoço porém, uma corda forte de tucum sarapintado amarrava um tecido de curauá muito fino, ricamente enfeitado com fitinha de canarana e uma renda delicadíssima feita com filamento de munguba. Com isso formavam uma espécie de saia, que em vez de cair sobre os ombros e cobrir o corpo, se erguia suspensa por barbatanas oscilantes. Assim erguida pro céu, a saia tapava por completo a cabeça dos índios, tendo apenas na frente um orifício minúsculo dando saída à visão. Por esse orifício percebi que os índios ainda traziam a cabeça completamente envolta num pano muito sujo, de que não pude descobrir o material de fatura, também convenientemente furado no lugar dos olhos. Além dessa estranha vestimenta, os pacaás novos traziam os braços e mãos completamente vestidos com mangas de pele de onça, ou de tamanduá-membira, de lontra, de guará etc., mangas cortadas de jeito que se assemelhavam, talvez com algum exagero meu, ao estilo da famosa manga-presunto das brancas de antigamente [...]

Então o intérprete principiou me explicando os costumes dos Pacaás. Falava muito baixinho, desagradavelmente com a boca encostada no meu ouvido, mas assim mesmo os índios davam demonstração de suportarem a custo a nossa conversa de cochicho. É que os Pacaás Novos diferem bastante de nós. Para eles o som e o dom da fala são imoralíssimos e da mais formidável sensualidade. As vergonhas e as partes não mostráveis dos corpos não são as que a gente consideramos assim. Quando sentem necessidade de fazer necessidade, fazem em toda a parte e na frente de quem quer que seja, até nos pés e pernas dos outros, sem a mínima hesitação, com a mesma naturalidade com que o osso caipira solta uma gusparada. Porém espirro, por exemplo, ou qualquer som da boca ou do nariz, isso é barulho que a gente solta só consigo, eles consideram. De forma que se pacaá sente vontade de espirrar, sai numa disparada louca, entra num mato solitário, mete a cabeça na mais folhuda serapilheira e espirra só, com muita educação. Consideram o nariz e as orelhas, as partes mais vergonhosas do corpo, que não se deve mostrar para ninguém, nem pros pais, só marido e mulher na mais rigorosa intimidade. Escutar, para eles, é o que chamamos de pecado mortal. Falar para eles é o máximo gesto sexual. Se os atos da procriação são de qualquer hora e lugar e na frente de todos, isto não se dá frequentemente, por felicidade minha, pois os gestos excitatórios do amor são exclusivamente partidos da fonação [...] (ANDRADE, 2002, p. 84-85, grifo meu).

Inicia seu relato sem anunciar que é fictício, deixando tal interpretação a cargo do

leitor, que sente um estranhamento à medida em que avança a leitura, até, finalmente, convencer-se de que se trata de um relato fictício. Faz menção a um suposto etnólogo alemão (talvez em referência à Koch-Grümbert), toma ares de etnólogo, mostra familiaridade com o gênero etnográfico. Entra sozinho na aldeia, não tem ninguém junto para testemunhar a veracidade do que viu, bem à moda dos etnólogos clássicos. No entanto, adiantando-se aos pós-modernos não reclama para si uma autoridade, ao contrário, exagera na “mentira”, colocando em questão essa autoridade. Pois como dito no primeiro capítulo, afirma abertamente que sua viagem não assume nenhum compromisso com a “verdade”, pois “além da consciência lógica possui uma consciência poética também” (ANDRADE, 2002, p 51), reconhecendo, assim, que sua visão é mediada por essa consciência poética, forjada, por sua vez, no rescaldo de reminiscências de outras leituras, não sendo portanto objetiva. De modo surpreendentemente atual, Mario trabalha conscientemente com os principais conceitos e recursos pós-modernos: ironia, subjetividade, autoridade etnográfica e etnografia como ficção.

4.2.4 Índios legítimos

Mario apenas fala dos “índios reais” (não fictícios) de passagem, tomando certa distância: “De vez em quando um assovio longo firme fura o verde do mato, o que é! Índio. Índio civilizado avisando pra diante que tem vaticano [embarcação] passando” (ANDRADE, 2002, p. 102). Em outro trecho, comenta: “Vida de bordo. Primeiro índio nu adulto avistado”, depois passa para outro assunto. A vestimenta, ou falta dela, aparece como marcadora do estado de pureza ou de aculturação: índio legítimo é índio nu, os que vestem roupa de branco são “índios civilizados”. E é com pesar que fala dos indígenas “esquecidos de sua cultura” e de sua língua, pois o idioma é outro sinalizador de aculturação:

[...] e surgem assim embarcações com gente que vem, meu Deus! ver gente das civilizações, Manaus, Belém, o mundo. E vêm também desses índios mansos, já completamente brasileiros, que vivem por aí falando língua nossa, sem memória talvez de suas tribos. Foi o caso (ANDRADE, 2002, p. 91-92).

Em Assaico, Peru, o viajante tem seu primeiro contato com “índios legítimos”:

Índios legítimos, bancando negros, pintados com jenipapo. Não pintam as articulações dos dedos, que ficam parecendo cicatrizes claras, é horrível. Fotei. Pouco depois de meio-dia portamos em Assaico, onde vimos uns índios lindos, principalmente a cunhã tristonha, já bem mulher, fineza esplêndida de linhas (ANDRADE, 2002, p. 96).

Ainda no Peru, visita uma aldeia indígena dos Huitoto, única visita real a uma comunidade indígena. Entretanto, para espanto do leitor, não se demora muito no relato:

23 de junho. Amanhecemos em Nanay [...]. Vamos à terra visitar um pueblo de índios Huitôtas que é perto daqui, dona Olívia, as duas moças, um americaninho de Iquitos e eu [...]. E lá seguimos, com o guia de dentes pretos, de mascar coca. O caminho de índio no campo. O guia, se vê algum companheiro da maloca, solta uns gritos curiosos, meio parecidos com certos gritos de cowboys. O aldeamento é já um pueblo de índios se vestindo como nós, isto é calça e paletó, ou calça e camisa, e hablando uns farrapos de espanhol. Casinhas de taquara com cobertura de folhas de coqueiro, admiravelmente bem trançadas. Em geral dois compartimentos, um ao ar livre, outro fechado. Só a casa do centro, grandona, era mais característica, um casão enorme, muito alto, duma sala só, toda de folha de coqueiro, paredes e tudo, com a aberturinha no alto pra fumaça ir tomar ar. Dentro desse mocambão tinha, dos lados, armações de madeira, em cada uma morando uma família, em legítimo segundo andar. O centro é alisado, pra trabalhos, onde num lado tinha um cocho com macaxeira fermentando pra fazer bebida, e em de mais longe uma índia moça, que fora depilada já, os pelos curtos eriçados na cabeça, pintada de jenipapo, fazendo farinha. Duas outras estavam depenando um papagaio, carne dura, pra comer. Pote lindíssimo, fiz o diabo pra comprar, mas só consegui comprar outro, de muito menor interesse. O tuxaua estava regidamente em pelo, cismando numa rede, quando entramos na casa. Meteu uma calça e veio nos receber. Gente em geral bonita. Uma índia chegava a linda e a quisemos fotografar, que não! “Si quieren, tienen que pagar!” rindo muito. O Governo peruano cede este lugar aos Huitôtas, com a condição deles trabalharem vinte dias por ano... pra si mesmos, fazendo plantações. Mascam a coca e vivem. Fiz tudo, insisti, ofereci bastante dinheiro pra me darem um pouco de coca, não houve meios. E voltamos pra bordo, ninguém mais não caíndo. Noite a bordo com americanos e ingleses divertidos. Os peruanos, descendentes de espanhóis, falam com orgulho patriótico nos incas, na civilização incaica, na música incaica. Também há brasileiros que querem lançar o estilo marajoara (ANDRADE, 2002, p. 104-105).

Seus “preconceitos” de civilizado, seu etnocentrismo aparecem, no entanto, de modo consciente. Sua pretensa superioridade de intelectual paulistano é relativizada nos trechos em ela não serve para nada, como naquele em que se perde no meio da mata e, apesar de suas “disposições intelectuais” versadas em botânica, apenas encontra o caminho de volta graças a um “tapuio” (ver capítulo 3, página 95). Tal consciência também é evidenciada no diálogo (possivelmente fictício) que trava com um Huitoto, “índio irônico” que se recusa a dar uma folha de coca para Mario provar, discussão que se encerra com a última palavra dada por seu interlocutor indígena (LIRA apud ANDRADE, 2015, p. 370):

– Me falaram que o senhor faz cantigas, o senhor estava escrevendo num papel...
 – Faço sim. Por isso que pedi coca pra você. Queria escrever uma cantiga da coca, mas sem provar como que posso fazer?
 Ele riu meio envergonhado, matutando, e secundou firme:
 – Coca não dou não, não tenho... [...]
 – O senhor ontem falou pra aquele moço que quase não tem boca, que era pena ver a gente, preferia ver inca...
 Eu estava com raiva de não conseguir coca e:

– Falei sim. Os incas são um povo grande, de muito valor. Vocês são uma raça decaída.

Ele molhou os olhos nos meus muito sério:

– O que que é “decaída”?

– É isso que vocês são. Os incas possuíam palácios grandes. Possuíam anéis de ouro, tinham cidades, imperadores vestidos com roupas de plumas, pintando deuses e bichos de cor. Trabalhavam, sabiam fiar, faziam potes muito finos, muito mais bonitos que os de vocês. Tinham leis...

– Que que é “leis”?

– São ordens que os chefes mandam que a gente cumpra, e a gente é obrigado a cumprir senão toma castigo. A gente é obrigado a cumprir essas ordens porque elas fazem bem pra todos [...].

– Será que elas fazem mesmo bem pra todos...

Os olhos dele estavam insuportáveis de malícia.

– Fazem sim. Se você tem casa e tem mulher, então é direito que um outro venha e tome tudo? Então o imperador baixa uma ordem que o indivíduo que rouba a casa e a mulher do outro, tem de ser morto: isso é que é uma lei [...].

– A gente possui lei também.

– Mas são decaídos, não fazem nada. Onde se viu passar o dia dormindo daquela forma. Por que vocês não fazem tecidos, vasos bonitos... Uma casa direita, de pedra, e não aquela maloca suja, duma escuridão horrorosa...

O uitota se agitou um bocado. Agarrou remando com muita regularidade, olhos baixos pra esconder a ironia luminosa que morava nos olhos dele. E se pôs falando com a monotonia das remadas, depois de acalmar bem a expressão e poder me olhar sério de novo:

– Moço, pode botar tudo isso na cantiga, que está certo pro senhor... Se o senhor me entendesse na minha fala eu contava melhor... Vossa fala, sei pouco. O senhor fala que a gente é decaída porque não possui mais palácio, está certo, porém os filhos do inca também não possuem mais palácios não, só malocas.

– Pois é isso mesmo: eles também são raça decaída!

– Não são não! Os filhos do inca já não fazem mais palácio, isso sim. De primeiro eles faziam palácio, agora já não fazem mais, o senhor me entende? E não é porque espanhol tomou palácio que filho de inca não faz mais outro, filho de inca é feito a gente, podia fazer outro [...] Os pais das tribos contaram os casos dos palácios pros filhos do inca, e eles ficaram horrorizados com as mortes que tivera na guerra e na revolução. E foram, que nem uitota, muito mais sabidos, porque não fizeram mais guerras nem revoluções. O branco venceu a gente e se aproveitou disso. Por se aproveitar é que dá terra pra uitota morar e mandou uma lei de índio trabucar no roçado vinte dias por ano. Uitota podendo nem os vinte dias trabuca, é muito. Uitota nem carece imaginar se é feliz, porque agora ele já passou pra diante do tempo do palácio e da lei. Uitota é feliz, moço, não é gente decaída não. Uitota não tem lei porque é feliz e por isso anda direito. Bota coca na boca e se alimenta. E vive bem. Uitota só sabe o que Deus manda porque os uitotas 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.

Parou fatigado e remou pro vaticano. Chegando, se despediu assim:

– Tenho coca no bolso, aqui, porém dou não. O senhor tem um imperador que inda proíbe mascar coca... Pois então porque que o senhor desobedece! Assim inda fica mais infeliz. Não valeu de nada eu contar, sei. É muito tarde, não, é muito cedo pro senhor não ser infeliz... Falei mas foi pro senhor escrever uma cantiga mais bonita (ANDRADE, 2002, p. 105-108).

Outro preceito pós-moderno, a polifonia, também está presente, seja nos diálogos em que a voz do “outro” aparece, seja na própria incorporação da linguagem popular, ou, ainda, na maneira com que insere relatos mitológicos sem nenhuma moldura que separa o “mito” do

“fato” (como na passagem em que avista a Iara⁷⁶). Seu escasso interesse em “retratar” os indígenas “reais” passa, também, pela sua afirmação do início do livro: seu compromisso não é com a verdade, nem com a exatidão étnica, geográfica e cronológica de seu itinerário. É mais um compromisso literário, estético e político de “despaisar” (LIRA apud ANDRADE, 2015, p. 391) o Brasil através da distorção. Por isso que dispensa mais atenção às ficções etnográficas que ele mesmo cria. Está mais interessado no imaginário simbólico criado por outros viajantes tão mentirosos quanto ele.

4.2.5 A sensualidade tropical e as mulheres indígenas

Sobre as mulheres indígenas, recorrentes são as passagens em que Mario as observa navegando em suas embarcações. Em geral, ressaltam sua beleza e sensualidade, como nesta passagem em que a índia aparece mais próxima à natureza porque, supostamente, mais livre de preceitos morais em comparação com as mulheres brancas, burguesas e cidadinas, cujo comportamento é regido pelo pudor emprestado à civilização burguesa puritana:

Fizemos um barulhão por causa da moça, mas nem por isso ela deu sequer um olhar para nós, não olhou! Mas o que carece mesmo exaltar, nestas índias das classes inferiores da Amazônia, é a elegância discreta embora desenvolta com que elas sabem ficar nuas, que diferença das mulheres civilizadas! Na Grécia, na Renascença, pelo menos com o que vem contado nos quadros e nas esculturas, ainda as mulheres ficavam nuas bem, mas duns tempos pra cá!... ficam nuas mas tomam um ar de saia-e-blusa completamente caipira e abobalhado. É horrível. Nunca vi uma burguesa minha contemporânea que não tomasse ar de saia-e-blusa ao se despir. É lógico que estou falando sob o ponto de vista da beleza, porque no resto sempre as nuas foram companhias impressionantes (ANDRADE, 2002, p. 77).

Nesta outra passagem, Mario e os estrangeiros que estavam com ele a bordo assomam-se voyeuristicamente para assistirem ao espetáculo sensual da “índia linda” das costas nuas:

Na boca do Jutai vimos uma índia lindíssima, tipo asiático perfeito. Estávamos parados, esperando a comunicação com um seringal lá de dentro do Jutai. Sempre o vaticano, quando vai chegar num lugar com que mantém relações, embarque de coisas, correspondência etc. apita de longe pra avisar. [...] Vieram na igarité, ela e o homem dela, ficaram de longe, uns trinta metros assuntando, sem pedir nada, falar nada, sem se chegar, assuntando. Ele, se percebia, tinha mais traquejo da vida, falava, gesticulava, mostrava. Ela mal se mexia, nem olhando direito o navio. Eu de óculos de alcance em cima dela. Eu só não! o Schaeffer, o gaúcho, o agente postal de Manaus, o intaliano Atrepa-Atrepa, que não é nome imoral, simples caçoada das moças, porque ele em Belém não quis tomar banho conosco, e afinal acabou contando que era por

⁷⁶ “Conseguí avistar a Iara. Surgiu de sopetão das águas, luminosa, meio corpo fora, tomando bem cuidado em não mostrar para mim a parte peixe do corpo. É realmente muito bonita [...]” (ANDRADE, 2002, p. 116).

causa de ter um defeito no pé, um dedo “atrepado” no outro. Pois a índia maravilhosa não percebi uma só vez olhar o navio, sempre de olhos baixos. Vestia saia de mulher mesmo, apertada na cintura nua. E trazia uma espécie de blusa encarnada (a saia era escura) que caía solta em pregas até o ventre. Quando foi embora é que percebemos que a blusa era só na frente, tapando os seios, atrás acabava apenas num babado cobrindo os ombros, costadinho de fora (ANDRADE, 2002, p. 91-92).

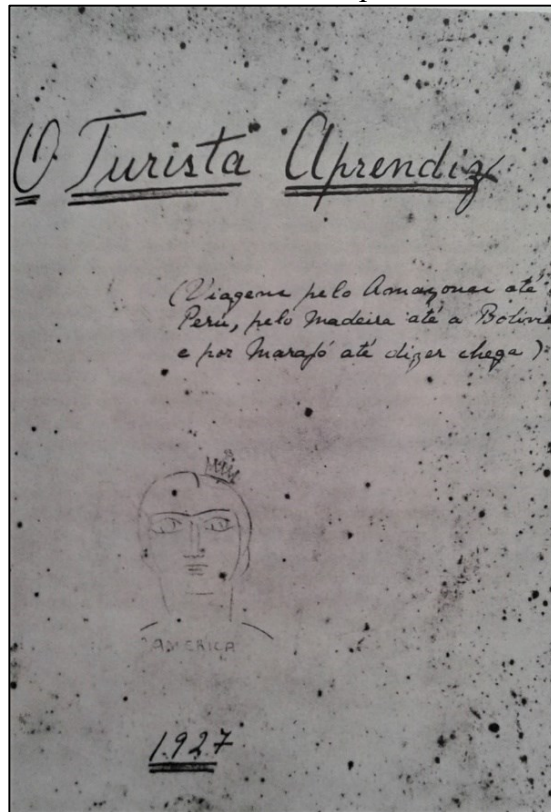
Na passagem acima, o elemento do fluxo entre corpo e ambiente, também presente no relato da maleita, reaparece. O fato das indígenas saberem se despir seria, então, uma falta de pudor “em contexto” tropical. E por causa da naturalidade e autenticidade de seus gestos, a mulher indígena, mesmo quando vestida como branca, estaria mais próxima da noção de alteridade pura e de natureza do que os homens indígenas vestidos.

Além disto, os seus corpos são implicitamente relacionados à ideia da sensualidade tropical, imaginário incorporado desde as primeiras crônicas de vigem, que exaltavam a sensualidade e beleza da mulher indígena (e, posteriormente, da mulher negra e mestiça), desembocando nos “discurso[s] do excesso sexual como marca da brasilidade”⁷⁷ – e da tropicalidade, como veremos mais adiante no caso de G. Freyre. Mario, então, parece ter internalizado esse olhar, naturalizando a perspectiva da sensualidade tropical ao retratar a indígena de modo hipersexualizado, enfatizando a beleza exótica de seus corpos nus e desembaraçados de pudores. Se em diversos momentos do texto Mario consegue escapar dos lugares comuns, das leituras e olhares consagrados sobre os trópicos, nestes momentos, em relação à mulher indígena e sua pretensa sensualidade e naturalidade, termina incorporando o olhar do viajante-voyeur.

4.2.6 A moral desengonçada dos trópicos

⁷⁷ Título do artigo de Cristiane Oliveira (2014b), que discute os discursos do excesso sexual no pensamento social brasileiro nas décadas de 1920 e 1930, sobretudo a partir de *Casa grande e senzala* (FREYRE, 2003) e do *Ensaio sobre a tristeza brasileira* de Paulo Prado (2002).

Figura 14: Cópia do frontispício do arquivo original de *O Turista Aprendiz*. Destaque para a ilustração da América feita à mão por Mario.



Fonte: ANDRADE, 2002, p. 47

A ilustração do frontispício do arquivo original de *O Turista Aprendiz* traz o desenho de uma América com feições indígenas que leva sobre a cabeça uma diminuta coroa europeia (figura 14, acima). A imagem representa uma inversão da iconografia clássica da América nas pinturas e gravuras renascentistas e românticas, que usualmente a retratam como uma amazona nua, branca, com formas europeias e um cocar indígena à cabeça⁷⁸, como nesta ilustração de abertura do *Repertório Americano* (1826 apud PRATT, 2010, p. 323):

⁷⁸ Em suas variações, ora ela aparece segurando um arco-e-flecha, montada numa besta tropical (um tatu, ou jacaré) e segurando uma lança, ora, então, segurando pelos cabelos, a cabeça de um espanhol (sobre a representação pictórica da América indígena, ver: OLIVEIRA, 2014a).

Figura 15: Ilustração da ‘América’ no frontispício da primeira edição do “Repertório americano”.



Fonte: PRATT, 2010, p. 323

O desenho de Mario é também uma representação transcultural do encontro colonial, uma imagem alegórica da América tropical, pós e neocolonial. A inversão jocosa dos elementos em relação às iconografias europeias clássicas sugeriria uma inadequação dos elementos culturais europeus à cultura latino-americana (LOPEZ apud ANDRADE, 2002, p. 25). Pois apesar de todos os esforços de mimetismo dos valores europeus, a verdadeira essência da América seria indígena.

Ainda sob essa mesma chave, no trecho que segue, Mario expõe seu lado de europeu cinzento e bem arranjadinho que não se sustenta por muito tempo nesses lugares de excessos tropicais. Acusa a artificialidade da roupagem de civilização europeia com que o país veste a si próprio, reivindicando o Oriente para o Brasil. Na última frase, delinea a tese da civilização tropical – que também aparece em Freyre – de que os trópicos deveriam buscar sua originalidade – cultural, natural, geográfica, etc – para se reinventar, ao invés de, nas suas palavras, macaquear a Europa e enfeitar-se de modo superficial com aquilo que deveria constituir sua essência:

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 muito às pressas, com excesso de castro-alves. 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, trajes, 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 do Benin, de Java... Talvez então pudéssemos criar cultura e civilização próprias. Pelo menos seríamos mais nós, tenho certeza (ANDRADE, 2002, p. 59-60, grifos meus).

Tanto o *self* do poeta-viajante, quanto a identidade nacional mesma, sendo aquele extensão desta (e vice-versa), são constituídos pela falta e forjada nela, nessa sensação de insuficiência, de coisa feita às pressas. No prefácio do livro, Mario apresenta a si mesmo como um antiviajante que viaja “sempre machucado, alarmado, incompleto, se inventando malquisto do ambiente estranho que percorre” (ANDRADE, 2002, p. 49). Se diz antiviajante pois não encarna a figura confiante, de já consolidada envergadura moral do viajante europeu, cujo eu já bem constituído agora pode falar de tudo. A identidade pós-colonial, tanto a do autor quanto a do país, é fragmentada, bifurcada, não fixada em lugar nenhum, repleta de inadequações. Até mesmo seu pertencimento nacional é incerto: “em Tefé, o portuga da venda garantiu que eu era português da gema, em Tocantins passei por italiano, agora aqui em São Paulo de Olivença, frei Fidélis me pergunta meio indeciso se sou inglês ou alemão!” (p. 95).

Viaja em êxtase, se deixa consumir pela volúpia dos sentidos. Perde o controle sobre eles: “é incrível como vivo excitado, se vê que ainda não sei viajar, gozo demais, concordo demais, não saboreio bem a minha vida” (p. 63). E nesta falta de controle nota uma diferença de envergadura moral entre os brasileiros e os estrangeiros que viajam com ele: “a peruada simpática, a americanada também. Vivemos mais com eles: os brasileiros são moral e fisicamente desengonçados” (p. 116, grifo meu). Planeja escrever uma carta a uma amiga europeia explicando o que viria a ser essa moral desengonçada:

Fazer uma digressão sobre a segurança ‘moral’ e conseqüentemente fisiológica com que agem Musset, Klein, e já o suíço Schaeffer na ida a Iquitos. Se sente que eles têm uma tradição multimilenar por detrás que os leva a agir ‘sem dor’ diante da irresolução moral das meninas e minha. Os próprios norte-americanos de Iquitos que segurança por terem uma ‘civilização’ por detrás. Nós é esta irresolução, esta incapacidade, que uma ‘capacidade’ adotada, uma religião que seja, não evita. Daí uma dor permanente, a infelicidade do acaso pela frente. Dizer que então me lembrei de uma amiga judia francesa comunista que me crible de lettres sobre a infelicidade social dela, dos operários etc. Me lembrei de escrever pra ela uma carta amazônica, contando esta ‘dor’ sul-americana do indivíduo. Sim eles têm a dor teórica, social, mas ninguém não imagina o que é esta dor miúda, de incapacidade realizadora do ser moral, que me deslumbra e abate. E dar o fim desta carta.

'A vossa impiedade é uma impiedade perfeitamente de bico de pássaro, essa parte dura, irresistível e desacomodada que torna os pássaros menos pássaros. Mas com essa única exceção da vossa impiedosa curiosidade, a Senhora é pluma, é pena de ave [...]. Agora os vossos olhos estão salvos e é tão feliz de vos saber assim, alta, nas alturas, vendo com a vossa fria acuidade europeia nos gentilles âmes imparfaites.

N'avez vous pas senti nos peurs américaines, et nos impossibles? O que é Hitler, Daladier, a impotência, a clarividência criminosa. Os vossos operários europeus? Eles não sofrem não, eles teorizam sobre o sofrimento. A dor, a imensa e sagrada dor do irreconciliável humano, sempre imaginei que ela viajara na primeira caravela de Colombo e vive aqui. Essa dor que não é de ser operário, que não é de ser intelectual, que independe de classes e de políticas, de aventureiros Hitlers e de covardes Chamberlains, a dor dos irreconciliáveis vive aqui. E se a Senhora não sente senão liens muito frágeis com esta América em que a Senhora desviveu três anos, é que lhe falta a puissance des valeurs éternelles. Vous n'êtes que pensée, pensée grecque, pensée latine, clarté, soleil et pauvre nettété. Je ne peux pas avoir pitié de vous, parce que vous êtes la plus forte. Je ne peux que vous insulter très doucement, vous plaçant du côté de la Minerve d'aurain. Moi, je m'enfous les vertes nébuleuses forestières. Mais je me danse plus au chant rustique de Pan. Je me débats sous les mains encore trop puissantes de Diane. Mais, vraiment, elle exagère sa vertu.

Très doucement,' (ANDRADE, 2002, p. 148-149)⁷⁹.

A interlocutora de Mario de nada mais é feita que de pensamento, de “abstratismo”. Possui bico e pena de pássaro, como a caneta que escreve sobre a alma imperfeita dos gentios sul-americanos. Ela é nitidez, clareza, habita as alturas, ao passo que Mario ainda é fruto do mito, é filho da concretude da natureza, não da racionalidade das teorias. Ele se afina com os cantos rústicos de Pã, o Deus das grutas, dos bosques e da música. Ainda se debate na Natureza representada por Diana, a deusa casta e protetora da floresta, amazona grega. É filho do medo da noite sem lua, assim como seu Macunaíma. Inversamente, associa sua destinatária à deusa romana Minerva, nascida da cabeça de Júpiter, deusa emplumada das artes, da sabedoria. Ela é leveza e transparência; Mario, concretude e opacidade.

É então a falta de concretude, de solidez, que ele imputa à “civilização” europeia (note que “civilização” vem sempre entre aspas, colocando em suspeição seu significado, assim como as palavras “moral” e “capacidade”), produtora de teorias, sentada sobre uma longa tradição de ideias já consolidadas. Tão consolidadas que seus nativos não sentem o desconforto moral, a insuficiência dos que nascem nos trópicos, que têm todo o acaso pela frente, toda uma civilização por construir. Mario demonstra sentir certo sentimento de vergonha, de inferioridade em relação a sua interlocutora: o bronze da estátua de Minerva estaria associado à milenaridade da civilização europeia, à longa História que esta carrega atrás de si. Mas, ao mesmo tempo, ele sente um desprezo pela nebulosa e imatura forasteira, reivindica com dignidade para si os

⁷⁹ “(...) força dos valores eternos. A Senhora nada mais é do que pensamento, pensamento grego, pensamento latino, clareza [de raciocínio], sol e nitidez irrelevante. Eu não posso ter pena da senhora, porque a senhora é o mais forte. Eu posso apenas insultá-la baixinho, colocando-a ao lado da Minerva de bronze. Quanto a mim, eu desprezo as imaturas nebulosas forasteiras. Pois eu antes me afino com o canto rústico de Pã. Eu me debato nas mãos ainda bem poderosas de Diana. Mas, de fato, ela exagera na virtude. 'Muito gentilmente,'” (ANDRADE, 2015, p. 174, tradução do editor).

deuses Pã e Diana.

A obra *Macunaíma*, enquanto síntese da brasilidade, também afirma que o brasileiro não tem caráter. Por um lado, isso de não ter caráter não aponta para uma lacuna moral, mas para a sua condição de colonizado. Não tem caráter porque não tem uma base identitária forte que o sustente, desde a própria língua aos costumes. Seu edifício interno já nasceu em ruína, já nasceu velho sem nunca ter passado pela mocidade. Mas à diferença de Lévi-Strauss, que enxerga nas ruínas a derrota, para Mario e os trópicos, a ruína é fonte criadora.

Por outro lado, também é possível que, no excerto acima, Mario estivesse dialogando com Paulo Prado, de quem era leitor e amigo (WALDMAN, 2016). Paulo Prado (2002 [1928]) escreveu sobre a tristeza brasileira na terra radiosa dos trópicos imputando tal tristeza ao suposto excesso sexual do qual a miscigenação era, ao mesmo tempo, causa e efeito. Essa tristeza brasileira seria, então, uma característica de uma população degenerada física e moralmente por conta de impulsos sexuais desbragados. O próprio Mario era mestiço, “um mulato bem lusotropical”, nos dizeres de Freyre (FREYRE, 1980, p. 246), e se afirmava pansexual, assim como seu Macunaíma.⁸⁰ Seja como for, Mario não é tão pessimista e moralista quanto Prado. Consegue, como disse acima, transformar as ruínas e insuficiências morais em fundamento para a criação potente de uma tropicalidade autenticamente brasileira.

4.2.7 Basta de viajar

O intuito da viagem do *Turista Aprendiz* é, de certo modo, um retorno. Um retorno do recalcado tropical, em que a opacidade do espaço pós-colonial, seus elementos inquietantes – estranhos, secretos e, ao mesmo tempo, familiares – vêm à tona. É, como apontei no segundo capítulo, uma viagem de (re)descoberta do país, pois “nascido do imaginário do 'outro', feito nome primeiro e realidade depois, o Brasil, para os intelectuais nativos, parece estar sempre por um triz, daí, talvez, a necessidade constantemente renovada de certificá-lo” (PONTES, 1995, p. 364). A proposta de Mario de “despaisar” o país criado à imagem de suas metrópoles imperiais, seria, então, encontrar uma essência nacional naqueles elementos autenticamente tropicais, mesmo que ainda fosse necessário buscar lá fora, na Europa, o seu espelho (OLIVEN, 1999). E no caso do nosso autor, ele faz essa *tour* artística e literariamente, pois nunca viajou à Europa para, no retorno, olhar o Brasil, contrariando assim uma tendência generalizada e quase

⁸⁰ Mario leu as provas do Retrato do Brasil de Paulo Prado enquanto escrevia seu *Macunaíma*, ambas as obras foram publicadas no mesmo ano (WALDMAN, 2016).

que obrigatória entre os intelectuais de seu tempo (PONTES, 1995).

Mas coerente com a proposta antropofágica do modernismo, Mario de Andrade apropria-se dos referentes vanguardistas europeus para devolver uma leitura tropicalizada da realidade brasileira, pois, em tese, a vanguarda elaboraria no plano teórico e estético algo que o brasileiro já vive em sua materialidade existencial⁸¹: "A cultura brasileira se dinamizaria por processos expressivos, ou deformações, idênticos às criações vanguardistas. O povo aí se expressaria à maneira do poeta *avant la lettre*, do músico visionário e do pintor revolucionário" (NATAL, 2016, p. 177). Ou, nos termos de Antônio Candido:

No Brasil as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles (CÂNDIDO, 1985, p. 121).

A temporalidade hegemônica da vanguarda passa, então, por um processo de inversão: deixa de ser o que está “à frente” (na modernidade da Europa metropolitana) para existir no “passado” representado pelas colônias tropicais. Portanto, não se tratava exatamente de mimetizar o que é feito lá fora – as colônias copiando suas metrópoles – mas, sim, de absorver e devolver outra coisa.

E é desse modo que a antropofagia resolve, pelo menos discursivamente, a relação assimétrica entre colonizador e colonizado. O colonizado subalterno possui uma potência criativa indestrutível, pois assimila tudo aquilo que lhe é estranho; ele não é nunca ele próprio e nunca, também, um outro, mas alguém que nunca está lá porque sempre se transforma no encontro.

Mas apesar dessa virada reflexiva, Mario, a seu modo, estabelece um tipo de “colonialidade interna” (CESARINO, 2017) com o espaço tropical que forja uma *diferença* com base na relação assimétrica entre centro e periferia: “[as] relações assimétricas centro-periferia em que a dominação exige a reprodução mimética vai sendo substituída pela demanda agonística do 'outro' que traga consigo o diferente” (VELHO, 2003, p. 9). Podemos argumentar, portanto, que essa mesma produção da diferença obedece a uma lógica exotizante baseada, ela própria, numa relação assimétrica. Norte e Nordeste, por exemplo, aparecem em seus relatos como distantes no tempo e no espaço em relação à região subtropical mais “civilizada” (Sul e

⁸¹ É como a provocação implícita na resposta de Viveiros de Castro ao comentário, também provocativo, de Stuart Hall: “Seu trabalho é muito interessante; mas seus índios parecem ter estudado em Paris...”, ao que Viveiros retruca, “na realidade [...], alguns parisienses [é que] haviam estudado na Amazônia” (CASTRO, 1999, p. 52).

Sudeste). O reconhecimento cultural do “outro” dá-se então dentro dessa chave da colonialidade interna, da afirmação *alocrônica* “da diferença enquanto *distância*” (FABIAN, 2013, p. 52). Numa cartografia que, ao mesmo tempo, unifica e separa dois espaços dentro de um mesmo espaço-tempo tropical: de um lado, o espaço do “outro” não-civilizado, orientalizado, e, de outro, o “nosso” espaço civilizado.

Os relatos de Mario sobre a alteridade e cronotopo tropicais apresentam, portanto, essa ambivalência. É um viajante machucado e alarmado porque subalterno em relação à modernidade hegemônica, subalterno também internamente por sua identidade mestiça. Mas é também um sujeito pertencente à classe dominante dos intelectuais paulistas (logo, cosmopolitas) engajados no projeto de construção da nação. E dentro da lógica da colonialidade interna, as alteridades são construídas coextensivamente às relações de poder (econômicas, sociais, étnicas, de gênero) perpetradas pelo estado e suas elites supostamente brancas (CESARINO, 2017)⁸².

O livro “cheira a modernismo e já envelheceu bem” (ANDRADE, 2002, p. 49), afirma, como que já reconhecendo que a modernidade é ponto transitório no tempo. Não reclama para si esse lugar; ao contrário: ao mesmo tempo que busca um sentimento de pátria calcado numa alteridade como distância, enquanto antiviagante ambivalente e bifurcado que era, também sente-se parte dessa mesma diferença. Sentimento que, talvez, explique “[o] arrependimento assombrado, cor de incesto” que precede seu embarque no início da viagem (p. 37). Retorna com uma amargura semelhante à de Lévi-Strauss ao notar que as mais valiosas tradições populares, todo esse patrimônio cultural imaterial cujo contato sua viagem proporcionara, “tudo vai se acabando agora que o Brasil principia...” (p. 285). Mas reivindica, também, o não-lugar e a não-identidade, uma opacidade tropical que não pode ser apreendida pelos discursos da transparência. E uma vez em casa, passa chave à porta e pede para que atirem-na à rua: “basta de viajar!” (p. 118).

⁸² "Importante notar como a progressiva incorporação dos grupos subalternos no corpo político nacional através de símbolos culturais – especialmente os afrodescendentes, mas também grupos indígenas e mesmo outros de caráter regional, como os gaúchos e cangaceiros – seguiu-se à submissão política, econômica e, em alguns casos, militar desses mesmos grupos” (CESARINO, 2017, 92-93).

4.3 ALTERIDADES PLÁSTICAS E MISTIÇAGEM: A ANTROPOFAGIA LUSOTROPICAL

“Há na aventura de Pêro de Covilhã qualquer coisa de simbólico que me fascina [...]. parece ter a aventura de Pêro simbolicamente se antecipado a aventuras menos dramáticas de centenas de milhares de portugueses que as terras tropicais têm retido quase furiosamente em seu quente e volutuoso seio, como se temessem devolver a províncias docemente rotineiras do Portugal europeu, esses procriadores vigorosos de mestiços, esses fundadores heroicos de lavouras nos trópicos, esses extraordinários aventureiros que quando se cansam de diletantemente correr terras pitorescas e de gozar irresponsavelmente mulheres fáceis, deixam-se prender ou escolher por alguma terra, que lusitanamente fecundam; ou por alguma mulher, que emprenham e cristianizam, estabilizando-se em agricultores, horticultores, chefes de famílias mestiças que falando a língua portuguesa, prolongam na África, na Ásia, na América, o culto dos mesmos santos de província de Portugal – a alguns dos quais amoremam em mestiços ou alongam em orientais – e o sabor do mesmo cozido tradicionalmente português, às vezes feito com carnes exóticas [...], com verduras tropicais [...] e apimentado com molhos também ardentemente tropicais.”

(FREYRE, 1980, p. 174)

Figura 16: Influências brasileiras nos aspectos culturais luso-africanos



Fonte: FREYRE, 1980

4.3.1 Mestiços, potências híbridas

Freyre não se prende tanto à fixidez de categorias essencialistas como sexo e raça⁸³. As noções de hibridismo e plasticidade são avessas a tais inflexibilidades conceituais. Opera de modo fluído, dentro de uma gramática simbólica que transcende a materialidade que estas categorias presumem. Homens podem assumir características femininas e *vice-versa*, assim como o mestiço pode substituir o branco, sempre desde que tenha integrado os valores culturais portugueses aos seus.

E a potência do mestiço reside nesse hibridismo. A mescla cultural e genômica entre negros (e também ameríndios e orientais) e brancos transformariam os mestiços em seres super adaptados às terras tropicais, ao mesmo tempo que os elevariam à modernidade por terem

⁸³ "Toda mulher superior tem alguma coisa de homem do mesmo modo que todo homem acima do comum tem alguma coisa de mulher. Não há no mundo complexo de hoje sexo puro. Nem sexo puro nem raça pura" (FREYRE, 1980, p. 316).

assimilado os valores superiores da cultura europeia e cristã. A modernidade nos trópicos deve então ser *outra*: híbrida e tropicalizada. Não pode ser a mesma do Norte ocidental porque, aqui, o espaço é outro, o clima e a natureza são outros; sua população é cultural e racialmente muito mais diversificada, assim como seus ritmos temporais são próprios do cronotopo tropical.

Dentro da lógica antropofágica do lusotropicalismo, a modernidade tropical e mestiça, por ser híbrida, decantaria o melhor de todas as raças envolvidas no processo colonial. A alteridade tropical só pode existir quando se mistura, quando racial, sexual e culturalmente contaminada, quando deixa, portanto, de ser alteridade, quando deixa de ser “outro” para transformar-se em um “nós” lusotropical. Quando não, se enfraquece em alteridade em vias de aculturação pelo imperialismo profilático norte-ocidental.

Enquanto sistema-mundo miscigenado, o lusotropicalismo para Freyre é, portanto, uma boa mistura, como a dos ingredientes multiculturais duma antiga receita colonial. O sabor e aroma desse prato miscigenado o transportam proustianamente para outros tempos: a canja, prato indiano incorporado e transformado pelos portugueses em comida lusotropical, o transporta para os tempo da Conquista, do comércio das especiarias; ou então o gosto açucarado dos quitutes rememoram os engenhos de cana, senzalas e casas grandes do período colonial brasileiro. Porque para o autor de *Aventura e Rotina*, é ali que a história dos trópicos começa, com a invasão portuguesa e seu método colonial de miscigenação.

4.3.2 O indígena como parte de uma açucarada mistura

Como dito no capítulo anterior, o hibridismo lusotropical para Freyre implica sempre em um dos termos englobando o “outro”: o doméstico englobando o selvagem, o homem, a mulher; o português, os nativos. Não digere o “primitivo” cru. Para engrossar o caldo culturalmente miscigenado, este deve ser lentamente cozido pelo fogo civilizacional, acrescentando seu tempero aos ingredientes europeus – que devem compor o grosso da mistura.

Indígenas, para Freyre, são “futuros portugueses” (p. 202); têm de ser, portanto, assimilados. Mas ecologicamente assimilados, para evitar-se que morram socialmente, de modo que seus valores culturais possam ser aproveitados. Para que isto ocorra, devem incorporar gradualmente os valores europeus, e estes, por sua vez, devem ser plásticos o suficiente para se adaptarem ao meio e cultura indígenas. E é o catolicismo ibérico, tornado sincrético pela influência árabe, que oferece essa plasticidade:

Não restam, então, aos europeus e aos cristãos, outra tarefa senão a de juntar restos às vezes poderes e corutos de culturas já mortas. Culturas que, doutra maneira, poderiam ser assimiladas ainda vivas e sãs, a novos complexos de civilização em que a formas predominantemente europeias e cristãs de organização se juntassem substâncias africanas de cultura quanto possível íntegras; e não reduzidas a simples curiosidades etnográficas. Isto, é claro, em áreas onde já se tenha verificado tal penetração do europeu em terras africanas e entre populações africanas das chamadas “primitivas”, que a política de assimilação social de primitivos por “civilizados”, se imponha acima de qualquer outra; e seja, o mais possível, interpenetração de valores e sangues. Reciprocidade. Assimilação – lenta, é claro – compensada por uma constante absorção de valores dos chamados “primitivos” pelos novos complexos de cultura. Mas assimilação lenta e não repentina. Por processos educativos e não policiais. Nem de coerção religiosa (FREYRE, 1980, p. 208, grifos meus).

Além do catolicismo missionário, Freyre também aponta a importância do saber técnico especializado para uma boa administração colonial e, num clássico exemplo dos usos da antropologia pelo encontro colonial (ASAD, 1973), enfatiza o papel da antropologia e da sociologia como aliadas nesse processo (FREYRE, 1980, p. 226-227). Em terras de populações ainda “primitivas” e quase intocadas pelos portugueses, como era o caso da Guiné Portuguesa, a antropologia deveria ser aplicada como uma aliada ao empreendimento lusotropicalista, favorecendo a assimilação “lenta e não violenta” do “primitivo” (p. 208).

É realmente uma pesquisa que honra a moderna ciência lusitana voltada para assuntos tropicais, esta que um grupo de africanologistas portugueses realiza na Guiné sobre a casa indígena. Ao interesse científico junta-se o social; pois os pesquisadores procuram interpretar seu material do ponto de vista da assimilação dos indígenas pelo português, dentro da boa tradição lusitana que é a da assimilação lenta. Lenta, sem violência e através de numerosas transigências do europeu com os estilos e valores indígenas (FREYRE, 1980, p. 201, grifo meu).

Antropólogos, sociólogos e missionários deveriam, então, trabalhar em conjunto: os dois primeiros como engenheiros sociais, construindo modos de assimilação do indígena que não firam nem interfiram tanto em sua cultura; os terceiros como artesãos culturais, mediadores transicionais de valores, adaptadores tanto da cultura indígena, quanto do cristianismo europeu. Pois “a tradição portuguesa é a de uma política pansocial de colonização; e não unilateralmente isto ou aquilo, com relação aos indígenas – econômica, religiosa, administrativa, sanitária, agrária” (p. 202).

Se a Guiné aparece como estágio embrionário da colonização a ser maturado por um processo de lenta assimilação – “um laboratório em que o Homem, em geral, se deixasse estudar através de retalhos de sua humanidade em grupos étnicos” (FREYRE, 1980, p. 198) – como então Freyre enxerga a questão da alteridade e da diferença em regiões já “assimiladas”?

[...] me parece errado, em qualquer das Áfricas portuguesas, estimular-se entre os portugueses de cor qualquer espírito de associação sobre base étnica que separe negros ou mestiços, de brancos: sociedades de ‘nativos’, de ‘indígenas’, de ‘naturais’, de ‘homens de cor’, de ‘pardos’. Que se considere o problema do indígena à parte do preto assimilado ou da gente de cor já culturalmente igual à branca, compreende-se: o indígena, vivendo ainda numa cultura pré-nacional, só futuramente será cidadão e só em potencial é politicamente português. Precisa de ser considerado pessoa ou ser pré-nacional e não ainda nacional.

Aos demais parecem-me erro estender-se qualquer caracterização que acentue neles esta ou aquela particularidade de base étnica que, dentro das civilizações verdadeiramente lusotropicals, são particularidades socialmente desprezíveis (FREYRE, 1980, p. 398).

Cabo Verde, o primeiro “caldeirão de ensaio dessa aventura étnica” lusotropical (p. 232), ilustra bem o argumento do autor. A ilha, segundo ele, foi “um dos mais antigos começos da colonização portuguesa em terras senão africanas, para-africanas” (p. 230), seguido, depois, por outros empreendimentos coloniais como o Brasil. Sua ocupação, em 1462, deu-se pela “transplantação” de negros sobretudo da Guiné, bem como genoveses, cristãos e judeus e, posteriormente, da cana-de-açúcar. Ali, ao contrário do Brasil, não havia o “elemento indígena” (p. 230). Com tal predominância híbrida em sua composição populacional e paisagística, Cabo Verde poderia ser, ao lado do Brasil, uma potência mestiça bem lusotropical. Mas apesar da semelhança de paisagem tropical, Cabo Verde, aos olhos de Freyre, não possuiria tanto parentesco com o Brasil. E isso devido à composição racial de sua população, que, por ser “hoje tão negroide” (p. 232), se assemelha mais aos empreendimentos coloniais afro-francês e afro-inglês (como Martinica e Trinidad) que afro-lusitano:

Ilhas em que as populações fossem predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia, sobre essa predominância étnica e social. A presença dominante do europeu apenas se revela no que é oficial [...].

É de certo modo esta a impressão que sinto em face do povo de São Tiago: a impressão de uma população sociológica e até etnicamente aparentada com a portuguesa ou a brasileira; mas demasiadamente dominada pela herança da cultura e da raça africanas para que seu parentesco com portugueses e brasileiros seja maior que o exotismo de sua aparência e de seus costumes (FREYRE, 1980, p. 232-233).

Essa impressão é reforçada pela questão linguística, pois nas três ilhas se fala o crioulo, que é, segundo ele, “dialeto que nenhum brasileiro ou português é capaz de compreender” (p. 232). Idioma que o repugna, “do mesmo modo que me repugna o dialeto cabo-verdiano, agrada-me ouvir a gente cabo-verdiana falar o português à sua maneira tropical, brasileira, não sei se diga sempre ‘com açúcar’” (p. 240, grifo meu).

É que a língua nativa é um exemplo dessa “particularização de base étnica” sintomática de uma má assimilação. A partir das manifestações culturais que presencia na ilha, Freyre conclui que Cabo Verde foi deixado à própria sorte no decorrer do processo colonial. E por isto, pelo fato do sistema lusotropical não ter sido levado a cabo pelos portugueses naquele arquipélago, é como se faltasse algo à sua população, um destino definido de pátria: “não há futuro para Cabo Verde” (p. 230). Abandonados pelo “autor de sua vida histórica” (p. 230), os cabo-verdianos foram, então, relegados ao papel de meros personagens coadjuvantes de sua própria história:

É verdade que com outros Personagens a se desenvolverem quase à revelia do Autor, este deixou-se fascinar por suas criações maiores; as quais, por sua vez, não tardaram em se transformar em co-autores [como o Brasil], ao lado de Portugal. Os cabo-verdianos, porém, não se expandiram até este ponto; e terminaram sendo apenas comparsas num drama que não teria se desenvolvidos sem eles (FREYRE, 1980, p. 230).

É como se a ausência do sangue e da permanência portuguesa fosse a responsável pela suposta pobreza econômica e cultural de sua população. Incompletos e à deriva, não puderam desenvolver-se nesses dois sentidos⁸⁴. Não enxerga originalidade na arte popular cabo-verdiana por essa suposta ausência de miscigenação, mesmo apesar de se tratar de um povo miscigenado e do idioma crioulo ser a máxima expressão da miscigenação e pujança criativa – além de signo de resistência ao imperialismo cultural e linguístico português, o que provavelmente explica a repulsa de Freyre. Não obstante tamanha manifestação cultural miscigenada, vê ali um povo instável culturalmente:

Instabilidade cultural de que são indícios: por um lado, o uso generalizado, pelos ilhéus, de um dialeto; e, por outro lado, a ausência, entre esses mesmos ilhéus, de artes populares em que se exprimisse uma saudável interpenetração das culturas que nele se cruzam, sem se terem harmonizado, até hoje – a não ser, talvez, na música –, numa terceira cultura, caracteristicamente cabo-verdiana. Para corrigir-se este estado de instabilidade e incaracterização é que me apreço necessário um revigoramento da cultura – cultura no sentido sociológico – europeia (FREYRE, 1980, p. 234).

Dada a incaracterização cultural a que chegou o cabo-verdiano, o remédio para esta sua situação me parece que seria um revigoramento de influência europeia tal, em sua população, que animasse, nas gerações mais novas, atitudes ainda mais europeias que as atuais (FREYRE, 1980, p. 243).

O que a presença do europeu, em maior número, traria a Cabo Verde seria, provavelmente, um novo ânimo – de origem antes cultural do que étnica – no sentido

⁸⁴ “Surpreende-me nos cabo-verdianos a pobreza de um regionalismo que se exprimisse por esses vários modos e que, também, se manifestasse num interesse que raramente venho encontrando na gente das ilhas, pelos valores naturais” (p. 245).

de maior atividade criadora de valores predominantemente europeus, num arquipélago ligado, mais pelo destino, a áreas de cultura europeia do que à África. Das suas origens africanas o cabo-verdiano já perdeu, talvez, o melhor; e quanto às sobrevivências africanas em sua cultura a atitude do maior número tende a ser uma atitude de pudor que faz de muito cabo-verdiano mestiço um envergonhado daquela origem (FREYRE, 1980, p. 242).

Contudo, Freyre não expõe claramente os motivos que o levam a considerar os cabo-verdianos e suas manifestações culturais tímidas, para não dizer “doentes” e “pobres” (e ele diz⁸⁵). Ao contrário de Lévi-Strauss, para quem a “pureza” é a máxima expressão da cultura, e a “contaminação” signo de *aculturação*, naqueles lugares onde a presença do europeu é incipiente a cultura parece ser menos exuberante. É que a estética da miscigenação que Freyre valoriza privilegia a presença branca como presença dominante. E é precisamente por isso que o crioulo e as manifestações culturais cabo-verdianas o incomodam. Ali, o lusotropicalismo enquanto método de colonização não foi bem sucedido. Ali, a miscigenação se deu à revelia da “penetração” cultural portuguesa.

A valorização freyreana da miscigenação tem, portanto, um limite: não reconhece outras miscigenações sem a preponderância portuguesa ou europeia. Tanto é que quando acusa a suposta ausência de miscigenação em alguns países africanos que visita, como é o caso da Guiné, ou então a suposta incipiência da arte popular em Cabo Verde, mesmo sendo este um país ocupado e habitado por população mestiça, é porque só considera miscigenação legítima aqueles casos onde prevalecem traços de uma lusitanidade. Desconsidera, portanto, as diversas outras miscigenações interétnicas e interafricanas, e seu repúdio ao idioma nativo é um exemplo emblemático disso.

Portanto, na mistura prescrita por Freyre, a branquitude deve prevalecer. Nem tanto na cor da pele, mas sim nos traços culturais: é o mestiço representado pela figura do “mulato” que interessa a Freyre. “Primitivos” e mestiços, sem o elemento branco, aparecem como seres incompletos, marcados por ausências. E são essas ausências que fazem necessária a presença branca, europeizante dos portugueses: para conferir “ânimo”, destino e futuro a uma população sem rumo definido e carente em tantos aspectos. Nas entrelinhas, essa suposta carência seria o resultado da falta de orientação e tutela por parte de uma autoridade patriarcal (e portanto, masculina e branca), ali representada pela administração colonial portuguesa. E, ao fazê-lo, além de infantilizar as populações não-brancas, confere ao patriarcalismo de casa grande uma extensão que extrapola os limites regionais do Nordeste brasileiro.

⁸⁵ FREYRE, 1980, p. 243.

Portanto, ainda que Freyre faça referência aos traços culturais indígenas e africanos na composição cultural dos “trópicos portugueses”, os portugueses são as principais peças desse mosaico, seja como mediadores – o liame interétnico que mantém esses traços unidos – seja como criadores dessa “obra-prima” que é o “complexo cultural lusotropical”. Nesse sentido, Freyre se identifica com a figura do conquistador europeu, por mais que haja um grande esforço em “deseuropeizar” discursivamente os portugueses, desvinculando-os do restante da Europa a fim de inocentá-los aos olhos de suas colônias.

O hibridismo multiescalar do lusotropicalismo é romantizado pela ideia da mistura harmônica, doce e amorosa, bem como pela suposta existência de uma democracia social, e, em última instância, racial, em que a mistura de raças representaria uma via de ascensão social para negros. Nessa suposta democracia, no entanto, o pêndulo hierárquico sempre recai mais fortemente sobre a herança portuguesa e sobre a branquitude. Bom e perfeito português é aquele que incorpora os traços (apenas traços) do “mouro”, do africano, do ameríndio, do asiático e “preto bom” seria aquele que assimila o perfeito e bom português nos seus modos, até quase diluir os seus próprios.

Nos doces trópicos de Freyre, os primitivos devem, então, ter seus modos adotados pela civilização. E a metáfora do doce, tão utilizada por Freyre para falar das relações entre negros/as e brancos/as da casa grande lusotropical (sua culinária de zona de contato, seus quindins coloniais) é simbólica pelo que a cana-de-açúcar representa: a própria antropofagia lusotropicalista. Retomando o quadro paisagístico do canavial (d)escrito por Mario, a cana-de-açúcar representa, afinal, o próprio colonialismo português: a transplantação (forçada) de plantas, animais e populações inteiras para terras tropicais estrangeiras; a domesticação” da “natureza selvagem” dos trópicos através da mansidão monótona da monocultura; negros e negras “docilizadas” (e não foi assim, sabemos que houve resistência) pela sujeição ao trabalho escravo; a sistematização da miscigenação enquanto método de colonização lusotropical.

4.3.3 Da *casa grande* aos lusotrópicos

“O mundo lusíada tem alguma coisa de uma família só.”

(FREYRE, 1980, p. 317)

Freyre cria metáforas de consanguinidade na tentativa de estabelecer uma relação

familiar e afetiva entre Portugal e suas colônias. Lisboa, por exemplo, se apresenta para Freyre como uma “cidade fêmea”, mãe de cidades brasileiras, mas que conserva sua mocidade “como uma dessas mães sempre jovens que parecem irmãs das filhas” (FREYRE, 1980, p. 7). Angola aparece como a irmã adolescente do Brasil, a Guiné, seu estágio embrionário. Além disso, em diversos momentos, Freyre entrevê cidades brasileiras em Portugal e noutros países lusotropicalistas numa interpenetração paisagística que transforma as mais diversas regiões em um único espaço, embora com temporalidades distintas entre si. Esse tipo de “familiaridade” (SCHWARCZ, 2011), que tanto Lévi-Strauss quanto Mario de Andrade, cada um ao seu modo, encarariam com estranhamento e como uma das ambiguidades do colonialismo, Freyre encara como signo da acolhedora relação familiar entre Portugal e suas colônias tropicais. Relação essa configurada segundo a matriz do sistema patriarcal, em que Portugal aparece como um impetuoso, porém amoroso, patriarca.

Lilia Schwarcz (2011) mostra como, em *Casa Grande & Senzala*, Freyre realoca fenômenos de ordem social e econômica para a esfera do privado. Em *Aventura e Rotina*, o autor faz um movimento bastante semelhante àquele notado por Schwarcz: traz para a esfera do lar, das relações privadas, do afeto e da convivência um espaço geopolítico transnacional. O lusotropicalismo seria, nesse sentido, como que uma extensão das relações privadas, da sociabilidade típica da conjuntura socioeconômica colonial, ruralista e escravocrata analisada pelo autor em *Casa Grande & Senzala*, modelo de relação socioeconômica que ele espraia do Nordeste açucareiro para todo o território nacional brasileiro.

E não só. Até mesmo sua maneira “proustiana” de escrever, suas observações de tipo impressionista, trazem, implicitamente, a profunda ligação dos pontos de vista tanto teórico quanto subjetivo do autor com a domesticidade nos lusotrópicos. Suas observações remetem à infância e à cenas familiares. Há em diversas passagens do livro uma forte presença de memórias sinestésicas, cheiros e sabores que borram as fronteiras entre público e privado, arrastando o primeiro para dentro do segundo. A memória do sujeito se confunde com a história coletiva produzida nas cozinhas de fronteira, nas camas, nos quintais e nas varandas dos sobrados coloniais: “é como se a memória individual fosse superada por uma história coletiva – quase que mítica e desapegada do tempo – feita sempre a partir de casos da intimidade” (SCHWARCZ, 2011, p. 98). Assim, a memória pessoal do autor confunde-se com o universo transnacional do lusotropicalismo de tal maneira que o continente africano, como um rastro no tecido espaço-tempo, conservaria memórias de infância do autor e do próprio passado brasileiro não só na arquitetura e nos costumes, mas na própria pele de sua população:

Também na Guiné, vendo tanta figura de negra e de negro que me dá a impressão de *déjà vu*, pergunto às vezes a mim mesmo, se não andava há tempos à procura deste negro ou daquela negra como se de algum modo me pertencessem e ao Brasil; e os tivéssemos perdido. Atribuo esta ilusão de propriedade simplesmente literária aos muitos anúncios de escravos fugidos que tenho lido em jornais brasileiros (...). Vários dos negros com quem venho encontrando nas ruas de Bissau e em mucambos da Guiné me parecem fugidos daqueles velhos anúncios [...]. Alguns fugidos de casas de remotos parentes meus. Encontrei uma vez referência em anúncio de jornal da primeira metade do século XIX, a um escravo fugido da casa de um meu tio-bisavô (FREYRE, 1980, p. 210).

Ou então lhe transportava para os tempo das Conquistas e inícios coloniais:

Continuo a ver estes negros da Guiné, ainda quase no mesmo estado dos de 1500 e de 1600: como que parados no tempo. Vejo-os parados no tempo e com as mesmas belas formas de corpo expostas ao sol, os mesmos gestos, os mesmos risos, com que vários deles daqui saíram para entrarem na história e na vida e na cultura do Brasil (FREYRE, 1980, p. 213).

Há pretas, pretalhonas, moleques, mulecas, mulecotas, negros velhos que aqui me surgem aos olhos – alguns quase nus e mesmo nus, outros tatuados, vários com seus panos de cor, seus timões ou seus camisolões brancos de mandingas, algumas pretas com seus turbantes, suas pulseiras, suas chinelas, seus peitos gordos e em bico e às vezes suas nádegas e os seus próprios sexos inteiramente à vista – não como figuras inesperadas ou quase fantásticas, mas como conhecidos velhos. Não que os tenha conhecido inteiramente assim no Brasil, onde, menino, ainda vi escravos velhos não só crioulos como da Costa d'África. Mas estes quase nus e até nus são meus conhecidos velhos dos desenhos de Rugendas, de Debret, dos livros de Koster e Maria Graham (p. 210).

As relações baseadas em contratos formalistas, seculares e assépticos, bem como a frieza calculista do comércio, ambos elementos que imperam na esfera pública típica da modernidade hegemônica, estariam ausentes nos lusotrópicos. Em contrapartida, são as relações familiares de troca enraizadas na tradição que regem essa forma alternativa de civilização representada pelo lusotropicalismo, de modo que o afeto e a sensorialidade ganham um lugar de destaque na obra de Freyre.

Venho trazendo exemplos de como uma certa noção orgânica, social e não política de igualdade e democracia é acionada por Freyre na tentativa de emplacar a ideia de que, no povo português, esses valores estão entranhados na cultura e na tradição que regem as relações, não sendo necessários, portanto, contratos formais – e portanto artificiais – impostos de fora para dentro (e de cima para baixo). Em contraposição às artificialidades contratuais e relacionais da civilização dos países do Atlântico Norte, os lusotrópicos se configuram pela familiaridade, organicidade e adaptabilidade (SCHWARCZ, 2011), e são esses os aspectos que regem o microcosmo das relações interpessoais, econômicas e políticas ali.

O tipo de regime escravocrata implementado por Portugal nos trópicos também é

compreendido a partir dessa ótica e considerado enquanto uma versão mais branda quando comparada à experiência de outros países (SCHWARCZ, 2011). É de modo adocicado e com certa dose de nostalgia que Freyre evoca os tempos de escravidão no Brasil, como se as relações entre proprietários de escravos e cativos também fossem conduzidas por essa mesma lógica de domesticidade e troca, e não por aquela racista e estritamente comercial empregada, por exemplo, nos Estados Unidos e África do Sul (ambos os países colonizados por ingleses).

A noção freyreana de democracia social associa-se à ideia de democracia racial como se a suposta propensão portuguesa para a miscigenação eliminasse a lógica de dominação social, cultural, econômica, racial, ecológica e sexual por trás desse sistema. Justifica seus efeitos perversos como um sacrifício necessário e confere um suposto protagonismo ao negro africano ao afirmar que, sem eles, não existiria o complexo cultural lusotropical. É nestes termos que Freyre trata a escravidão no Brasil:

[As grandes plantações de tipo patriarcal] fundaram-se e desenvolveram-se com negros arrancados de suas tribos africanas. Mas incorporados a um sistema – o patriarcal, o familiar, escravocrata – que era quase sempre cristão não apenas de boca mas sociologicamente válido no sentido de dar um novo *status* ao preto cristianizado. Sistema que permitia a pretos ascender do eito e das senzalas a situações de membros de uma nova comunidade e de uma nova cultura, da qual pudessem participar e para a qual pudessem contribuir com seus africanismos ainda vivos e fecundos e não esterilizados em peças de museu. É o que não acontece dentro das grandes empresas capitalistas que hoje se instalam na África e utilizam-se de africanos arrancados às suas tribos sem lhes darem oportunidade de participação em novos sistemas de convivência e de cultura. São eles mantidos num ambiente socialmente artificial – e não só artificial: humilhante – do qual só pode resultar sua degradação.

O estado de escravo no sistema patriarcal luso-brasileiro nada tinha de fixo: era transitório, plástico. O indivíduo podia superá-lo (FREYRE, 1980, p. 349, grifo meu).

A escravidão, portanto, é entendida enquanto um modo de sociabilidade e inserção cultural dos negros à cultura lusotropical – afinal, saíram do obscurantismo primitivista para entrar para a História. Dando a entender que, por supostamente conferir um estatuto de dignidade e uma via de ascensão social aos negros, a escravidão, nos moldes luso-brasileiros, é preferível aos regimes impessoais de emprego da mão-de-obra negra.

4.3.4 O amor com amor se paga

“A guiné apenas começa a ser terra amada, e não apenas desvirginada, pelo europeu. Tenho estado

com mais de um português já preso pelo amor, e não pelo donjuanismo de conquistador brutal de terras exóticas, à Guiné, à sua natureza, à sua gente nativa. E quando começa a haver esse amor é que principia a verdadeira colonização à maneira portuguesa.”

(FREYRE, 1980, p. 222)

Freyre imputa aos portugueses uma relação amorosa com a terra e com as gentes tropicais. Os desvios que faz no texto e em seu itinerário, com o intuito de não mostrar a violência colonial, o levam a pintar as colônias portuguesas como colônias dóceis e alegres que não se insurgem contra a metrópole, em contraste com as ex-colônias vizinhas. São pacíficas e gratas a Portugal como se este fosse seu benfeitor. Recebem Freyre e sua comitiva oficial com festas e banquetes, sinalizando um reconhecimento do trato amoroso entre colonizador e colonizado.

É que, para Freyre, a ação imperial portuguesa não se trata unicamente de invasão e penetração em terras virgens e em corpos de “mulheres de cor”, nem de imposição unilateral de costumes. Devido ao caráter personalista dos portugueses – de quem os patriarcas de casa grande são herdeiros diretos – não existiria discriminação social e racial nos espaços lusotropicais. Na Índia portuguesa, por exemplo, os *boys* indianos, indistintamente chamados assim pelos colonizadores britânicos, são individualizados pelos portugueses:

O boy se torna pessoa. Adquire nome: de preferência nome cristão. É o velho personalismo português em ação: a dar às relações de europeus com não-europeus no Oriente o mesmo sabor das relações pessoais que elas adquiriram no Brasil.

Esse personalismo parece-me explicar, mais do que outros fatores, o fato de em parte alguma do mundo não-europeu o nativo confundir o português com outros europeus. Amor com amor se paga e o português, mesmo quando escravocrata, quando dono de homens, quando senhor de populações servis, tem sabido quase sempre temperar o seu domínio econômico ou político com o seu modo paternal e fraternal de dar aos servos os nomes portugueses e cristãos de seus filhos: Antônio, Manuel, João, Pedro. Dando-lhes estes nomes, tem sabido trata-los quase sempre como pessoas; e pessoas de sua família. Membros do mesmo sistema patriarcal de família em que brancos e mestiços e pretos, vermelhos, amarelos podem ascender à mesma atuação social do pai [...].

Por este seu personalismo – através de suas plantações de tipo patriarcal, dentro das quais tanta vez o escravo tornou-se igual ao filho livre e branco do senhor através dos seus contatos com povos de civilização superior como a hindu e a chinesa – explica-se que tanto na Índia como na China, tanto no Brasil como na África e no Timor, o português tenha estabelecido relações de cultura e de raça não-europeias, que resistem ao moderno antiaucasismo e anti-imperialismo destes povos (FREYRE, 1980, p. 289-290, grifos meus).

Apesar desse personalismo, Freyre nota que os cargos de máxima importância militar e política são exercidos por portugueses em suas colônias. Reprova esse aspecto, que considera como uma imitação das administrações inglesas e belgas (p. 286) e portanto, antilusotropical, pois a democracia social seria o verdadeiro método português, amoroso e lusotropical, de colonização.

Nota-se também como Freyre fala em democracia social com propriedade de quem não só é uma autoridade intelectual no assunto, como alguém que é proveniente da maior potência lusotropical do mundo. O Brasil é o lusotropical que deu certo e deve servir de modelo para outros lusotrópicos. E a questão da miscigenação é chave. Aqui, em contraste com outros imperialismos e colonialismos, supostamente não há desigualdade racial. É como se a subalternidade de negros e negras fosse, no sistema lusotropical, transitória e não estrutural. Para firmar esse argumento, cita diversos exemplos de negros e negras que, através de casamentos ou relações sexuais inter-raciais, ascenderam ao patamar social dos brancos. Coloca nos termos de uma troca justa esta relação, que o encontro sexual por si só (não raras vezes estupro) com senhores brancos já dignificasse sua condição de negra, por mais que talvez, e com sorte, não garantisse mais que pequenos privilégios e jamais a transformação estrutural de sua condição subalterna. E Freyre não parece enxergar nisso uma contradição.

É como se essa desigualdade fosse apenas aparente, como se o próprio sistema escravocrata, expressão máxima da desumanização e hierarquização ancorada e validada pela ideia da raça, quando perpetrado por portugueses, fosse um desvio necessário que, no fundo, escondesse, no âmbito das relações privadas, uma fraternidade inter-racial. Tanto que Freyre usa e abusa da palavra “amor” para contrapor o sistema português às relações birraciais, separatistas e profiláticas dos países colonizados por ingleses, holandeses e belgas. Traz as relações coloniais para o campo do afeto, como se a poluição sentimental libertasse a relação de dominação da carga perversa e opressora que carrega. A associação do amor com a colonização portuguesa dá-se também, como veremos, pela visão romantizada e erotizada que Freyre tem das relações sexuais entre brancos e negras enquanto matriz reprodutora da miscigenação.

4.3.5 Da aventura sexual à rotina amorosa (sexo e colonialismo)

Venho expondo nos capítulos anteriores como a predisposição do português para a miscigenação aparece em várias escalas na obra de Freyre: ecologicamente, geograficamente,

culturalmente e também racialmente. Freyre defende a existência de uma predisposição portuguesa para os hibridismos pelo posicionamento geográfico entre o Ocidente e a África, pelo clima subtropical do país e por seu passado histórico de assimilação dos mouros por portugueses.

Vimos também como Freyre realoca os termos políticos e econômicos do colonialismo português para a esfera do privado e da familiaridade. E a mestiçagem envolve, em primeiríssima instância, relações privadas no sentido mais estrito do termo: o sexual. Sendo assim, o lusotropicalismo trata-se também de uma predisposição sexual do povo português em se misturar às gentes dos trópicos, em se aclimatar à paisagem e clima tropicais. O próprio “amor” pelas terras tropicais, pela aventura no Ultramar, é influência de sua paisagem, além de metáfora para as relações entre colonizadores e colonizadas/os:

Uma gente crescida com os pés nus de menino ou mesmo de adulto acariciados por areias de praia tão macias e à beira de azuis e verdes que já não são europeus mas tropicais, tinha que se sentir atraída, por amor sensual, e não apenas por interesse ou curiosidade, para o Ultramar: um Ultramar onde estes azuis e verdes se alongassem, como só se alongam nos trópicos, noutros, porventura mais líricos ou de sugestões mais voltuosas (FREYRE, 1980, p. 35).

Segundo ele, a sensualidade quase tropical das paisagens portuguesas predisporia os portugueses à aventura no Ultramar, às paisagens e às mulheres sensualmente tropicais. O termo “aventura” carrega, então, um duplo sentido: de um lado aquele das viagens à terras desconhecidas e selvagens e, de outro, o subtexto erótico de aventura sexual,

Alcida Ramos fez uma leitura a nível linguístico dos encontros coloniais portugueses, que escapa a não falantes de português, ao explicar que na língua portuguesa a palavra aventura adquire uma conotação fortemente sexual, em referência a encontros ilícitos. O Luso-tropicalismo é essencialmente uma transação sexual resultante de encontros raciais que, de certa forma, possibilitou a fusão de culturas. O corpo do ‘Outro’ foi o recipiente usado na reprodução da matriz racial e cultural dos portugueses. Esta dimensão física do colonialismo português levou às seguintes considerações de Marc Ferro num capítulo de seu livro com o nome ‘Uma Nova Raça de Sociedades’: que ‘os portugueses conquistaram o mundo não pela espada e a cruz, mas pelo sexo’ (SILVA, 2002, p. 32-33).⁸⁶

⁸⁶ No artigo original: “Focusing on a linguistic level of reading denied the non-Portuguese speaker, Alcida Ramos explains this unique connotation of the Portuguese colonial encounters by pointing out that in Portuguese the term ‘adventure’ carries with it a very strong sexual meaning, in the sense of an illicit tryst. And Luso-tropicalism is essentially a sexual transaction which resulted from a raced encounter, albeit one which in some ways made possible a merging of cultures. In the spirit of the transactions in which the Portuguese entered with the Other, the Other’s body became a vessel to be used for the reproduction of the Portuguese racial and cultural matrix. Indeed, this physical dimension of Portuguese colonialism has led Ferro to comment, in a chapter of his book entitled ‘A New Race of Societies’, that ‘the Portuguese conquered the world, not with the sword and the cross, but with sex’” (SILVA, 2002, p. 32-33).

Ao falar dos portugueses e suas aventuras no ultramar, Freyre, então, “implicitamente se refere a homens [brancos] estimulados por suas libidos e pelo clima sensual dos trópicos a uma busca predatória e incessante por penetração” (NEEDELL, 1995, p. 70 apud DAVILA, 2001, p. 26). Aventura e penetração possuem, portanto, desdobramentos semânticos que, ao fim e ao cabo, se traduzem em dominação de gênero e em sexo-violação: a terra é violada e tornada feminina, as mulheres são estupradas e toda a população é “feminizada” e submetida aos desejos coloniais masculinos.

Sobre o modo como Freyre trata a mestiçagem brasileira em *Casa Grande & Senzala*, Schwarcz aponta que:

Trata-se de reconhecer a diversidade cultural racial da população brasileira e de associar a ideia de assimilação à noção de antropofagia; isto é, o reconhecimento de que a vivência sexual foi central para a compreensão da formação brasileira. Recupera a atração do homem português pela mestiça, pela índia e pela mulata e a concepção de que o ato sexual corresponde ao passo inicial para a assimilação. Mais uma vez, seria na história da península ibérica que estariam as bases dessa liberdade sexual vivenciada na colônia: a solidão do colonizador vem de encontro à beleza das índias e depois das negras (SCHWARCZ, 2011, p. 101).

Desde o primeiro momento foi tal impulso sexual que, segundo Freyre, possibilitou a “penetração social” portuguesa nos trópicos pelos “lançados”, homens enviados em número reduzidíssimo à exploração da costa ocidental africana:

[Os lançados] foram os que lançaram as verdadeiras bases da penetração da Guiné pelos portugueses. Penetração na carne de mulheres pretas, nas entranhas das terras também negras, em culturas indígenas cheias de trevas para os olhos de europeus cegos, na Guiné, pelo excesso de um sol que parece ser o mais cru dos sóis (FREYRE, 1980, p. 213).

Freyre, então, usa e abusa de uma gramática de gênero e de uma metáfora de consanguinidade para referir-se aos países africanos e orientais, que são femininizados na narrativa. Os países tropicais aparecem como incubadoras culturais do lusotropicalismo, terras férteis à semente civilizacional portuguesa. O mesmo processo revelado por McClintock, do ato colonizador como feminizador das terras “conquistadas”, é endossado por Freyre, que, em seus discursos, “feminizou o objeto não-branco da ação portuguesa viril, definindo, nesse caso, os africanos como 'úteros'” (DÁVILA, 2010, p. 160).

Por sua vez, as metáforas de parentesco em relação a Portugal e suas colônias – Lisboa

como cidade fêmea e mãe das colônias lusotropicals, Porto e Sagres como cidades masculinas de homens viris predispostos às aventuras no ultramar, Angola como irmã adolescente do Brasil, etc – também reverberam um subtexto erótico. As relações transnacionais entre os países inseridos no complexo lusotropical aparecem, como vimos, enquanto extensão da lógica patriarcal e personalista que aparece em *Casa Grande & Senzala* (FREYRE, 2003). Sob essa ótica colonial-paternalista, de libidinosos e desenfreados aventureiros os portugueses se convertem em mocinhos viris e galanteadores, dom quixotes que se empenham em salvar os países africanos, as dulcineias dos trópicos, contra os avanços dos maus colonialismos modernos, sejam eles comunistas, islâmicos ou capitalistas nórdicos.

Dentro da gramática sexual freyreana, Portugal é personificado em patriarca, em “Autor”, presença masculina significativa de espaços femininos marcados por ausências. A sexualidade dos homens portugueses aparece exacerbada, violenta e destrutiva, mas o caráter português possui, ao mesmo tempo, a qualidade amorosa da estabilidade. E uma vez assentado nos trópicos, a sede incessante por penetração (em terras e mulheres de cor) é substituída pelo amor, pelo ímpeto construtor da rotina (apego, sementeira e cultivo).

A própria mistura com uma população feminizada levaria a um saudável processo de emasculação, refreando excessos de naturismos, abrandando, assim, os impulsos sexuais dos viris e hipersexualizados portugueses. Mais de uma vez o autor sugere que o europeu nos trópicos passa por um processo de “amolecimento”: o português na Índia, por exemplo, acabaria por adotar uma maneira “menos hirta” de ser europeu (FREYRE, 1980, p. 266) e a própria “dureza” da língua portuguesa seria “amolecida” na pronúncia languida dos povos tropicais.

Desde a escrita de *Casa Grande & Senzala*, o autor defende a ideia de que os homens primitivos (ameríndios e africanos) teriam uma sexualidade menos impetuosa, mais branda e contida que a dos brancos gulosos e pansexuais (BOCAYUVA, 2001). Em *Aventura e Rotina*, os homens indianos não parecem, para Freyre, homens completos, mas efebos efeminados; seu aspecto franzino e assexual se assemelham ao de um adolescente ou “mulheres vestidas de homem” (FREYRE, 1980, p. 263). Os homens africanos escravizados, por sua vez, também foram feminizados por portugueses através da coação para o trabalho agrícola, tradicionalmente feminino em suas culturas:

[...] com tal divisão sexual de trabalho, só a escravidão teria tornado possível o aproveitamento, em larga escala, do homem como trabalhador de lavoura e plantação. Ou criado o ambiente de coação de caráter sociológico que, ainda hoje, como sobrevivência daquele sistema de trabalho – aliás já generalizado na África antes da

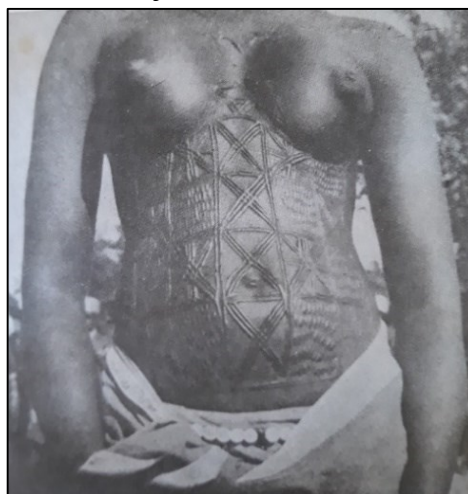
chegada do europeu –, permite o aproveitamento do macho em atividade por ele desdenhada como própria só de fêmea (FREYRE, 1980, p. 326).

De modo um tanto quanto “maquiavélico”, Freyre justifica a colonização, até mesmo quando brutal, pelos frutos que ela produz, pois o hibridismo fruto dessas “aventuras sexuais”, culturais e ecológicas dinamizaria culturas com tendência à inércia (p. 288). E como sabemos, a inércia (assim como a frieza), característica atribuída ao feminino dentro da gramática de gênero, é comumente imputada às culturas não-ocidentais, enquanto o calor e a dinâmica, simbolicamente masculinas, são associadas às culturas ocidentais. Freyre, portanto, parece ter incorporado esse imaginário simbólico na defesa de seu argumento.

Ainda segundo essa mesma gramática, se a aventura é associada às qualidades masculinas (hipersexualidade, movimento, heroísmo, virilidade), o outro termo da antinomia, a rotina, é feminino e representa a aventura já assentada, abrandada pelo cotidiano da estabilidade e do amor. Se o primeiro ato da colonização foi marcado por aventuras sexuais promíscuas e sexo-violações, justificadas enquanto necessárias à empresa exploratória das primeiras descobertas, num segundo momento, essa relação predatória com a terra e as mulheres passa pela estabilização em rotina, cultivo da terra, assimilação lenta e não-violenta dos indígenas, casamento com negras, indígenas e mestiças já cristianizadas. Na rotina colonial já estabelecida, os trópicos passam a ser, então, “terra amada e não apenas desvirginada pelos portugueses” (p. 222).

4.3.6 Quando o verbo português se faz carne tropical

Figura 17: Mulher Manjaco tatuada na



Fonte: FREYRE, 1980

Se de um lado Freyre feminiza os homens colonizados, por outro transforma as mulheres negras, mestiças e orientais (as “mouras encantadas”) em objeto de desejo. Defende a existência de uma suposta predileção sexual dos portugueses por penetrar a “carne de mulheres pretas”. Ressalta o gosto do português mediano pelas “mulheres de cor”, que, no caso de outros europeus, aparece em indivíduos extraordinários com tendência romântica, como é o caso de Rimbaud e outros literatos que abandonaram a Europa para aventurar-se nos trópicos (FREYRE, 1980, p. 34-35).

O apelo voyeurístico de tal erotismo racial seria uma das razões por trás da persistente leitura do lusotropicalismo como método de colonização portuguesa (SILVA, 2002). Além disso, o deslocamento dos termos das relações coloniais para o âmbito das relações sexuais e trocas afetivas patriarcais também contribuiu para que se criasse uma concepção duradoura do colonialismo português como uma versão mais branda em relação a outros colonialismos:

É deste aparente desejo pelo Outro, dessa comunhão final de corpos e mentes sob o espírito de “simples trocas”, que se explica uma noção de colonialismo português suave. A questão óbvia, porém, é que o sexo e o estupro eram intrínsecos ao empreendimento colonial português, e como tal, uma arma de fragilização tão eficaz quanto a espada. [...] O estupro torna-se exercício necessário para a inclusão do Outro em tão ‘iluminada’ empresa colonial (SILVA, 2002, p. 33).⁸⁷

Na outra extremidade dos termos aventura-rotina, as personagens femininas que compõem a paisagem em Portugal são relegadas ao papel de conter os rompantes passionais dos homens que se aventuram no além-mar. A rotina é feia, forte e boa como as mulheres masculinizadas de Portugal. Como visto no terceiro capítulo, essas mulheres encarregadas de cuidar da terra na ausência dos homens são relegadas à rotina prosaica, à estabilidade. Por isso um tanto masculinizadas e nem tão sensuais quanto as mulheres dos trópicos e as odaliscas orientais, estas sim, sexualizadas e predispostas às aventuras e aventureiros sexuais culturalmente inclinados a penetrarem mulheres de cor:

[O] português [...] tem sabido encontrar na mulher preta, companheira às vezes ideal para suas aventuras tropicais [...] de homem vindo da Europa à procura de mulheres que o libertem da imagem materna: mulher, num Portugal desfalcado de homens pela Índia, no século XVI e pelo Brasil, nos séculos XVII ao XIX, que mais de uma vez

⁸⁷ Tradução livre de: “It is perhaps from what would seem to be this desire to be (with) the Other, in a ‘final communion’ of minds and bodies undertaken in the spirit of ‘simply doing business’, that outsiders often explicate the notion of a ‘kinder, gentler colonialism’ as a quality unique to the Portuguese model. At the risk of overstating the obvious, the point is that sex—sexual violation—became intrinsic to the Portuguese colonial enterprise; and as such as effective a weapon of disempowerment as the sword [...]. Rape becomes in this sense the necessary exercise for the inclusion of the Other within such an ‘enlightened’ colonial enterprise. (SILVA, 2002, p. 33).

tem se endurecido em mulher-macho, em mulher de bigode ou buço de homem, em substituto as olhos dos filhos, do que o pai tirânico é ou tem sido em países estudados por Freud e seus discípulos. Daí, talvez, o alívio que tanto adolescente português tem encontrado em moças pretas e mulatas que se entregam aos machos brancos com uma doçura por eles desconhecida nas mulheres europeias (FREYRE, 1980, p. 318).

A miscigenação figura, então, como processo de rotinização da aventura sexual portuguesa nos trópicos.

[...] a presença da mulher europeia, quase sempre mais conservadora de valores ancestrais do que o homem, tem agido no sentido da resistência dos grupos lusitanos, estabelecidos nos trópicos, àquele tropicalismo só de aventura – e esta aventura, a de dissolução do europeu em subtropical, a que o indivíduo sem esposa ou desgarrado de todo da rotina familiar, facilmente deixa-se arrastar. [...] é possível que, mesmo assim, passiva, ela contribua saudavelmente para a resistência do conjunto a alterações demasiado rápidas ou radicais no seu modo de ser ou de vir a ser, lusotropical. Possível que sua passividade, sua inércia, sua rotina demasiadamente europeia de vida deem um equilíbrio aos pendores, talvez excessivos, do homem, para aquelas formas de aventura tropical que, entre indivíduos da superexcitação sexual do macho português, pudessem resultar num desbragado viver em que o homem, em vez de ser degradado pelos trópicos, degradasse os trópicos com a sua falta de toda espécie de controle (FREYRE, 1980, p. 323-324).

Em “Margens Indomáveis”, Anna Tsing (2015b) comenta sobre o papel da mulher branca enquanto agente controlador das fronteiras da pureza racial durante a colonização. Freyre embaralha um pouco essa questão por não estar preocupado em defender a pureza racial, mas reivindicar uma resistência à degradação cultural e moral a que estariam submetidos os portugueses nos trópicos, “vítimas” de seus próprios excessos sexuais caso não contassem com suas esposas. Sua preocupação avança mais no sentido de preservar fronteiras imperiais e coloniais do que raciais. Sugere, inclusive, que as mulheres brancas podem ser substituídas pela “mulher de cor” sem o prejuízo de sua função, desde que estas mulheres tenham já assimilado valores europeus (o cristianismo):

Nas áreas de colonização portuguesa, mais de uma vez esta ação moderadora do comportamento social e sexual do aventureiro europeu, pela mulher ou pela família europeia, tem sido substituído pela ação, ao mesmo tempo moderadora e integralizadora, da mulher de cor. Da mulher de cor, quer puramente africana, quer mestiça (FREYRE, 1980, p. 324).

E em seguida acrescenta:

Principalmente pela ação de mulher de cor, cristianizada – o que implica alguma europeização; mas não cristianização ou europeização ao ponto de se ter deixado essa mulher desenraizar de todo do seu meio ancestral. Age, a mulher de cor

assim socialmente situada, como um elemento magnífico de aproximação do esposo ou do amante branco com as condições tropicais de vida [...].

Equivalente à mulata brasileira, [mestiça angolana] só se distingue da branca da mesma classe, pela cor [...]. Mais que a negra dos pés descalços, ela traz para a cultura europeia dos seus patrões, dos seus amantes, dos seus esposos, valores sutilmente africanos que se infiltram nos europeus, adaptando-os de modo mais seguro às condições tropicais de vida (FREYRE, 1980, p. 324-325).

Freyre, portanto, não só defende a miscigenação como a prescreve ao apontar para a função integralizadora da “mulher de cor”, sempre desde que esta seja europeizada (ou diga-se civilizada) o suficiente para que não se ultrapasse a fronteira da cultura, resvalando para um excesso de “naturismo”. Enquanto transmite “sutilmente” os valores tropicais ao amante branco, ela, também, deve incorporar os valores europeus até distinguir-se da mulher branca apenas pela cor.

Colonialidade, gênero, raça e sexualidade são, portanto, termos profundamente indissociáveis. Não existe imperialismo sem a invenção de uma gramática de gênero binária e falocêntrica de supervalorização de um modelo de masculinidade e inferiorização do elemento “feminino”. Por conseguinte, não existe colonialidade sem a feminização e racialização de povos e terras como prerrogativa para sua dominação.

4.3.7 O viajante do retorno: Freyre e a elite *criolla*

Como vimos, Freyre não é um viajante do exótico como Lévi-Strauss, não busca uma exterioridade radical. Em sua viagem a Portugal e às colônias portuguesas na África e na Ásia ansiava, sobretudo nestas últimas, por encontrar outros “brasis”, por achar o “mesmo” apenas revestido de “outro”, vasculhar proustianamente a essência das coisas para sempre perdidas daquela infância – a sua – vivida num Nordeste brasileiro agrário e, até muito recentemente, escravocrata. Nesse sentido, Freyre é um viajante do retorno. Um retorno às ressurgências de uma “passado” ameaçado pela modernidade hegemônica e sua mais recente reconquista dos trópicos através da importação da metanarrativa burguesa-ocidental do progresso. O lusotropicalismo e o já agonizante (e anacrônico) imperialismo português ofereciam, então, um cenário ideal para dar vazão ao ressentimento em relação às transformações econômicas e culturais avessas ao modo de vida tradicional das elites rurais nordestinas.

Alguns autores (CESARINO, 2017; NEEDELL, 2014; DÁVILA, 2010) apontam, também, para a dimensão subjetiva da recusa do projeto hegemônico de modernidade, pois é uma recusa calcada no ressentimento de ser Freyre, no exterior – em sua experiência de

estudante na Europa e Estados Unidos – alguém periférico, relegado ao lugar do “outro” (PALLARES-BURKE, 2005). Nesta chave, *Aventura e Rotina*, bem como a proposta lusotropicalista como um todo, pode ser lida como uma tentativa no sentido de recobrar dignidade a um modelo de masculinidade subalternizado e ferido.

Portanto, é dentro da lógica da colonialidade interna que Freyre, enquanto membro de uma elite *criolla*, inscreve a miscigenação como valor positivado, “numa mecânica [orientalista] da auto-referência (ou seja, um discurso que diz mais sobre aquele que vê do que sobre aquele que é visto)” (CESARINO, 2017, p. 86). A mestiçagem é, então, acionada para reivindicar uma atualidade das relações de poder perpetradas por essa mesma elite sobre seus “outros” internos. Tanto é que essa “gramática culturalista” nunca extrapola o campo da cultura, nunca de fato transforma as relações de subalternidade a que os “outros” estão submetidos (CESARINO, 2017), mas é antes um discurso mantenedor dessas mesmas relações.

Desse modo, a proposta de Freyre é a um só tempo descolonizadora e recolonizadora: descolonizadora, pois prescreve uma reinvenção cultural despida dos valores hegemônicos norte-europeus e norte-americanos, e recolonizadora, pois não reivindica totalmente uma alteridade para os trópicos, mas uma originalidade sempre calcada no resgate e revalorização dos traços culturais portugueses e na enfática defesa de sua política imperial “subalterna”. Além disso, é recolonizadora também no sentido de que alavanca uma colonialidade interna: esses “outros” dos trópicos são acessórios, seja para tornar possível a colonização portuguesa, seja para enriquecer a cultura portuguesa e as elites crioulas locais, e portanto não possuem valor por si mesmos.

4.4 MÚLTIPLOS CRONOTOPOS, MÚLTIPLAS ALTERIDADES

Enquanto em *Tristes Trópicos* o estado de impureza em que as populações indígenas se encontram representa a força nefasta da colonização sobre os trópicos, em *Aventura e Rotina* ela é reivindicada e prescrita. Para Freyre, a assimilação é necessária; para Lévi-Strauss, ela é sinônimo de aculturação. O resultado da mistura e do encontro, para Lévi-Strauss, é a devastação da cultura e do autêntico, é a corrupção do original. Para Freyre, a mistura, a poluição, é autenticidade, é ressurgência, é a condição última de sobrevivência do mesmo no “outro”, do autêntico em face à tendência homogeneizante da modernidade. Por trás de seu argumento está a defesa da colonização portuguesa, de um modo tradicional de vida muito particular ao espaço tropical (patriarcalismo latifundiário) e avesso à noção hegemônica

(burguesa, nórdica) de modernidade. Já nas entrelinhas da narrativa de Lévi-Strauss reside a crítica moral e cultural contra qualquer forma de colonização, a recriminação contra a avidez destruidora de sua própria civilização, que não se contenta com o que tem e espicha os olhos gulosos sobre outras terras.

O acaso que impulsionou sua viagem aos trópicos é uma forma de absolver sua cumplicidade com o Ocidente e a modernidade, e a etnografia, a via de expiação que o diferencia dos viajantes modernos, vítimas de um “canibalismo nostálgico” (LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 38). Essa postura de “anticonquista” (PRATT, 2010), porém, não o exime de seu pertencimento à trilogia que ajudou a construir a geografia da imaginação do ocidente: nicho do selvagem (trópicos), utopia (o bom selvagem) e a ordem (representada, em *Tristes Trópicos*, pelo racionalismo científico) (TROUILLOT, 2011). Assim, a viagem de Lévi-Strauss em busca de um “mundo perdido” termina restaurando a ordem ao querer recolocar o “selvagem” – projeção utópica – no nicho do selvagem tropical. Contudo, a viagem abre no viajante uma ferida narcísica, seu eu retorna fendido ao constatar que nem sua própria civilização, nem os trópicos são capazes de lhe devolver a ideia rousseauniana de humanidade e natureza que ele buscava.

Mesmo que de modos tão opostos e contraditórios, ambos os autores são, ao mesmo tempo, insurgentes e mantenedores da ordem. Um porque reconta a narrativa da conquista através de uma postura de anticonquista, expõe cruamente os efeitos perversos do poder e da colonização sobre a “outra” parte, mas anseia por reconstituir o “nicho do selvagem” (via etnologia, sua vocação). O faz ao tentar unir os “cacos” remanescentes de culturas, segundo ele, agonizantes, negando coetaneidade a essas mesmas culturas. O outro, porque defende a conquista com sincera nostalgia dos tempos heroicos da colonização portuguesa, mas critica os modelos da expansão imperial do hemisfério Norte sobre os trópicos, seus valores burgueses, calvinistas, assépticos em sua insistência na pureza (cultural, racial) enquanto método de dominação e colonização.

Enquanto o olhar de Lévi-Strauss é distanciado e busca uma alteridade radical nos trópicos, o olhar de Freyre é pautado pelo sentimento de familiaridade, pela busca de um “nós” assimilado, pelas ressurgências pitorescas compartilhadas entre os mais diversos espaços lusotropicals. E ao contrário de Lévi-Strauss, para quem o Oriente é o futuro (nefasto e desumanizado) da humanidade, o Oriente é o passado ainda presente em Portugal, e a civilização europeia do Atlântico Norte o futuro infausto, pois asséptico e homogeneizante. Mas existe, nesse ponto, uma aproximação possível entre os dois autores: ambos, cada qual ao seu

modo, são avessos a uma tendência homogeneizante e “ocidentalizante” do mundo; ambos são imbuídos de um romantismo costurado de acordo com suas próprias medidas.

Também avesso às viagens, embora por razões diversas do antropólogo francês, os relatos de viagem de Mario de Andrade são uma mímica jocosa dos relatos dos viajantes-cronistas estrangeiros. Ao empreender uma viagem sem perigo e sem heroísmo, o autor também coloca em cheque um modelo de masculinidade hegemônico (ocidental e branco) implícito nos relatos clássicos. Além disso, ao colocar-se como um antiviajante incompleto e machucado acaba expondo, também, sua condição de mestiço pós-colonial. E antes de “viajante”, Mario de Andrade é, sobretudo, um “viajado” (PRATT, 2010), pois a enunciação de si e de seu espaço – ambos periféricos – vem sempre de fora, através da própria linguagem e de seus referentes. A ironia, a mímica jocosa do viajante/colonizador, junto à valorização e incorporação dos valores periféricos em uma nova linguagem, são os recursos antropofágicos de que Mario dispõe para virar o jogo da subalternidade tropical.

Sua escrita apresenta, também, uma opacidade; não é transparente, objetiva e translúcida, como nos livros de viagem de europeus naturalistas ou etnólogos; não pretende dar a conhecer terra alguma. Na busca pelo diverso, no intuito de reinventar o país, Mario incorpora os valores artísticos e culturais das vanguardas europeias (modernistas, surrealistas, etc.) não como cópia, mas a fim de absorver artisticamente aquilo que os trópicos já vivem na materialidade de sua existência. Seu relato é todo feito de justaposições, equívocos e deformações, como é a própria subjetividade pós-colonial.

Como Freyre, mas a seu modo, Mario de Andrade também busca traçar uma civilização tropical que comporte toda a heterogeneidade do cronotopo tropical. No entanto, sua forma de conciliar o tradicional com o moderno se distancia de Freyre, para quem o pitoresco é uma ressurgência de uma história que começa com a ocupação portuguesa. Para Mario, as tradições carregam algo mais profundo que isso: o primitivismo impresso no espírito dos povos tropicais. E essa busca por uma universalidade impressa num suposto substrato humano universal o aproxima de Lévi-Strauss. Mas ao contrário deste último, o moderno não representa uma ameaça, porque é sempre a partir do primitivismo, da antropofagia, da mímica irônica que o trópicos processam o que é de fora. Sua ideia de modernidade estava relacionada à ideia de um retorno: ao primitivismo, ao autêntico tropical. Reconhece nos trópicos o espaço do “outro”, da diferença, mesmo que queira revertê-la em um “nós” (brasilidade), mas em um “nós” não-unísono e sim polifônico. A viagem o afeta, pois permite que acesse uma camada subjetiva sua mais profunda escondida por detrás daquela de “europeu subtropical” com que

reveste sua superfície.

Freyre, por sua vez, é também um viajante do retorno, pois *Aventura e Rotina* é uma viagem que pretende confirmar sua tese lusotropicalista. “Entrevê” todas as coisas sob este prisma. Não é um viajante em busca de uma alteridade radical, como Lévi-Strauss. O nível de “exposição” às alteridades africanas e asiáticas de sua viagem, restrita principalmente a ambientes controlados, é baixa, e os “aspectos pitorescos” que ele decanta de suas observações lhe são íntimos. Membro de uma moribunda elite rural *criolla*, o modo como enxerga a alteridade está dentro da lógica da colonialidade interna. Suas observações o remetem ao passado colonial brasileiro, à casa grande onde vivia em Recife, à sua própria infância de menino de engenho. Não por acaso, menciona Marcel Proust um sem número de vezes. Retorna pouco mexido, nada mudado, mas convicto de sua tese e de seu passado.

E em comum entre os três, a viagem representa uma busca por origens, mesmo que com nuances e sentidos diversos em cada relato. Pois de certo modo, a viagem é sempre um retorno: psíquico, filosófico, afetivo, histórico, geográfico. É sempre uma justaposição de elementos espaço-temporais que a própria memória do viajante cria. Viajar é, então, acessar essas memórias, costurá-las de acordo com seus contextos de origem, é acessar a si mesmo por meio do encontro com um “outro” que é, ele também, uma projeção forjada pelas distâncias espaço-temporais criadas pelas viagens.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu intuito, nesta dissertação, não foi estabilizar os olhares dos autores sobre os trópicos, mas analisá-los em contexto. Enquanto narrativas heterogêneas e multiescalares, seus relatos estão perpassados por ambiguidades e contradições, e, portanto, passíveis das mais diversas combinações e leituras. Estou ciente, também, de que eu própria crio, aqui, ficções cronotópicas. Conecto arbitrariamente espaços e tempos textuais, também fictícios. Que estou, eu também, posicionada num contexto que enforma minhas leituras de textos e de mundos e que, portanto, meu ponto de vista é também parcial e situado. A importância em situar e, deste modo, datar obras e paradigmas que, de tão bem estabelecidos, ascenderam ao estatuto de verdade reside em apontar seus matizes, zonas escorregadias e o suficientemente complexas que escondem nuances problemáticas, assim como os bastidores etnocêntricos e racistas de certas ideias.

Por isso, nesta análise, procurei trazer os contextos das narrativas, suas fricções (TSING, 2004) e ficções cronotópicas. E as ficções que foram aqui desdobradas estão mais próximas daquelas que Marilyn Strathern (2014) chamou de espantalhos teóricos, quais sejam, as categorias abstratas que de tão naturalizadas acabam sendo reificadas, tapando com postulados genéricos e generalistas contextos, conexões e relacionalidades. A começar pelo próprio modo de construção de alteridades que, por mais bem intencionado que seja ou aparente ser, acaba mantendo o “outro” a uma certa distância orientalizante, pois forjada na diferença assimétrica entre um “nós” e um “eles” (*the west and the rest*). E, por fim, incluo também aquelas construções cronotópicas de paisagens que recriam o “nicho do selvagem”: molduras espaço-temporais que negam coetaneidade a populações inteiras. Por outro lado, esse exercício crítico também permite acessar o potencial de apropriação, em outros contextos, de ideias nascidas no rescaldo das ambivalências dessas narrativas.

Enquanto escrevo, vivemos a nível global os efeitos multifacetários de uma pandemia viral. E o sentimento global de incerteza diante de um vírus letal e suas consequências para todas as esferas da vida evidenciam a falência da meta-narrativa do progresso (a mesma que Freyre de certa forma criticava). A nível tropical, esse sentimento é reforçado pela ascensão de grupos de extrema-direita ao poder. O Brasil é governado por um presidente ultraconservador que flerta com o fascismo, enfraquece instituições democráticas e defende a “volta” da ditadura militar no país. Muito de seus mais fiéis apoiadores defendem teorias conspiratórias que

afirmam que a terra é plana, que vacinas são perigosas e que há uma força comunista tentando dominar o mundo⁸⁸.

Neste “Brasil de Bolsonaro”, até recentemente a pessoa à frente da Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato era um ex-missionário evangélico que, no passado, manipulou indígenas e dividiu aldeias; o Ministério dos Direitos Humanos é dirigido por uma evangélica fundamentalista que negou pedidos de anistia à vítimas da ditadura militar e cuja gestão tem como mote que meninas devem vestir rosa e meninos, azul; quem hoje preside a Fundação Cultural Palmares é um sujeito que acredita que não existe racismo no Brasil e descredita todo o histórico de luta dos movimentos negros do país; o Ministro do Meio Ambiente concentrou esforços em desinvestir as instituições de defesa e fiscalização ambientais, o que resultou, em curtíssimo prazo, em incêndios criminosos de proporções catastróficas no Pantanal e floresta amazônica. E isso apenas para citar alguns dos fatos e efeitos que atravessaram minha escrita por todos os lados.

Foi inevitável enxergar reverberações e paralelos daquilo que foi dito por Freyre, há mais de meio século atrás, nas narrativas da “nova direita” que se multiplicam nas mídias e governo, hoje. As “ressurgências” da gramática cultural freyreana aparecem sob a forma de paradigmas estruturais e estruturantes que impregnam não só instituições políticas, como também o próprio imaginário cultural brasileiro, desde o mito das três raças até a noção de democracia racial, ideias que Freyre contribuiu para perpetuar (CESARINO, 2019). E essa suposta organicidade das relações raciais baseada em sua teoria sobre a miscigenação tem sido fortemente retomada pela “revolução conservadora” no Brasil de hoje. Um exemplo emblemático desta retomada é a reatividade às ações afirmativas e políticas de reparação histórica, que, sob a perspectiva bolsonarista, estariam baseadas em um modelo étnico-racial de pureza indevidamente importado do mundo anglo-saxão, que, por seu turno, terminaria implementando um discurso da diferença racial até então estranho ao solo brasileiro, supostamente tolerante e miscigenado – muito ao modo como o freyreanismo trata as instituições e políticas importadas dos países do hemisfério Norte.

Também há reverberações daquilo que foi dito por Freyre na veemente defesa da família (tradicional) patriarcal enquanto único modelo relacional possível; na junção do neoliberalismo e neoconservadorismo que embaralha as esferas pública e privada ao recuperar

⁸⁸ Para uma interessante análise do bolsonarismo, recomendo a leitura do artigo “Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal”, de Letícia Cesarino (2019).

a moralidade tradicional e a família como eixo complementar ao do mercado (BROWN, 2019); no descrédito das instituições democráticas como agentes responsáveis por salvaguardar o estado de direito; na noção de que a democracia seria um modelo político avesso às demandas político-sociais brasileiras; na centralidade do cristianismo como identidade nacional e transnacional englobante; na ideia de que a natureza deve ser domesticada e posta a serviço de uma elite ruralista; na visão de que grupos indígenas que reivindicam direitos ancestrais à terra seriam manipulados por ONGs estrangeiras “comunistas” no intuito de travar o desenvolvimento socioeconômico do país; na recusa de um modelo político progressista em prol de um modelo conservador e personalista que, no caso do bolsonarismo, toma como espelho o trumpismo norte-americano e sua retomada das disputas ideológicas que tiveram palco na Guerra Fria; na nostalgia de um passado autoritário (ditadura militar) e reivindicação de um estado nacional militarizado que defenda a nação contra um espantalho perigoso: o comunismo e “marxismo cultural” supostamente implícitos nas políticas sociais progressistas, das quais as ações afirmativas são exemplo.

Tais loopings cronotópicos revelam, por um lado, o fracasso nacional (e mundial) em salvaguardar a democracia. Por outro, chamam a atenção para o nível de ambiguidade e instabilidade de certas ideias, como o lusotropicalismo e a mestiçagem. Tal instabilidade permite que essas ideias sejam mobilizadas por discursos tão conflitantes como os de personalidades absolutamente opostas, como Caetano Veloso e Jair Bolsonaro. Refiro-me às declarações recentes de ambos quanto a um mesmo livro escrito pelo antropólogo Mércio Pereira Gomes (2019), que resgata a questão da miscigenação no Brasil muito ao modo de como ela foi tratada por Freyre. Enquanto o Presidente da República⁸⁹ filtrou os aspectos menos mobilizantes da ideia dos trópicos miscigenados (como o multiculturalismo e a ideia de democracia racial), Caetano⁹⁰ reteve aquilo que na miscigenação e modelo de colonização à portuguesa poderiam significar potência transgressora contra o próprio bolsonarismo⁹¹. E esta é apenas uma amostra da faceta ambígua e complexa de Freyre.

⁸⁹ Em discurso proferido na ocasião do 198º aniversário da Independência do Brasil, Bolsonaro diz: “A identidade nacional começou a ser desenhada com a miscigenação entre índios, brancos e negros. Posteriormente, ondas de imigrantes se sucederam, trazendo esperanças que em suas terras haviam perdido. Religiões, crenças, comportamentos e visões eram assimilados e respeitados. O Brasil desenvolveu o senso de tolerância, os diferentes tornavam-se iguais. O legado dessa mistura é um conjunto de preciosidades culturais, étnicas e religiosas, que foram integradas aos costumes nacionais e orgulhosamente assumidas como brasileiras”. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=m9sjtU6WkKs]. Acesso em: 14 Nov. 2020.

⁹⁰ Em entrevista à Globoplay: [https://globoplay.globo.com/v/8833158/]. Acesso em: 14 Nov. 2020.

⁹¹ Em seu Blog “O Brasil Inevitável”, na postagem intitulada “É possível uma conciliação entre direita e esquerda no Brasil?”, publicada no dia 8 de setembro de 2020, Mércio Gomes comenta a apropriação de seu livro pelos

No campo acadêmico, Sérgio Tavoraro (2017) interpreta o cronotopo e hibridismos tropicais nas obras de Freyre como uma reação pós-colonial potente e resistente ao modelo hegemônico de modernidade. E historicamente falando, os discursos eugenistas do início do século XX, ancorados na ideia da miscigenação como degeneração e entrave para a modernidade, acabaram se esgotando por inviabilizar o projeto de nação tropical: como ser um país moderno, se profundamente mestiço? Gilberto Freyre e Mario de Andrade enveredaram para a positivação transgressora da miscigenação, bem como para a ideia de que a civilização nos trópicos seria uma forma alternativa de modernidade. Os trópicos seriam, então, uma espécie de heterotopia (FOUCAULT, 2013) onde convivem vários tempos e espaços manifestos no hibridismo racial e cultural do país. No entanto, não obstante seu caráter antirracista, a narrativa da mestiçagem foi incorporada pelos discursos nacionalistas e consolidou-se, desde o início do século XX, como parte do discurso nacional hegemônico, contribuindo para o silenciamento das profundas desigualdades raciais que atravessam o país em todas as esferas da vida social, desde o período colonial até os dias de hoje.

A partir de uma leitura pós-colonial das obras de Freyre, Letícia Cesarino (2014) comenta o quanto essa gramática culturalista alicerçada na miscigenação – e mobilizada por Mario de Andrade na valorização da cultura popular e do primitivismo (comentário meu) – orientaliza os sujeitos subalternos enunciados pelas elites latino-americanas enquanto símbolos nacionais. Esta gramática, ao mesmo tempo em que valoriza discursivamente sujeitos subalternizados pelas relações internas de poder (étnico-raciais, sociais, políticas e econômicas), nunca extrapola o campo discursivo da cultura, retirando os sujeitos de sua posição subalterna⁹², pelo contrário: termina por funcionar como pano de fundo discursivo mantenedor das relações de poder nos contextos nacionais periféricos. E nesse ponto, o bolsonarismo aproxima-se mais uma vez do freyreanismo no sentido do apagamento das assimetrias estruturais em prol de uma narrativa que desloca as relações étnico-raciais para o plano dos afetos e do personalismo. No âmbito internacional da cooperação Sul-Sul, a autora (CESARINO, 2014) também aponta como, desde governos anteriores, a tese lusotropicalista e essa mesma gramática culturalista freyreana, baseada num olhar orientalista sobre os

discurso de Bolsonaro e pela entrevista de Caetano Veloso. Disponível em: [<https://obrasilinevitavel.home.blog/>]. Acesso em: 14 Nov. 2020.

⁹² “[...] quando se trata dos povos indígenas [e afrodescendentes], qualquer sinal de autonomia ou de reconhecimento por parte da elite *criolla* sempre tem se limitado ao plano da cultura” (LUCIANI, 2016, p. 22 *apud* CESARINO, 2017, p. 96).

subalternos tropicais, extrapolou a escala da colonialidade interna para orientar as relações diplomáticas do Brasil com os países africanos lusófonos.

Mario de Andrade também pode ser lido sob esta mesma chave de instabilidade se pensarmos que seu nome está associado tanto com um movimento artístico-literário transgressor, quanto com o nacionalismo mais duro e conservador dos anos 1930, no Brasil. E que, enquanto intelectual engajado na política do *nation-building* (CESARINO, 2017; VELHO, 2003; PEIRANO, 1981), Mario também estava inserido numa lógica de colonialidade interna em relação às alteridades subalternas tropicais, discursivamente incorporadas pelo autor em suas narrativas sobre identidade nacional e civilização tropical. A própria ideia de antropofagia, com seus múltiplos desdobramentos (RICUPERO, 2018), é ambígua, pois ao mesmo tempo que valoriza discursivamente a alteridade interna, acaba reinstaurando uma alteridade exotizada.

Mais especificamente no campo da antropologia brasileira, Lévi-Strauss também foi (e vem sendo) mobilizado por discursos instáveis. Enquanto intelectual estrangeiro que marcou profundamente a prática e a teoria etnológica no Brasil, está associado tanto a um modo de etnologia mais clássica e portanto mais orientalizante das alteridades, como também evidencia a relação de duplo-vínculo da intelectualidade brasileira (periférica) com a produção de conhecimento proveniente do centro (VELHO, 2003). E se de um lado tem seu nome associado à colonialidade do saber (LANDER, 2005) que perpassa a produção de conhecimento de uma antropologia periférica (MUNANGA, 2013; VELHO, 2003), por outro, é acionado por Viveiros de Castro (2015) em seu esforço teórico em descolonizar a antropologia via metafísica ameríndia – que há também quem diga (MORAES e MESOMO, 2016) que, apesar de sua importância, é, ela também, contraditória, pois termina por reinstaurar o “nicho do selvagem” e uma certa visão orientalizante da alteridade.

Tudo parece indicar que o solo tropical é movediço o bastante e a tal ponto que todo modo de pensar/fazer termina submerso sob alguma das diversas camadas sobrepostas de colonialidade de que é constituído. Trago essas referências aos “freireanismos” da nova direita, bem como o modo instável com que Mario de Andrade e Lévi-Strauss são mobilizados por discursos que extrapolam suas obras, como pretexto não para falar da “atualidade” destes autores, mas justamente para apontar as ambivalências, instabilidades e multiescalaridades desses “olhares” que tentam abarcar grandes cronotopos em escalas globais (modernidade, (luso)tropicais, etc.). Pois é justamente o caráter fragmentado e instável desse tipo de narrativa que permite sua reapropriação em outros contextos. E nesse sentido, o tipo de análise parcial e

multiescalar que proponho nesta dissertação é eficaz não apenas para evidenciar a situacionalidade do relato e pensamento dos autores, como também seu potencial de "desterritorialização" e apropriação para além do contexto em que foram escritos.

Além disso, evidenciar o caráter fragmentário, instável e multiescalar desse tipo de relato sobre o Brasil e os trópicos acena para o fato de que as próprias concepções de espaço-tempo e alteridade são, também elas, fragmentadas, multiescalares e dinâmicas e, como tais, podem se desfazer de formas inesperadas e inusitadas – a exemplo do paradigma da modernidade e progresso num contexto mundial de crise sanitária e político-econômica. E quando isso acontece, e isso é bem típico do neoliberalismo (COMAROFF e COMAROFF, 2000), temos esses períodos de “retorno”, como é o caso da “volta” de um freyreanismo nos discursos da ultradireita brasileira⁹³. Tais retornos, mortes e renascimentos, rupturas populistas que trazem consigo “paisagens históricas” (CORONIL e SKURSKI, 1991, p 289-290 apud CESARINO, 2019, p. 434) até então sufocadas pelo establishment há pouco vigente, deflagram a coexistência de temporalidades não-lineares (messiânicas, encantadas, potencialmente nostálgicas) com aquela racionalizada da teleologia do progresso e modernidade (COMAROFF e COMAROFF, 2000).

A importância de recuperar esse tipo de análise se justifica, então, pelo fato deste movimento analítico ser bastante eficaz para pensar o momento de muita instabilidade e rearranjos que vivemos hoje – “perplexos tempos de ‘quimeras monstruosas’ em que a conjuntura do estranho e familiar, de estagnação e metamorfose prega peças em nossas percepções, posições e práxis” (COMAROFF e COMAROFF, p. 293, 2000, tradução minha⁹⁴). E meu argumento é que a antropologia pode olhar de forma mais complexa, historicizada e sempre a partir de conexões parciais esse conjunto de enquadres espaço-temporais muito básicos à existência social, não só nos autores da academia, como também nos discursos políticos da esfera pública e nas narrativas de senso comum. Esta dissertação foi, portanto, um ensaio nesse sentido.

⁹³ Freyreanismo este que não é exatamente o de Freyre, mas que traz ressonâncias e dissonâncias com os textos originais.

⁹⁴ Tradução livre do original: “However we wish to characterize our current moment—as an age of death (of ideology, politics, the subject) or rebirth (of the spirit of Marx, Weber, and the Adams Ferguson and Smith) – ours are perplexing times: “Times of monstrous chimeras” in which the conjuncture of the strange and the familiar, of stasis and metamorphosis, plays tricks on our perceptions, our positions, our práxis”.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mario de. (1928). **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. **O Turista Aprendiz**. Edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Raniero Fernandes (colaborador). Brasília: Ed IPHAN, 2015.

_____. **50 poemas e um Prefácio interessantíssimo**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **O Turista Aprendiz**. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002 (Coleção Obras de Mario de Andrade, vol. 20).

ASAD, Talal. **Anthropology and the colonial encounter**. Nova York: Humanity Books, 1973.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética (A Teoria do Romance)**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1988.

BASTOS, Cristiana. Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre. **Análise Social**. Lisboa, 4ª série, v. 33, n. 146/147, pp. 415-432, 1998. Disponível em: [<https://www.jstor.org/stable/41011325>] Acesso em: 11 Abr. 2019.

BLOMMAERT, Jan. Chronotopes, Scales, and Complexity in the Study of Language in Society. **Annual Review of Anthropology**. [S.l], vol. 44, pp 105-116, Out., 2015. Disponível em: [<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-102214-014035>] Acesso em: 02 Maio 2020.

BOCAYUVA, Helena. **Erotismo à brasileira**: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BOTELHO, André. A viagem de Mário de Andrade à Amazônia entre raízes e rotas. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 57, pp. 15-49, Dez, 2014. Disponível em: [<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/76223>] Acesso em: 20 Jul. 2018.

BRAGA-PINTO, César. Os “Desvios” de Gilberto Freyre. **Novos estud. – CEBRAP**, São Paulo, no.76, Nov., 2006. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000300017] Acesso em: 12 jul. 2018

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**. São Paulo: Politeia, 2019

BUCKERIDGE, Marcos. “Deus fez, Lineu organizou”: O tricentenário do nascimento do brilhante e imodesto pai da moderna taxonomia passou quase despercebido. **Revista FAPESP**, São Paulo, 6 Mar., 2018. Disponível em: [<https://revistapesquisa.fapesp.br/2008/03/06/deus-fez-lineu-organizou/>] Acesso em: 05 jan. 2020.

CAETANO Veloso fala sobre o momento político atual no Brasil e no mundo. **Globoplay**, [S.l.], 4 Set., 2020. Disponível em: [<https://globoplay.globo.com/v/8833158/>]. Acesso em: 11 Nov. 2020.

CALDEIRA, Teresa Pires do rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos estudos – CEBRAP**. São Paulo, nº 21, julho, pp. 134-157, 1988.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.

CANEVACCI, Massimo. **A cidade Polifônica**: ensaios sobre a antropologia da comunicação urbana. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2004

CAUQUELIN, Anne. **A Invenção da Paisagem**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2007.

CESARINO, Letícia M. da Costa. Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 73-105, Dez. de 2017. Disponível em: [<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n2p73>]. Acesso em: 06 ago. 2020.

_____. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 530-557, Dez de 2019. Disponível em: [<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165232>]. Acesso em: 20 Dez. 2020.

_____. Antropologia multissituada e a questão da escala: reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 20, n. 41, p. 19-50, Jun. 2014. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000100002&lng=en&nrm=isso]. Acesso em: 30 Out. 2020.

_____. **'Acendendo as luzes da ciência para iluminar o caminho do progresso'**: ensaio de antropologia simétrica da lei de biossegurança brasileira. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

_____; MARCUS, George. **Writing culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. **Public Culture**, Duke University Press, Durham, v. 12, n. 2, p. 291-343, Maio de 2000. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/31346591_Millennial_Capitalism_First_Thoughts_on_a_Second_Coming]. Acesso em: 22 Dez 2020.

CONRAD, Joseph. **A Linha de Sombra**. Porto Alegre: L&PM, 2010

CORRÊA, Mariza. **Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre história da antropologia**. Campinas: Unicamp, 2013.

CUNHA, Jakeline Fernandes. **Mário de Andrade, paisagista em 'O turista aprendiz'**. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: [<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-09082016-095734/pt-br.php>]. Acesso em: 22 Ago. 2019

DÁVILA, Jarry. **Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980**. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre. In: *Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, nº 7, jul/dez, pp. 153-174, 2010. Disponível em: [<http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=121&sid=15>] Acesso em: 05 mar 2018.

DEFOE, Daniel. (1719). **A vida e as estranhas e surpreendentes aventuras de Robinson Crusóé, marinheiro de York**. Trad. Domingos Demasi. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ERIBON, Didier; LÉVI-STRAUSS, Claude. **De Perto e de Longe: relatos e reflexões do mais importante antropólogo de nosso século**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FARIA, Daniel. Makunaima e Macunaíma: entre a natureza e a história. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 263-280, Jun. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100013&lng=en&nrm=isso] Acesso em: 7 Mar. 2019.

FOUCAULT, Michel. De espaços outros. **Estud. av.**, São Paulo, v. 27, n. 79, pp. 113-122, 2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142013000300008&lng=en&nrm=isso]. Acesso em: 06 Nov. 2020.

FREUD, Sigmund. “O inquietante”. **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 328-376.

FREYRE, Gilberto. (1937). **Nordeste**. São Paulo: Global, 2004.

_____. (1933) **Casa Grande & Senzala**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

_____. (1953). **Aventura e Rotina: Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, S. A., 1980.

GAHYVA, Helga da Cunha. "A epopeia da decadência": um estudo sobre o Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), de Arthur de Gobineau. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 501-518, Dec. 2011. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000300001&lng=en&nrm=isso]. Acesso em: 23 Nov. 2020.

GEERTZ, Clifford. **El antropólogo como autor**. Barcelona, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1989.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GLISSANT, Édouard. Pela Opacidade. Trad.: Henrique Groke e Keila Prado Costa. **Revista Criação e Crítica**, São Paulo, n. 1, pp. 53-55, 2008.

GOMES, Mércio P. É possível uma conciliação entre direita e esquerda no Brasil?. **O Brasil Inevitável (blog)**, [S. l.] 08 Set., 2020. Disponível em: [<https://obrasilinevitavel.home.blog/>]. Acessado em 11 Nov. 2020.

_____. **O Brasil inevitável: ética, mestiçagem e borogodó**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2019.

GUERRA, Abílio. **Primitivismo em Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Raul Bopp: origem e conformação do universo intelectual brasileiro**. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, pp.7-41, 1995. Disponível em: [<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>] Acessado em: 15 Set. 2017.

INGOLD, Tim. "Culture and the Perception of the Environment". In: E. Croll e D. Parkin (orgs.), **Bush Base: Forest Farm: Culture, Environment and Development**. London: Routledge, 1992, pp. 39-56.

_____. Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. **Cultural Dynamics**, Manchester, v. 4, n. 2, pp. 355-378, Nov., 1991. Disponível em: [<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/092137409100400307>] Acessado em: 30 Nov. 2017.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco: observações de viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

LÉRY, Jean de. (1578). **Viagem à terra do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1941.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1955). **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. São Paulo: Ed. Vozes, 2009.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do Homem”. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIRA, José Tavares Correia de. Naufrágio e galanteio: viagem, cultura e cidades em Mário de Andrade e Gilberto Freyre. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 20, n. 57, p. 143-176, fev. 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092005000100009&lng=pt&nrm=isso]. Acesso em: 02 dez. 2020.

_____. “O estranho patrimonial: Mario de Andrade e o (des)Brasil”. In: ANDRADE, Mario de Andrade. **O Turista Aprendiz**. Brasília, IPHAN, 2015.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. “Um Projeto de Livro: Reconhecimento dos textos-base. In. ANDRADE, Mario de. **O Turista Aprendiz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002 (Coleção Obras de Mario de Andrade, vol. 20).

_____. Nos caminhos do texto. In: ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. 1. ed. Madri: ALLCA XX, 1988.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Trad. Plínio Dentzien. Capinas: Unicamp, 2010.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, jun., 2017. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-9092017000200507&script=sci_abstract&tlng=pt]. Acesso em: 09 Abr. 2018.

_____. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MORAES, Alex Martins; MESOMO, Juliana Feronatto. Política e (in)disciplina: Por qué Viveiros de Castro nos conmueve?. **Tábula Rasa**, Bogotá, n. 27, pp. 483-497, Jul/Dez, 2017. Disponível em: [https://www.redalyc.org/jatsRepo/396/39654308024/index.html]. Acesso em: 8 de Ago de 2020.

MORE, Thomas. (1516). **Utopia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. A antropologia brasileira diante da hegemonia ocidental e as possibilidades de aplicação da antropologia no mercado de trabalho. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 56 n. 1, pp. 485-504, Jun., 2013. Disponível em: [http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/64515] Acesso em: 04 Out. 2020.

NATAL, Caion Meneguello. A vanguarda tropical de Mário de Andrade. **Anais do museu paulista**, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 161-186, Ago., 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142016000200161&lng=en&nrm=iso] Acesso em: 02 mar 2019.

OLIVEIRA, Carla Mary S. **A América alegorizada: imagens e visões do Novo Mundo na iconografia europeia dos séculos XVI a XVIII**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2014(a).

OLIVEIRA, Cristiane. O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1093-1112, Dec. 2014(b). Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702014000401093&lng=en&nrm=isso]. Acesso em: 17 Nov. 2020

OLIVEN, Ruben George. Brasil, uma modernidade tropical. **Etnográfica**, [S. l], v. 3, n. 2, pp. 409-427, 1999. Disponível em: [http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_03/N2/Vol_iii_N2_409-428.pdf]. Acesso em: 13 Nov. 2018.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos**. São Paulo: UNESP, 2005.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida, e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006.

_____. **The anthropology of anthropology: the Brazilian case**. Tese de Doutorado submetida ao Departamento de Antropologia da Universidade de Harvard, 1981.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. “Franceses e norte-americanos das ciências sociais brasileiras: 1930-1960”. In: MICELI, Sergio (org.). In: **História das Ciências sociais no Brasil**. V. 1. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001. pp. 477-531.

_____. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. **Mana**: Rio de Janeiro, v.4, n.1, p.79-107, Abr., 1998. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100004]. Acessado em: 19 Jul. 2018

PONTES, Heloísa. “Retratos do Brasil: editores, editoras e ‘Coleções Brasileira’ nas décadas de 30,40 e 50”. In: MICELI, Sergio (org.). In: **História das Ciências sociais no Brasil**. V. 2. São Paulo: Ed. Sumaré, 1995. pp 359-409

PRADO, Paulo. Ensaio sobre a tristeza brasileira. In: SANTIAGO, Silviano (Org.). **Intérpretes do Brasil**. V.2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

PRATT, Mary Louise. **Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación**. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. In: **Travessia**. S/ v., n. 38, pp. 7-29, 1999. Disponível em: [<https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14665/13434>]. Acesso em: 27 Mar. 2018.

PRONUNCIAMENTO do presidente Jair Bolsonaro na íntegra - Dia da Independência. CNN Brasil. 07 Set., 2020. Disponível em: [<https://www.youtube.com/watch?v=m9sijtU6WkKs>]. Acesso em 11 Nov. 2020.

PRYSTHON, Ângela. Distintos cosmopolitismos: Mario de Andrade e Oswald de Andrade. **Gragoatá**, Niterói, n. 12, p. 145-159, 1. Sem., 2002. Disponível em: [<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33537>]. Acessado em: 21 Maio 2019.

QUIROGA, H. **Los Desterrados y Otros Cuentos de Fronteira**. Buenos Aires: Losada, 2009.

RESTREPO & ROJAS. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colômbia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Maestría en Estudios Culturales; Universidad Javeriana; Editorial Universidad del Cauca, 2010. (Colección políticas de la alteridade)

RICUPERO, Bernardo. O “Original” e a “Cópia” na Antropofagia. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 875-912, Dec. 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752018000300875&lng=en&nrm=isso]. Acesso em: 03 Maio 2020.

RUBINO, Silvana. Clube de Pesquisadores: a Sociedade de Sociologia e a Sociedade de Etnografia e Folclore”. In: MICELI, Sergio (org.). In: **História das Ciências sociais no Brasil**. V. 2. São Paulo: Ed. Sumaré, 1995. Pp. 107- 231

SAID, W. Edward. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, Silviano. **A Viagem de Lévi-Strauss aos Trópicos**. Brasília: Instituto Rio Branco, Fundação Alexandre de Gusmão, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade, **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 66, Jul., 2003. Disponível em: [<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/81691>]. Acesso em: 24 Ago. 2018.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 10, pp. 75-93, Dez., 2012. Disponível em: [[file:///C:/Users/marin/Downloads/438-Texto%20do%20artigo-2048-1-10-20121231%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/marin/Downloads/438-Texto%20do%20artigo-2048-1-10-20121231%20(2).pdf)]. Acesso em: 10 Set. 2018.

; ALMEIDA, Thays Fregolent de. A Expedição Roncador-Xingu: (novos e velhos) bandeirantes na conquista da Fronteira Oeste. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 49, n. 3, p. 243-287, nov. 2018/fev. 2019. Disponível em: [<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/38564>]. Acesso em: 12 Jul. 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Gilberto Freyre: Adaptação, mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo Nos Trópicos. **Philia&Filia**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, pp 85-117, jul./dez., 2011. Disponível em: [<https://seer.ufrgs.br/Philiaefilia/article/view/24427>]. Acessado em: 11 Mar. 2020.

SCHWARZ, R. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein or The Modern Prometheus**. London: Collector's Library, 2004.

SILVA, Tony Simões da. Raced Encounters, Sexed Transactions: 'Lusotropicalism' and the Portuguese Colonial Empire, **Pretexts: Literary and Cultural Studies**, v. 11, n. 1, pp. 27-39, 2002. Disponível em: [<http://dx.doi.org/10.1080/1015549022000009660>]. Acesso em: 04 Abril 2019.

- SIMMEL, Georg. **Filosofia da Aventura e Outros Textos**. Portugal: Relógio D'água, 2019.
- _____. **Filosofia da paisagem**. Portugal: LusoSofia Press, 2009.
- _____. (1903). “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, Otávio G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- SOUZA, Marcela Coelho de; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. **Revista de antropologia (USP)**, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004. Disponível em: [<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27183/28955>]. Acesso em: 18 Nov. 2019.
- STADEN, Hans. (1557). **Duas viagens ao Brasil**. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- STOCKING JR., George. “The ethnographer’s magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski”. In: _____ (org.), **Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork**. Madison, Londres: The University of Wisconsin Press, 1983. Pp. 70-120
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.
- SÜSSEKIND, Flora. **O Brasil não é Longe Daqui: o narrador, a viagem**. São Paulo: Schwarcz S.A., Cia das Letras, 2008.
- TAVOLARO, Sergio B. F. Gilberto Freyre e o tempo-espaço brasileiro: uma crítica ao cronótopo da modernidade. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, n. 2, p. 411-438, Ago., 2017. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922017000200411&lng=en&nrm=isso] Acesso em: 28 Ago. 2018.
- TELES, Gilberto Mendonça (org). **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas, de 1857 até hoje**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.
- TORRÃO FILHO, Amilcar. Melancolia e Alteridade nos Tristes Trópicos Brasileiros: Claude Lévi-Strauss leitor de Jean De Léry. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 65, n.1, p. 413-439, jan./jun. 2017. Disponível em: [<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/47120>]. Acesso em: 12 Maio 2020.
- TRAVASSOS, Elizabeth. **Os Mandarins Milagrosos: Arte e Etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Funarte, Jorge Zahar, 1997.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno**. Trad. Cristóbal Gnecco. Colômbia: Universidad del Cauca y Universidad de los Andes, 2011.
- _____. “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness”. In: **Global Transformations**. New York: Palgrave Macmillan, 2003
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015a.

_____. Margens Indomáveis: Cogumelos como espécies companheiras. Trad. Pedro Castelo Branco Silveira. **Revista Ilha**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015b. Disponível em: [<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177>]. Acesso em: 30 Mar 2020.

_____. **Friction: An Ethnography of Global Connection**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

_____. "The Global Situation." **Cultural Anthropology**, v. 15, n. 3, pp. 327–360, 2000, Disponível em: [www.jstor.org/stable/656606]. Acesso em: 15 Nov. 2020.

TURNER, Victor. **O processo ritual: Estrutura e antiestrutura**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2013.

VELHO, Otávio. A antropologia e o Brasil, hoje. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 23, n. 6, p. 5-9, fev., 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092008000100001&lng=pt&nrm=isso]. Acesso em: 08 dez. 2019.

_____. A pictografia da tristeza: uma antropologia do *nation-building* nos trópicos. In: **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 5 n. 1, pp. 5-22, jul., 2003. Disponível em: [<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15234>]. Acesso em: 08 de out. de 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac-Naify, 2015.

_____. "Etnologia Brasileira". In: MICELLI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Vol. 1. São Paulo: Sumaré, 1999.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=isso]. Acesso em: 16 Nov. 2020

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALDMAN, T. C. Um herói triste, numa terra radiosa: diálogos entre "Macunaíma", de Mário de Andrade, e "Retrato do Brasil", de Paulo Prado. **Opiniões**, v. 3, n. 4-5, pp. 81-95, 2006. Disponível em: [<https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/114880>]. Acesso em 05 de dez de 2020.

WHITEHEAD, Laurence. **Latin America: a new interpretation**. EUA: Palgrave Macmillan, 2016.

WILLIAMS, RAYMOND. **O Campo e a Cidade: Na história e na literatura**. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1990.