

**Arquivos de fronteira de Mário de Andrade**

Mário de Andrade's border files

Fernando de Moraes Gebra ¹

Resumo: O presente artigo centra-se nos textos que Mário de Andrade escreveu em/sobre o Peru, nas regiões limítrofes com a cidade de Tabatinga, no estado do Amazonas. A partir do estudo desses textos, os arquivos de fronteira, destaco a percepção que o viajante faz do outro, do estrangeiro, daquele que apresenta outros padrões culturais, herdeiros de outra tradição que se difere, mas que também se assemelha à nossa.

Palavras-chave: Mário de Andrade; Modernismo; O turista aprendiz; crônicas de viagem.

Abstract: The present paper focuses on the texts written by Mário de Andrade in/about Peru, in border regions near Tabatinga, in the state of Amazonas. In the study of such texts, the border files, I point out the perception the traveler has about the other, the foreigner, the one who has other cultural patterns inherited from other tradition that differs and resembles ours.

Keywords: Mário de Andrade; Modernism; O turista aprendiz; travel chronicles.

Em maio de 1927, Mário de Andrade (1893-1945) viajou pela Amazônia, registrando suas impressões em um diário intitulado *O turista aprendiz: Viagens pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia e por Marajó até dizer chega*. O título *O turista aprendiz* poderia ser uma “homenagem a Paul Dukas, compositor bastante valorizado pelos modernistas, autor de *O aprendiz de feiticeiro*” (LOPEZ, 1976, p.30). Segundo Telê Ancona Lopez, no gênero híbrido do diário de viagens, o cronista mistura elementos referenciais da descrição das paisagens com componentes ficcionais, utilizando o insólito, o hiperbólico, o mítico e o humor. Conforme a autora,

Mário [...] bastante auxiliado por sua concepção de realidade sul-americana [...] consegue entender que, dentro de uma ótica europeia, marcada pelo racionalismo, acostumada a um mundo tecnizado, nossa realidade seria o maravilhoso instaurado em sua

¹ Pós-Doutor em Estudos Românicos pela Universidade de Lisboa; Professor Associado II, área de Teoria Literária e Literaturas de Língua Portuguesa, na Universidade Federal da Fronteira Sul.

peculiaridade, sensível a uma abordagem surrealista, que procura denunciar a impropriedade dessa mesma ótica” (idem, p.40).

O estudo do projeto nacionalista de Mário de Andrade permite afirmar que o Modernismo não buscava destruir tudo o que viesse de fora, mas aglutinar os elementos exteriores na configuração da identidade nacional. No seu ensaio “O movimento modernista”, de 1942, Mário ressalta o espírito de rebeldia e destruição que animou aquela geração, o que ocorreu nos manifestos e nas atitudes, mas não nas obras produzidas, como se nota em *Macunaíma* (1928), pois “independentemente dos mascaramentos sucessivos que emprestam à narrativa um aspecto selvagem, o seu núcleo central permanece firmemente europeu” (SOUZA, 2003, p.60). Apesar da “visão de rebeldia” que impregnou as propostas da Semana de Arte Moderna de 1922, há no Modernismo brasileiro “muita tradicionalidade”, com mais construção do que a destruição apregoada nos manifestos desses artistas (FERREIRA, 1970, p.15), a ponto de Jerusa Ferreira, em livro sobre Cassiano Ricardo, chamar essa atitude de “rebeldia construtiva” (idem, p.14). De forma semelhante, Eneida Maria de Souza assim se manifesta:

O estreito vínculo entre ruptura de modelos estrangeiros e a descoberta de uma tradição cultural do País foi por muito tempo esquecido, ao se privilegiar, no Modernismo, a leitura apenas pelo viés da destruição e da vanguarda, em detrimento dos valores legados pela tradição (SOUZA, 2007, p.55).

A “descoberta de uma tradição cultural do País” é configurada no projeto de Mário de Andrade com o mergulho do autor no conhecimento exato do Brasil e de suas potencialidades como nação. Dessa forma, “à preocupação com o conhecimento exato do país e de suas potencialidades, corresponde a imagem do estudioso que compila os usos e costumes” (LAFETÁ, 1986, p.15), objetivando diminuir consideravelmente a distância entre arte popular e arte erudita: “Porque é como um problema psicológico pessoal que Mário de Andrade enfrenta e resolve a questão. Isso torna-se evidente à medida que se penetra no significado ativo de sua obra poética e de sua novelística” (FERNANDES, 1990, p.141). Dessa forma, o processo de construção do Brasil relaciona-se à construção do sujeito no projeto estético-ideológico do autor de *Macunaíma*.

Os relatos de viagem de Mário de Andrade são, nesse sentido, uma tentativa de fixar instantes, misturando documento com fantasia, realidade com ficção. São verdadeiros exercícios literários, posteriormente aproveitados em outros projetos, como as últimas versões de *Macunaíma*, o ciclo de poemas “Rito do irmão pequeno” e a ficção inacabada *Balança, Trombeta e Battleship*. Obra que mistura os códigos popular e erudito, *Macunaíma* empreende o “cruzamento de perspectivas que enforma a rapsódia” (BOSI, 1988, p.138). Dito de outra forma, há dois olhares na rapsódia: o do civilizado, que vê com sátira o primitivo, e o do primitivo, que ri dos ridículos da burguesia industrial. Em uma estrutura de paródia, de inversão de pontos de vista, em *Macunaíma* não é o civilizado que descobre o primitivo, mas sim o contrário: é o mundo amazônico e primitivo que descobre a vida urbana de São Paulo. Ademais, a ausência de “limites nacionais” (ANDRADE, 1976, p.113) corresponde ao momento em que *Macunaíma*, no retorno da sua viagem à “civilização paulista” (ANDRADE, 1997, p. 136), ao não encontrar sua consciência deixada na ilha de Marapatá, “pegou na consciência dum hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma” (idem, p. 148).

A viagem à Amazônia, ocorrida entre 13 de maio a 15 de agosto de 1927, compor-se-ia dos seguintes passageiros: Mário de Andrade, Olívia Guedes Penteado (cognominada A Rainha do Café), Paulo Prado (autor de *O retrato do Brasil*), Afonso de Taunay e mais uma pessoa que o autor desconhece. Porém, houve mudanças na comitiva: no lugar dos dois intelectuais que viajariam com Mário e dona Olívia, encontravam-se a sobrinha da Rainha do café, Margarida Guedes Nogueira (Mag) e a filha de Tarsila do Amaral, Dulce do Amaral Pinto (Dolur). A situação foi constrangedora para o turista aprendiz, que além de ter de vencer resistências internas com viagens, precisou acostumar-se com o fato de ser o único homem entre uma mulher da aristocracia paulista e duas adolescentes. Chamadas, respectivamente, de Balança e Trombeta em alguns textos de *O turista aprendiz*, como no de 18 de junho, Mag e Dolur tornam-se, posteriormente, personagens do conto *Balança, Trombeta e Battleship*.

Aos poucos a bulha aumentou. Eram lamentos doloridos de Trombeta, ao passo que Balança me chamava pelo nome, entre risadas de não poder mais. [...] Nisto acendem a luz na cabina de dona Olívia, fiquei estarrecido. Apagaram a luz. Mas se alguém me visse entrar ou sair da cabina das moças, elas já iam tão mal

faladas, eu sabia, por causa de suas liberdades modernas!...
(ANDRADE, 1976, p. 111).

Na viagem pela Amazônia, Mário de Andrade esteve quatro dias no Peru (22 a 25 de junho), nas cidades de Iquitos e Nanay, situadas na província de Loreto, além de ter estado nas cidades de Esperança, Remate de Males (18 de junho), Tabatinga, “último Brasil, que vi em sonho” (idem, p.111) e Leticia (Colômbia), “apenas entrevista” (idem, p.111). Escritos entre 18 e 27 de junho (idem, p.103-26), encontram-se quinze textos que abarcam as regiões da Tríplice Fronteira Amazônica (Brasil, Peru e Colômbia),

Ao que se percebe, nos arquivos de fronteira de *O turista aprendiz*, o autor demonstra estar ciente da exploração do capitalismo estrangeiro em terras amazônicas. João Luiz Lafetá comenta que, após a euforia dos anos heroicos do Modernismo, há um segundo momento em que, com as conquistas técnicas do verso e a incorporação da linguagem coloquial e dos elementos populares e folclóricos na obra de arte, começou a haver uma consciência de classe social, sobretudo após os novos rumos tomados pela Revolução de 1930 (LAFETÁ, 1974, p.16-17). A modernidade, se por um lado trouxe grande progresso material, por outro lado gerou uma massa de excluídos do processo socioeconômico por que vinha passando o Brasil nas primeiras décadas do século XX. Antes mesmo dos novos rumos tomados após a Revolução de 30, os arquivos de fronteira de Mário de Andrade apresentam uma perspectiva que se volta contra a ideologia das classes dominantes, “vendo na degradação do homem uma consequência da espoliação econômica, não do seu *destino* individual”(CÂNDIDO, 2003, p. 160).

Na entrada do diário em 19 de junho, após passar por Tabatinga e por Leticia (Colômbia), a comitiva aporta em Vitória, “usina de açúcar do peruano Dr. Vigil, lindo posto, progressista, limpinho, ar de felicidade” (ANDRADE, 1976, p.111). Segue à descrição do Dr. Vigil, que “em dois anos levantou esta usina de açúcar extraordinária” (idem, p.111), novo discurso irônico sobre o empreendedorismo industrial e a exploração da mão-de-obra indígena na Amazônia peruana:

Visitamos todos os duzentos e sete milhões de carapanãs que o usineiro cria com a ajuda de duzentos e quarenta índios que o dr. Vigil conseguiu domesticar e fazer trabalhar com eficiência. Nós, peruanos, afinal dá orgulho, nem bem saindo do Brasil maltratado,

sem nenhuma iniciativa corajosa, apodrecendo por este mundo de água, mal enfia a faca no Peru, pronto, uma iniciativa linda, maquinário moderníssimo importado de quanta Inglaterra e EE.UU. têm máquina por aí tudo, tudo movido a sangue peruano e desenhos de Zuloaga (idem, p.111).

Percebe-se, pelo fragmento acima, a aculturação do índio, usado como peça da engrenagem da máquina. A “iniciativa linda”, apresentada no discurso do dr. Vigil, é resultado da instalação do “maquinário moderníssimo importado”, tanto da Inglaterra como dos Estados Unidos, impedindo a iniciativa de desenvolvimento da indústria nacional. Seria esse o motivo da falta de interesse dos peruanos da Amazônia em desenvolver uma produção nacional? Acredito que sim, caso se compare esse texto com o de 18 de junho, quando o narrador se surpreende com a falta de iniciativa dos habitantes de Remate de Males, considerada, reiterativamente pelos seus habitantes como “uma terra desgraçada” (idem, p.107). Nessa localidade, o cronista percebe a existência de famílias com doze filhos em estado miserável, onde não se planta e “ninguém faz nada nesta terra desgraçada”. Remate de Males é marcada por um “calorão desgraçado” e pela maleita, que vitimava muitos de seus habitantes.

Já que os produtos na Amazônia peruana vêm dos Estados Unidos e da Inglaterra e são até mesmo contrabandeados do Brasil, como se documenta na crônica intitulada “Pra um dia de Iquitos”, os habitantes fronteiriços não veem a necessidade de uma produção local relacionada a uma iniciativa nacional. Em “Pra um dia de Iquitos”, o festejo do Boi-Bumbá perde o sentido de ritual para se converter em esconderijo dos homens que movem o boi por baixo com o objetivo de transportar produto contrabandeado do Brasil para o Peru: “Bem dentro da cidade porém, num escuro, de combinação com peruano de algum boteco, viraram o boi. Estava cheio de garrafas de pinga e maços do famoso cigarro brasileiro. Ganharam um dinheirão” (idem, p.121).

A forte presença do capitalismo estrangeiro na Amazônia peruana preocupa o autor: “Estão embarcando duzentos toros de caoba, cada um pesando de duas a três toneladas, me disseram. Caoba é castelhano; aqui na região se diz aguano, nós dizemos mogno... Vão pra Boston, pra uma fábrica de vitrolas” (idem, p.114). Assim, como se percebe também nesse relato de 23 de junho, o capitalismo internacional não encontra nenhuma resistência no processo de exploração dos fornecedores de matéria-prima (madeira) para as multinacionais fabricarem produtos industrializados

(vitrolas). Não há, pois, protecionismo alfandegário visando ao incentivo da produção local, como se observa na entrada do diário em 22 de junho: “Por aqui não há proteção alfandegária pra certas indústrias que os peruanos têm a lealdade de confessar que não têm: ai que delícia! chocolates suíços e várias outras conservas europeias baratinhas...” (idem, p.113). Esse “ai que delícia!” não poderia ser lido como uma ironia do narrador às pessoas que pensam se beneficiar desses produtos? Ao ver escrito nas calçadas as frases “Siembren algodan y café – Trabajen la goma elástica”, com duas recorrências nessa crônica, a ironia torna-se visível pela identificação dos agentes do capitalismo estrangeiro: “São dois norte-americanos do maior patriotismo peruano, que de-noite, escrevem estas coisas na rua, pra fazerem depressa bastante negócio e voltarem pra terra deles que é melhor” (idem, p.114).

A par da tomada de consciência da espoliação econômica na região fronteira composta por cidades brasileiras e peruanas (projeto ideológico), Mário de Andrade observa e registra os elementos populares e folclóricos nas páginas do seu diário (projeto estético). A tradição inca, ou pelo menos a ficcionalização da sua cosmogênese, é narrativizada na crônica “Nanay, 24 de junho”. O texto apresenta predomínio do foco narrativo em modo dramático, pois é praticamente todo marcado por diálogos entre o cronista e o “índio irônico de ontem” (idem, p.115), isto é, o guia que acompanhara a comitiva no dia 23 de junho ao aldeamento da tribo dos huitôtas. O diálogo entre o cronista e o índio inicia-se de madrugada, quando o primeiro acorda após ouvir o barulho do embarque da madeira e encontra o índio em um casquinho próximo do navio. A intenção do cronista era a de conseguir cocaína para experimentar. Tenta, a princípio, usar de estratégias persuasivas para “engambelar o huitôta”, afirmando que queria escrever uma cantiga sobre a coca, mas que para isso precisava experimentar o alucinógeno. Como o índio demonstra ser mais esperto e, ao que tudo indica, ouvira o cronista comentar no dia anterior que “era pena ver a gente, preferia ver Inca” (idem, p.116), Mário perde a paciência e se refere aos huitôtas como “raça decaída” (idem, p.116), comparando-os com os incas:

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... (idem, p.116).

Ao ouvir do huitôta que eles também possuem leis, o cronista reitera a noção de decaídos para essa tribo: “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” (idem, p.116). Na visita ao aldeamento no dia anterior, o narrador comenta sobre a concessão de terras que o governo peruano fez aos huitôtas, com a condição de que pelo menos trabalhassem vinte dias por ano. Também, na crônica do dia anterior, descreve o “pueblo de índios se vestindo como nós, isto é calça e paletó, ou calça e camisa, e hablando uns farrapos de espanhol” (idem, p.114). Ora, por aí se pode entender o processo de colonização. Como se sabe, foram impostos aos povos originários das Américas uma língua, uma religião e outro padrão organizacional, relacionados à cultura europeia. Por mais que o narrador se refira aos huitôtas como raça decaída, ele tem consciência da exploração de que foram vítimas seus antepassados incas. É como se o narrador convidasse o índio a agir, para não se conformar com o sistema de exploração.

A situação de inércia e apatia dos habitantes das regiões fronteiriças da Amazônia, conforme o olhar do cronista-viajante, também encontra certa justificativa na história contada pelo huitôta, a qual seria um intento de explicar a derrota sofrida pelos incas no processo da colonização espanhola. Ao que se percebe da leitura da narrativa encaixada, trata-se de um reconto oral, transmitido de geração em geração, como se observa pelas expressões “contam os pais das tribos” (idem, p.117) e “Os pais das tribos contaram os casos dos palácios pros filhos do Inca” (idem, p.118).

A narrativa oral em questão segue o arquétipo da disputa, pois dois palácios apresentam igual beleza, porém, o imperador exige que se supervalorize o seu palácio, símbolo de sua riqueza e poderio. Houve uma “guerra temível entre os soldados do imperador e o povo” (idem, p.117), saindo este último vencedor e colocando no lugar do rei um moço sábio que ordenou não se construir mais palácio, argumentando que o palácio mais bonito se encontrava no nosso interior. Foi de tanto imaginar o modelo ideal de palácio e de lei que as pessoas começaram a não ver possibilidades de concretização das noções abstratas da perfeição e, insatisfeitas, acabaram por enforcar o sábio. Encontra-se nessa narrativa encaixada outra construção arquetípica que se relaciona ao mito da caverna de Platão, pois aquele que enxerga além das sombras projetadas na caverna é também assassinado por aqueles que somente conseguem

enxergar as aparências imperfeitas. Mais uma morte entre os incas que, de tanto temer guerras e revoluções, entregaram-se ao pacifismo, sendo derrotados pelos espanhóis.

E foram, que nem huitôta, muito mais sabidos, porque não fizeram mais guerras nem revoluções. O branco venceu a gente e se aproveita disso. Por se aproveitar é que dá terra pra huitôta morar e mandou uma lei de índio trabucar no roçado vinte dias por ano. Huitôta podendo nem vinte dias trabuca, é muito. Huitôta nem carece imaginar se é feliz, porque agora ele já passou pra diante do tempo do palácio e da lei. Huitôta é feliz, moço, não é gente decaída não. Huitôta não tem lei porque é feliz e por isso anda direito. Bota coca na boca pra se alimentar. E vive bem. Huitôta só sabe o que Deus manda porque os huitôtas agora possuem um deus que manda neles. Não se amolam mais com o palácio de pedra nem com o palácio que tem no fundo da gente, no escuro (idem, p.118).

Trata-se de uma explicação mítica elaborada a partir do ponto de vista do imaginário huitôta, que entende a felicidade em oposição às organizações sociais comentadas pelo cronista e simbolizadas pelos palácios e leis. Na crônica em análise, o huitôta arremata a sua narrativa, desconstruindo o discurso do cronista de que as leis garantiriam a felicidade: “O senhor tem um imperador que inda proíbe de mascar coca... Pois então porque o senhor desobedece! Assim inda fica mais infeliz” (idem, p.118).

A ruptura de padrões configuraria, também, o ser excêntrico, aquele fora de um centro, o que explicaria, por exemplo, o projeto da narrativa “Em busca da infelicidade”. Não se trata de uma crônica, mas de um projeto rascunhado com seis itens, em que se apresenta um mote “Um amigo que desfez o lar” (idem, p.119), a introdução da personagem principal chamada Silurga e toda uma reflexão do narrador acerca da “psicologia da pessoa que carrega nome extraordinário” (idem, p.119). Para o autor, essa “tendência de se excepcionalizar do comum” (idem, p.119) causaria a infelicidade do sujeito. A felicidade estaria no comum, talvez até mesmo na ausência do desejo de sempre possuir algo mais, o que é corroborado pelo pensamento de

Sigmund Freud ao comparar o Nirvana com a pulsão de morte, com a satisfação total das necessidades primárias do ser (FREUD, 1978, p.141).

Posição análoga ocorre na entrada do diário em 18 de junho: “E desejei a maleita, mas a maleita assim, de acabar com as curiosidades do corpo e do espírito” (ANDRADE, 1976, p.107). O desejo interdito representa-se pelas “curiosidades” acerca de um “moço maravilhoso de lindo”, de uma “beleza extraordinária de rosto”, mas “inteiramente devorado pela maleita”. De maneira explícita, o narrador enuncia que a curiosidade parte de Dolur (ou Trombeta), entretanto, de forma implícita, aquilo desejado pelo outro é também projeção de suas próprias “curiosidades do corpo e do espírito”. Estas são substituídas por um desejo de lassidão: “Então desejei ser maleiteiro, assim, nada mais me interessar neste mundo em que tudo me interessa por demais...” (idem, p. 107). A cessação completa de desejos e dores apoia-se na imagística comunicada a Manuel Bandeira, em carta de 1931, aquando da escrita dos poemas de “Rito do irmão pequeno”.

Uma espécie de filosofia na verdade ideal que guardo desde muito em mim e que pretendia realizar pro fim da vida: criar uma espécie de civilização da paciência e da preguiça, enormemente desprovida de prazeres e de dores, fundamentada no calor e na humildade, num corpo pálido, esgotado pela maleita, completamente sem dia nem noite, espiritualizadíssimo porém, indo lento sobre as águas do grande rio (ANDRADE, 1967, p. 343).

A “filosofia ideal” da “civilização da paciência e da preguiça” corresponderia à narrativa popular do huitôta, povo que “já passou pra diante do tempo do palácio e da lei” (ANDRADE, 1976, p. 118). O discurso direto do cronista naquele texto não representa o ponto de vista do autor, mas as vozes da civilização paulista apoiada no trabalho e na velocidade. Dessa forma, a leitura do conjunto dos arquivos de fronteira de Mário de Andrade permite entender melhor o sentido de “decaído”, atribuído pelo cronista no diálogo com o huitôta, como um discurso irônico acerca de pontos de vista preconceituosos acerca de outros grupos étnicos.

Nos textos examinados, verifica-se que não há uma reação contra o monopólio do capital estrangeiro, nem por parte dos habitantes das regiões de fronteira nem por parte das autoridades locais e nacionais que deveriam estabelecer políticas de

protecionismo alfandegário, no intuito de estimular as atividades econômicas da região amazônica. Sabe-se, historicamente, que essa região rendeu ao capitalismo internacional e aos seringalistas muita riqueza na exploração da borracha. A elite econômica que se instalava nessas terras levou mão-de-obra barata e em condições de semiescravidão do Nordeste para o Norte do Brasil, a fim de que trabalhassem na exploração dos recursos naturais da Amazônia e dizimassem as populações indígenas que por lá habitavam.

Em um processo de colonização em que foram dizimados muitos grupos étnicos, surge o contra-argumento do huitôta: Para que lutar se seriam dizimados mesmo? Para que trabalhar se o governo lhes dava terra para morar? Argumento ilustrado por uma narrativa encaixada, em que o huitôta se torna o narrador e conta ao cronista a história da guerra entre o povo e o exército do rei que queria que se valorizasse mais o seu palácio que o palácio de outro imperador. Tem-se, aqui, uma narrativa de cosmogênese dos incas, uma explicação baseada no pensamento mítico para justificar o domínio dos espanhóis sobre essa civilização que tinha palácios, organização econômica, domínio da agricultura e da cerâmica, legislação avançada, domínio da escrita. O predomínio do modo dramático nessa crônica permite afirmar a confluência dos pensamentos racional e mítico, sem a preponderância de um discurso sobre o outro, no encontro das águas, culturas e povos da Amazônia. Essa integração corresponde, no projeto estético-ideológico de Mário de Andrade, à relação de interdependência da cultura erudita com a popular.

Como ocorre em outros textos escritos na Amazônia, Mário de Andrade assume o papel de “cronista-ficcionista [...] explorando a singularidade da região dentro da particularidade nacional e sul-americana” (LOPEZ, 1976, p. 42). Dessarte, ao registrar instantes, o autor de *Macunaíma* vale-se do ficcional, da paródia, da hipérbole e do maravilhoso para oferecer uma outra lógica distinta da visão que impregnava os discursos racionalistas, além de demonstrar uma consciência acerca da exploração do capitalismo estrangeiro em terras amazônicas, conciliando os dois projetos do Modernismo – o estético e o ideológico.

Referências

ANDRADE, M. *Cartas a Manuel Bandeira*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

- ANDRADE, M. *Macunaíma*. Ed. crítica Telê Porto Ancona Lopez (coord.). São Paulo: ALLCA XX, 1997. (Colección Archivos; 6).
- ANDRADE, M. *O turista aprendiz*; estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.
- BOSI, A. Situação de Macunaíma. In: *Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ática, 1998. p. 127-141.
- CANDIDO, A. Literatura e subdesenvolvimento. In: *A educação pela noite & outros ensaios*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 2003. p. 140-162.
- FERNANDES, F. Mário de Andrade e o folclore brasileiro. In: *Revista do Arquivo Municipal*. V. 198. São Paulo, 1990. (Ed. Fac-similar do n. 106 de 1946). p. 135-158.
- FERREIRA, J. P. *Notícia de Martim Cererê de Cassiano Ricardo*. São Paulo: Quatro Artes, 1970.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 129-194. (Os Pensadores).
- LAFETÁ, J. L. *1930: A crítica e o modernismo*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
- LAFETÁ, J. L. *Figuração da intimidade: imagens na poesia de Mário de Andrade*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LOPEZ, T. A. Viagens etnográficas de Mário de Andrade. In: ANDRADE, M. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, 1976. p. 15-23.
- SOUZA, E. M. O discurso crítico brasileiro. In: *Crítica Cult*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007. p. 45-61.
- SOUZA, G. M. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. (Coleção Espírito Crítico).