

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A *UTOPIA INCOMPLETA* DE MÁRIO DE ANDRADE¹

*Roberto Barbato Jr.*²

RESUMO: A intenção deste artigo consiste em demonstrar sinteticamente em que sentido a obra de Mário de Andrade, empreendida nos anos 1920, está comprometida com um tipo de análise da realidade social que se pauta na tensão entre a modernidade e as tradições brasileiras. Desta maneira, o autor demonstra que a ambigüidade é produto de um modo de equacionar os pressupostos da modernização nacional.

Na medida em que visa formular o substrato da nacionalidade e apreender a unidade nacional, sua visão pressupõe uma utopia, cujas possibilidades de concretização só lograriam êxito na década subsequente.

UNITERMOS: Mário de Andrade, modernidade, nacionalidade, tradição, utopia.

Momento conspícuo do debate sobre a formação da nacionalidade, os anos vinte flagraram inúmeras inovações no campo da cultura. Muitas das reflexões produzidas então registraram os germes responsáveis pelo projeto de integração da nação imposto pelo regime autoritário da era Vargas. Assim, a intenção de modernizar o país se fazia notar entre os vários campos da produção intelectual de modo a propiciar um amplo arsenal de propostas que lograriam concretude histórica nos anos subsequentes. Considerada uma “sementeira de grandes mudanças” (Candido, 1987, p. 182), a década de vinte deve ser notada sobretudo em relação à capacidade de for-

¹ Este artigo resultou de pesquisa financiada pelo CNPq e pela FAPESP.

² Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP. Membro do Centro de Estudos Brasileiros – CEB/UNICAMP.

jar “condições para realizar, difundir e 'normalizar' uma série de aspirações, inovações, pressentimentos” necessários à realização do “movimento de unificação cultural” ao qual alude Antonio Candido (Idem, *Ibidem*, p. 182).

Em relação a esse tema, os intelectuais de inspiração modernista utilizaram a dicotomia tradição-modernidade para evidenciar a especificidade necessária à integração da nação ao centro mundial de cultura. Trata-se de uma síntese entre atraso e progresso que visa à compreensão da nacionalidade, acarretando uma ambigüidade de pensar a realidade social. Sem esquecer que a presença da tradição no escopo do Modernismo é um fato e que o objetivo primordial do movimento era contribuir para a universalidade com um “contingente original de cultura” (Andrade, 1983a, p. 18), pode-se notar que a evidência simultânea de traços arcaicos e modernos está ligada à história de um pensamento que busca inovar. Este perfil ambíguo entre a tradição e o moderno foi bem notado por Lafetá ao afirmar que “os artistas do Modernismo e os senhores do café uniam o culto da modernidade internacional à prática da tradição brasileira” (Lafetá, 1974, p. 15).

A TRADIÇÃO MODERNIZANTE

As interpretações de Mário de Andrade sobre a nacionalidade se pautam em um jogo articulado de oposições que visa apreender a modernização da sociedade brasileira. Sua avaliação se ancora, a um só tempo, em categorias modernas e em modos tradicionais de pensar a realidade social. De certa maneira, a modernidade é avaliada tendo-se em vista as tradições que compõem o cenário nacional. Não só na obra marioandradina, mas em toda produção modernista, parece haver o uso da tradição enquanto categoria interpretativa. Nesta perspectiva, o importante a indagar é se “numa época em que foi predominante a valorização da novidade, da originalidade enquanto dado concreto da manifestação artística, havia traços nessa mesma manifestação que indicariam a permanência de um discurso da tradição” (Santiago, 1987, p. 115). De acordo com Santiago, “há uma permanência

sintomática da tradição dentro do Modernismo” (Idem, *Ibidem*, p. 115). A viagem realizada pelo grupo modernista, composto por Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral e Blaise Cendrars a Minas Gerais, em 1924, é por ele apontada como experiência desse caso. Trata-se do resgate do passado histórico nacional por meio do realce do primitivismo e das formas antigas de arte e arquitetura. Interpretação interessante sobre esta viagem consiste em entender porque os modernistas de primeira hora, preocupados em mostrar a Blaise Cendrars o Brasil moderno, tivessem recorrido aos elementos históricos componentes do passado. A escolha denota uma sintonia com o anseio de modernização: resgatar a história mineira e suas características como traços de plena originalidade e, conseqüentemente, de papel constitutivo para a interpretação da identidade nacional³. Deste modo, a oposição entre o que se considerava moderno (as máquinas, a técnica, a velocidade) e o que se definia como traços tradicionais (a arquitetura colonial, o lado primitivo das artes plásticas) se acentuava no contexto em que a temática da brasilidade figurava como preocupação central das orientações modernistas (Moraes, 1978). A partir daí é que se deve ponderar a existência do discurso da tradição nos rumos do movimento.

Mas, como seria possível pensar nessa peculiaridade do Modernismo se, com sua emergência, houve uma grande ruptura com as convenções tradicionalmente estabelecidas pelo chamado “passadismo”? O abandono da tradição não seria uma conseqüência natural de seu projeto? As respostas a tais indagações exigem a compreensão do sentido da ruptura modernista. Mário de Andrade considerava que tal ruptura se dera por meio da tradição. No entanto, em meio a essa consideração, é preciso que não se incorra no lamentável equívoco de classificar sua obra como tributária de um mero tradicionalismo⁴. Ao contrário, o líder do Movimento Modernista no Brasil se situa como um inte-

³ Essas considerações são feitas por Brito Broca. Cf. Santiago, 1987, p. 124-125.

⁴ Adota-se aqui o termo tradicionalismo com o sentido empregado por Mannheim, ou seja, “uma tendência a se apegar a padrões vegetativos, a velhas formas de vida que podemos considerar como razoavelmente onipresentes e universais”. Cf. Mannheim, 1981, p. 102.

lectual que hesita aceitar as inovações conseqüentes do progresso, mas não o faz enquanto representante de um movimento considerado essencialmente revolucionário. Por certo, o autor se deparou com dilemas sociais abordados mundialmente e, à medida que procurava uma solução nacional para eles, pôde constatar o papel que as tradições exerciam no substrato da vida brasileira. Em vista disso, também o elemento folclórico foi valorizado com vistas a sedimentar as tradições que regiam a nacionalidade. Evidencia-se assim, como foco de interpretação, a dicotomia progresso-civilização que, além de ser constitutiva para a formação da nacionalidade, estabelece os parâmetros para o entendimento das tradições. A tradição, tal como a entende o escritor modernista, não se constitui de uma visão imutável, incólume aos destinos temporais, mas sim de uma categoria que possibilita a existência de rupturas através do tempo e enseja a modernização. Rupturas processadas por meio das tradições, eis o sentido geral da equação moderna para Mário de Andrade. Ao se referir, em 1925, aos rumos de modernização artística, presentes no contexto mundial, o autor aponta para o caso brasileiro:

“Ora, de todas as tentativas de modernização artística do mundo, talvez a que achou melhor solução para si mesma foi a brasileira (...). Toda tentativa de modernização implica a pasadistização da coisa que a gente quer modernizar. Assim nos sujeitos indivíduos que tentam é natural, quase imprescindível a psicologia do revoltado. A gente se revolta com o que parou. (...) Foi o que sucedeu em quase todo o Modernismo artístico da nossa época. Como primeiro trata-se de destruir, os exageros até são úteis, porém depois carece construir e aí é que são elas!” (Andrade, 1983a, p. 17).

Assim, a presença da tradição no Modernismo pode ser notada sobretudo pela possibilidade de se observar no discurso moderno traços que dizem respeito ao passado (Santiago, 1987). Não se trata de negar a ruptura, mas de examinar o que de “tradicional” existe nas exposições modernistas. Conforme diz o próprio Mário de Andrade, em última avaliação do movimento, “o culto

da tradição era firme, dentro do maior modernismo” (Andrade, 1974a, p. 239). Parece, neste sentido, que as tradições nacionais são encaradas como modo de absorver os caracteres da vida brasileira, propiciando a um só tempo a compreensão de seu país e o entendimento da modernização.

Nos meandros dessa questão, a noção de “revolta” coloca-se como quesito imprescindível para a modernização que se pretende operar. Ela se apresenta como o princípio de ordenação da ruptura e, conseqüentemente, da própria modernização. Entretanto, dado seu caráter de catalisadora operacional, não é preciso que ela se reproduza, permanecendo no curso das mudanças ulteriores. Recorrendo ao autor:

“A revolta é uma quebra de tradição, revolta acabou a tradição contínua evoluindo. Todo mundo dormia na pasmaceira da nossa literatura oficial, nós gritamos 'Alarma!' de sopetão e toda gente acordou e começou se mexendo. Agora querem que a gente continue gritando 'Alarma!' toda a vida... Não carece mais pois tudo já se alarmou e trabalha(...) Pois nós seguimos o nosso caminho sem revolta”. (Andrade, 1983a, p. 18).

Processada a revolta, o movimento contribuiria, pautado no processo de tradicionalização, para a construção da nação brasileira. Com efeito, o “contingente original e nacional de cultura” – julgado fundamental para a inserção do Brasil na modernidade – respalda-se em um projeto da tradição:

“Nós só seremos de deveras uma Raça o dia em que nos tradicionalizarmos integralmente e só seremos uma Nação quando enriquecermos a humanidade com um contingente original e nacional de cultura” (Idem, *Ibidem*, p. 18, grifos meus).

É preciso entender o sentido dado por Mário de Andrade ao termo tradicionalizar: evocar uma referência ao presente. Tradicionalizar é, em suma, resgatar o passado e referi-lo à atualidade:

“Nós já temos um passado guaçu e bonito pesando em nossos gestos; o que carece é conquistar a consciência desse peso,

sistematizá-lo e referi-lo ao presente” (Idem, *Ibidem*, p. 19, grifos meus).

Ao dizer que nós só seremos uma raça à medida que nos tradicionalizarmos e seremos uma nação quando enriquecermos a humanidade com um “contingente original e nacional de cultura”, o líder modernista aponta para a satisfação daquilo que Jardim de Moraes qualificou como a primeira exigência do Movimento Modernista, ou seja, uma unidade que precisa ser afirmada frente à ordem mundial (Moraes, 1990, p. 67). Como é possível notar, a necessidade central de viabilizar a inserção moderna se processa também por meio da tradição.

Pensando em termos dicotômicos, percebe-se a existência de uma relação dialética entre tradição e ruptura, pois a permanência da tradição exige a extinção e a impossibilidade de manifestação da ruptura; por outro lado, para a lógica da tradição é fundamental a existência da ruptura enquanto meio de lhe atribuir sua dinâmica – sem a qual estaria condenada a se esvaír. Assim, a história se constituiria de cortes temporais sucessivos em que a estabilidade e a descontinuidade seriam preponderantes em momentos distintos, possibilitando uma dinâmica e uma lógica imperiosas à tradição. Eis o sentido da ruptura: “a vigência da tradição” (Bornheim, 1987, p. 15-16).

No entender de Mário de Andrade, o sentido das tradições possui este substrato analítico, ou seja, tradições que se solidificam através de rupturas e por elas se permitem modernizar. Trata-se de modernas tradições já que não se despreza o caráter atual de certos traços considerados tradicionais. O que está colocado é uma forma de resgate do passado que tende a organizar os princípios da modernização. Desta maneira, resta saber como é possível a admissão da modernidade dentro da tradição. Ao que tudo indica, essa é a questão que se impõe para situar o pensamento do autor em meio a essas considerações que orientaram grande parte da linha reflexiva do pensamento social no século XIX e que fazem parte da “tradição da ruptura”.

O aspecto moderno presente em certas tradições é viabilizado pela mobilidade que elas dispõem. De forma explícita, Mário de Andrade aponta

para essa mobilidade atribuindo-lhe o traço característico da modernidade. Com base em notas de sua viagem por Belém, em 1927, afirma:

“O certo é que jamais neguei as tradições brasileiras, as estudo e procuro continuar o meu modo dentro delas.(...) O que a gente carece, é distinguir tradição e tradição. Tem tradições móveis e tradições imóveis. Aquelas são úteis, têm importância enorme, a gente deve conservar talqualmente são porque elas se transformam pelo simples fato da mobilidade que têm. Assim por exemplo a cantiga, a poesia, a dança populares. As tradições imóveis não evoluem por si mesmas. Na infinita maioria dos casos são prejudiciais. Algumas são perfeitamente ridículas que nem a 'carroça' do rei da Inglaterra. Destas a gente só pode aproveitar o espírito, a psicologia e não a forma objetiva” (Andrade, 1983b, p. 254).

A fusão entre passado e presente – tradição na modernidade – é sugerida segundo uma forma objetiva que articula a mobilidade das tradições sem deixá-las com sua temporalidade inexorável. Paradoxalmente, ao se falar em tradições, supõe-se que estas não possam ser reconsideradas e referidas a um presente moderno por não terem uma mobilidade que lhes permita o endosso da contemporaneidade. Ao contrário, as tradições móveis sugeridas por Mário de Andrade assumem a característica de uma “moderna tradição”, pois que se atualizam como entes cuja mobilidade não exclui o novo, o moderno⁵.

A AMBIGÜIDADE MARIOANDRADINA

Nesta conjuntura analítica, a obra marioandradina pode ser examinada conforme certa ambigüidade na medida em que a construção da nacionalidade se efetiva por um processo de modernização respaldado na tradição. Também a recusa em admitir as inovações do progresso e manter uma preferência pelas formas antigas de concepção do mundo recoloca a posição

⁵ Sobre esta questão, consultar ORTIZ, 1989.

privilegiada das tradições em seu pensamento. De acordo com as observações de Ancona Lopez, para Mário de Andrade civilização é o “progresso com sua alienação aos valores sensíveis do homem” (Lopez, 1972, p. 111).

Essa crítica indica um fundo implícito de rejeição às decorrências do progresso capitalista – o que nos induz a refletir que no pensamento de Mário de Andrade as reminiscências de matizes tradicionais constituem valor precípua em relação à sua avaliação do momento histórico. Tais reminiscências são facilmente observáveis a partir de resoluções que o próprio autor atribui a alguns dilemas cabais colocados no conjunto de sua obra. O indício de que há um certo tradicionalismo no pensamento marioandradino deve ser ponderado considerando-se as formulações teóricas acerca do pensamento conservador e do tradicionalismo. Os estudos sobre o tema não deixam dúvidas de que a polarização entre o pensamento moderno e as antigas concepções oriundas do Romantismo constitui o foco central do debate sobre esta problemática. É justamente pautada nesta oposição que a distinção entre as formas modernas de reflexão e as tradicionais premissas de visão de mundo ganham relevo. De acordo com as observações de Karl Mannheim (1981), o conservadorismo se situa como uma decorrência do Romantismo que encontrou no século XIX, sobretudo na Alemanha, o solo mais fértil de desenvolvimento. Seu fundamento consiste em manter uma reação ao pensamento racionalista surgido com os pressupostos históricos do capitalismo em nível mundial, ou seja, com os desdobramentos da nova era instaurada pela ruptura com o *Ancien Régime*. Contrariamente, o tradicionalismo pode ser caracterizado como “uma atitude psicológica geral que se expressa em diferentes indivíduos como uma tendência a se apegarem ao passado e como temor às inovações” (Idem, *Ibidem*, p. 107). Este tradicionalismo, a que se refere o autor, possui um aspecto reativo às “tendências deliberadas de reforma” (Idem, *Ibidem*, p. 102).

Encaminhando essa formulação ao contexto da produção marioandradina, surgem algumas questões para a apreensão da resolução nacional. Como seria possível equacionar a presença das antigas formas de pensar e

agir, próprias do século XIX, na modernidade? Em outras palavras, como resolver a problemática acerca da existência das tradições no mundo moderno? É preciso esclarecer a conseqüência lógica do aparecimento do racionalismo para o desenvolvimento do pensamento moderno. É desta maneira que parece haver uma transmissão das formas antigas de pensamento através do tempo. Esta questão é assim colocada por Mannheim:

“O que sucedeu com todas aquelas relações e atitudes vitais e com seus modos de pensamento correspondentes, que foram suprimidos pelo aparecimento de uma racionalização consistente? Será que apenas desapareceram no passado ou foram de alguma maneira conservados? Se foram conservados, de que forma nos foram transmitidos?” (Idem, *Ibidem*, p. 93).

A preocupação em desvendar o rumo tomado pelo pensamento moderno significa não apenas uma inquietação com relação às posturas políticas e aos novos fatores integrantes da era moderna. Indica, também, uma referência necessária à cientificidade nascente com a racionalização burguesa. Em mesmo sentido que a consideração de Mannheim soa pertinente, Mário de Andrade observa a necessidade de aproveitar e resgatar os elementos integrantes do passado. Vejamos a similitude entre as duas colocações; ressaltando-se que este texto, embora posterior aos anos vinte, traduz uma preocupação já existente naquele momento:

“Às vezes, em meio do caminho dos grandes enriquecimentos técnicos humanos, não é nada inútil rever certos ideais e certas noções que as novas descobertas científicas fizeram abandonar. *Serão realmente de todo inúteis aqueles pressupostos e aquelas doutrinas velhas? (...) Um novo ar de possível verdade científica abafa as esbeltezas românticas* com que o artista foi considerado, um tempo, eleito dos deuses, amigo íntimo das musas e jóquei venturoso de vários pégasos alados” (Andrade, 1972, p. 77, grifos meus).

Na citação fica evidente a hesitação marioandrada em aceitar as novas formulações a respeito do período em que vive em constante conflito

com a modernidade da ciência e da tecnologia. Seria possível dizer, inclusive, que sua postura de diletante, nos estudos folclóricos, denota o lado curioso de sua conduta de pensador comprometido com o progressismo. Ao afirmar que não possui interesse científico pelo folclore, o escritor deixa clara sua anticientificidade frente aos fenômenos de pesquisa da entidade nacional (Andrade, 1991, p. 112). Além disso, a busca por doutrinas pertencentes ao passado, tanto quanto o apelo ao passado colonial mineiro, constitui um desejo de se manter ligado ao cixo da tradição. Deste modo, recorrer ao *velho*, ao *passado*, indicaria uma postura conservadora, à medida que experimentaria “os acontecimentos em termos de uma atitude derivada de circunstâncias e situações ancoradas no passado” (Mannheim, 1981, p. 126). Entretanto, os antigos modos de pensar não se desvanecem, pois existe uma forte tendência a se transformarem e evoluírem, adaptando-se assim aos novos estágios de desenvolvimento social. O pensamento do líder modernista aí se enquadra, em certo sentido, por considerar essencial remeter-se ao espírito antigo ou, segundo suas próprias palavras, às “doutrinas velhas”, sem que se perca a transformação do passado no futuro – uma transformação que permite a acomodação das tradições e as tornam modernas. Também sobre essa característica de mutabilidade e permanência de antigas doutrinas, Mannheim elucida o processo de evolução da tradição:

“Nossa posição é que os antigos modos de vida e pensamento não se tornam supérfluos e simplesmente desaparecem, como poderia imaginar alguém que pensasse em termos puramente 'progressistas'. Pelo contrário, na medida em que esses elementos do passado estão realmente vivos e tem uma base social real, sempre se transformarão e se adaptarão ao novo estágio de desenvolvimento social e mental e, desse modo, manterão vivo um 'fio' de desenvolvimento social que de outra forma se extinguiria” (Idem, *Ibidem*, p. 127).

Esta característica de manter vivo o “fio de desenvolvimento social” indica o aspecto móvel de que falara Mário de Andrade ao se reportar à

magnitude das tradições. Em suma, o fundamento da permanência das tradições reside na efetiva possibilidade de se adequar a um futuro próximo. O que, até então, era tido como arcaico e antigo se transforma em moderno por meio de um processo de catarse social.

Em vista disso, a chave para a compreensão da manutenção “das doutrinas velhas”, tão importantes ao pensamento tradicional, parece encontrar-se na passividade frente ao processo de racionalização do mundo moderno. Pensando novamente em termos dicotômicos, teríamos duas vertentes conflitantes no momento da ruptura operada com as Revoluções Burguesas, colocando-se como central aquela que inova as antigas formas de pensar por meio da racionalidade moderna. O conservadorismo moderno estaria, neste sentido, situado não como o tradicionalismo, ou seja, como uma “atitude psicológica geral” caracterizada pelo apego ao passado e também pelo medo a modificações, mas sim como forma de rejeição à ordem capitalista nascente. A reação determinante do tradicionalismo e do conservadorismo em relação à racionalização, descrita por Mannheim, sugere que os modos de pensamento antigo persistiram na história, não sendo totalmente destruídos:

“Como deve-se esperar, de fato persistiram, mas, como geralmente acontece na história, submergiram e tornaram-se latentes, manifestando-se no máximo como uma contra-corrente oposta à corrente principal. Foram assumidos e desenvolvidos, primeiramente pelas camadas sociais e intelectuais que permaneceram fora do processo capitalista de racionalização ou pelo menos tiveram um papel passivo em seu desenvolvimento” (Idem, *Ibidem*, p. 93-94).

A rejeição ao capitalismo, ou a postura passiva em relação ao processo de racionalização moderna, pode ser vista como característica fundamental da oposição aos desdobramentos da nova ordem instaurada com a Revolução Francesa. No desenrolar dessas observações, a feição opositiva em relação ao Iluminismo e à Era da Razão parece relevante. Além disso, a

modernidade econômica e todas as conseqüências materiais, sociais e morais surgidas a partir da instauração do capitalismo em escala global se interpenetram para dar forma à reação representada pelo pensamento conservador. Ao conceituar o conservantismo no século XIX e analisar os escritores conservadores de maior vulto, Robert Nisbet observa que “o conservantismo tinha, portanto, uma aversão extrema da modernidade econômica; isto é, do industrialismo e do capitalismo financeiro” (Nisbet, 1980, p. 128). Também a ênfase no passado histórico é de extrema relevância para o espírito conservador, afinal “a veneração do passado, e das instituições e valores vindos do passado, é a própria essência do conservantismo” (Idem, *Ibidem*, p. 147). Essa característica afere um traço historicista ao pensamento conservador, fazendo com que o passado e o presente sejam considerados “uma teia inconsútil” e “fora de um reconhecimento desse passado, nenhum entendimento do presente ou previsão do futuro são possíveis” (Idem, *Ibidem*, p. 148).

Neste ponto seria possível apontar para o problema tal como era formulado por Mário de Andrade: entender a via de modernização por meio do passado. As condições de prospecção social apenas são passíveis de resolução quando estiverem satisfeitas as possibilidades de compreensão da história pretérita.

Diante dessas considerações sobre o conservadorismo e o tradicionalismo, restam algumas questões para situar o pensamento do autor de *Macunaima* frente a esse recurso de apego ao passado e justificar no que consiste esta via tradicional de resolução da modernidade. Não se trata, contudo, de adequá-lo a quaisquer perspectivas de análise, mas de situá-lo do ponto de vista de sua ambivalência. Dizer que o autor assumira uma postura tradicionalista específica apenas seria plausível na medida em que fossem estabelecidas as conexões com suas propostas inovadoras para a cultura nacional e para a formulação da nacionalidade.

Inicialmente, é preciso ressaltar que em Mário de Andrade não existem referências a uma rejeição incisiva, “uma aversão extrema”, à ordem

burguesa⁶. Existem, no entanto, alguns indícios de uma recusa aos componentes da instauração capitalista no Brasil. A julgar por sua impressão sobre a empreitada Ford, no nordeste do país, em que a qualifica como um “mais que perigoso sintoma do imperialismo ianque” (Andrade, 1983b, p. 283), podemos notar que o líder modernista evidencia um certo “incômodo” em relação à eventual influência econômica estrangeira para o destino modernizante da nação. Não obstante haja este tipo de observação em seu horizonte analítico, a simples presença de uma determinada rejeição ao capitalismo não possibilita designá-lo como um autor conservador, hesitaríamos mesmo em classificá-lo como tradicionalista.

Para nos situarmos frente à ambigüidade de seu pensamento, seria interessante rever uma passagem de *Macunaíma* em que o embate progresso-civilização não parece constituir-se de “alienação aos valores sensíveis do homem” (Lopez, 1972, p. 111). Ao perceber que em São Paulo tudo é máquina, a inteligência de Macunaíma fica perturbada. Durante uma semana, o herói fica “só maquinando nas brigas sem vitória dos filhos da mandioca com a Máquina” (Andrade, 1992, p. 32). Depois de muito pensar conclui: “Os filhos da mandioca não ganham da máquina nem ela ganha deles nesta luta. Há empate” (Idem, *Ibidem*, p. 32). A conclusão de Macunaíma é elucidativa para refletir sobre a oposição entre a racionalidade da máquina e o Mato-Virgem. Neste contexto, a possibilidade de “alienação dos valores sensíveis do homem” residiria na incompreensão do herói diante da racionalidade e do cenário urbano que se lhe apresentava. Ele deveria ficar prostrado ante aos elementos de um mundo onde “tudo é máquina”. No entanto, ao perceber que “há empate” entre o homem e a máquina, Macunaíma se liberta e se sente satisfeito: “percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfa mãe” (Idem, *Ibidem*, p. 33). Desta maneira, não haveria como

⁶ Mesmo em seu poema “Ode ao Burguês” a elaboração dos versos não se baseia na especificidade das relações de produção capitalistas. Em realidade, trata-se de uma crítica ácida ao estilo de vida do burguês e algumas de suas características como “ausência de criatividade, repetição, meio-termo”. Cf. Lopez, 1972, p. 39.

pensar que, ao se deparar com o mundo civilizado, o personagem de Mário de Andrade alienara seus “valores sensíveis”. Esta passagem é paradigmática no que concerne à tensão entre tradição e modernidade, pois deixa evidente a ambigüidade que rege sua concepção sobre o assunto.

De um outro ponto de vista, na avaliação do líder modernista o que se impõe como necessidade é a preservação dos caracteres que têm sua origem na esfera primitiva da sociedade; pois o “apego ao elemento folclórico é feito na medida em que nele se depositam as fontes da nacionalidade” (Moraes, 1990, p. 76). Ao admitirmos que há uma dimensão do tradicionalismo que valoriza o primitivismo e a idealização de uma ordem societária marcada essencialmente por traços irracionais, podemos reconhecer que o pensamento marioandrado está comprometido com algumas formas tradicionais de pensar a realidade social. Contudo, visto que se trata de uma ambigüidade do autor, seria mais adequado falar em tradicionalismo que oscila entre a negação de transformações e a vontade de modernização. Assim, o incômodo apontado para com as “tendências deliberadas de reforma” (Mannheim, 1981, p. 107) poderia ser qualificado como um tradicionalismo específico que, em última análise, assume feição antiburguesa. *Tradicionalismo hesitante*, poderíamos dizer.

MODERNIDADE DE MACUNAÍMA

Sem que se incorra em nenhum exagero, é possível notar, em 1928, o programa marioandrado de construção da nacionalidade por intermédio de uma obra literária que expressa o sentido geral das condições de um país periférico. É em *Macunaíma* que a concepção operante da nacionalidade se mostra comprometida com a tradição e com o desenrolar moderno de construção da nação (Beriell, 1987). Partindo-se de um ponto de vista que objetiva a compreensão formal da obra, pode-se notar um fundo de rejeição às formas modernas de composição. A elaboração do texto corresponde a um tipo literário específico: a rapsódia. Como se sabe, a rapsódia – cujo

chão histórico pertence à Antigüidade – não se situa entre as formas literárias próprias do capitalismo; é uma criação sem concretude moderna. A intenção em escrever *Macunaíma* em estilo rapsódico denota aparentemente um recurso pretérito de abordagem da problemática da nacionalidade e indica que a extensão literária do texto deve ser entendida levando-se em conta a continuidade com o passado. Considerando que a rapsódia difere do romance moderno não apenas por elementos temporais, é possível inferir que entre as duas formas de criação literária existe um abismo histórico que as impede de uma eventual conciliação⁷. Por isso, cotejar romance moderno e rapsódia pode adquirir um significado indicativo da concepção de *Macunaíma*. Quando notada do ponto de vista da forma, trata-se de uma criação que recusa as normas de composição situadas no âmbito do moderno capitalismo. É deste modo que Berriel mostra como a obra estaria situada na perspectiva de uma rejeição ao capitalismo:

“Quando Mário de Andrade vacila entre os gêneros, na dança entre romance folclórico e romance moderno, permite-nos supor que, na verdade, opera-se a não aceitação de um 'capitalismo verdadeiro' para o Brasil, entendido como tal uma sociedade antagonizada essencialmente entre burgueses e proletários, com uma intensa divisão social do trabalho, regida contratualmente em detrimento dos direitos do costume e da tradição, societária em vez de comunitária, tendente ao urbano em detrimento do rural, e acima de tudo industrializada. Na sua visão culturalista da realidade social, Mário de Andrade entendia que tal forma de vida social no Brasil equivalia à liquidação das possibilidades nacionais de irmos a construir uma civilização própria, autônoma e original, construída a partir dos elementos da cultura popular” (Berriel, 1990, p. 167).

⁷ O romance apenas se consolida como gênero moderno à medida que reflete todas as características típicas da sociedade burguesa. É Lukács quem estabelece o campo de atuação histórica deste gênero: “Embora nas literaturas do antigo Oriente, da Antigüidade e da Idade Média existam obras, sob muitos aspectos, semelhantes ao romance, o romance só adquire seus caracteres típicos na sociedade burguesa. Todas as contradições específicas desta sociedade, bem como os aspectos específicos da arte burguesa, encontram sua expressão mais plena justamente no romance”. Cf. LUKÁCS, 1976, p. 01.

A rapsódia poderia ser, desta forma, situada no horizonte de uma opção antiburguesa, já que não contempla as inovações forjadas pelas novas formas políticas, sociais e econômicas surgidas com a forma peculiar da Revolução Burguesa no Brasil⁸. Uma recusa, é possível dizer, das esferas em que se combinam a racionalidade científica, a moderna organização das nações e suas novas instituições político-sociais. Seja como for, embora a classificação da obra possa gerar inúmeras controvérsias, seu sentido mais amplo de resolução formal foi muito bem expresso por Alfredo Bosi ao salientar que “nesta ou naquela leitura, o paradigma é uma modalidade arcaica de ficção, anterior ao romance e à novela de costumes” (Bosi, 1988, p. 173). Em suma, se essa discussão aponta, por um lado, para a passividade frente ao processo capitalista de racionalização como maneira de afirmação dos antigos modos de vida e de pensamento; por outro, permite novas ilações a respeito da singularidade brasileira. Retomando de empréstimo as ponderações de Bosi, notamos uma “denegação” ao modo de pensar, surgido com o capitalismo, que influíra na inspiração do primitivismo presente nos primórdios do Modernismo:

“Algo de comum ou, mais precisamente, de analógico, vai-se articulando entre esse universo, colonizado e oprimido, havia séculos, e as novas estéticas cujo horizonte de sentido era a *denegação da mente racionalizadora imposta ao planeta inteiro desde que se consolidara o modo de viver e pensar capitalista*” (Idem, *Ibidem*, p. 173, grifos meus).

Suas palavras expressam a mentalidade envolta no projeto modernista de rever e ampliar os horizontes culturais por meio da pesquisa do primitivismo presente na nação ainda na década de vinte. Para retomar a idéia do próprio Mário de Andrade, um “novo ar de verdade científica” colocaria em

⁸ Berriel mostra ainda que esta recusa “expressa uma rejeição da própria sociedade burguesa, ainda que na forma similar a um anticapitalismo romântico, como Mário de Andrade a pratica”. Cf. Berriel, 1990, p. 164.

xeque “aqueles pressupostos e aquelas doutrinas velhas” (Andrade, 1972, p. 77); sua inquietação denota certa impossibilidade de lidar com as “esbeltezas românticas” abafadas pelos novos tempos.

Ao inquietar-se com a aceitação de uma ordem que segue todas as dimensões de uma sociedade transformada pela decorrência do racionalismo capitalista, o autor de *Macunaíma* evidencia os elementos de caráter tradicional, que não se apagam face às transformações modernas. Assim, além de supor uma “recusa” à ordem capitalista, coloca como forma de interpretação do presente um recurso que retoma o passado como traço fundamental para operar a nacionalidade. Portanto, reporta-se a ele como tentativa de perscrutar os caminhos necessários para a construção da identidade nacional por meio de uma forma antiga de composição literária. Desta maneira, a evidência de uma via tradicional de expressão literária indica uma invenção da tradição nacional, visto que o apego ao passado torna-se um instrumento para ensejar a ruptura modernizante.

Contudo, a despeito da pertinência dessas observações, não se deve desprezar o lado realmente moderno da rapsódia. Ao apontarmos para a ambigüidade da obra, poderemos perceber que o sentido moderno integra o referido aspecto tradicional, sugerindo a particularidade burguesa num país de constituição capitalista tardia. As considerações de Bosi a esse respeito são elucidativas, pois mostram que tal ambigüidade reside na modernidade crítica e no lado arcaico da composição. Para ele, é possível contemplar *Macunaíma* do ponto de vista da duplicidade que o cerca:

“O fundo acre da sátira se disfarça e se atenua em meio a brincadeiras de linguagem e de construção. Se o 'lastro' negativo não fosse contrabalanceado pela adesão lúdica e simpática à mente selvagem, o sentido último de *Macunaíma* se cifraria na mais cáustica das acusações já movidas às mitologias do caráter nacional brasileiro. No entanto, não é bem assim, *pois coabitam no corpo narrativo os dois valores: o moderno da perspectiva crítica e o arcaico da composição rapsódica*” (Idem, *Ibidem*, p. 176, grifos meus).

É deste modo, portanto, que a compreensão de *Macunaíma* não deve se restringir apenas ao lado tradicional que inspira sua elaboração formal. A modernidade representada na rapsódia transcende o mero indício do arcaísmo e possibilita a inovação desejada pela geração modernista. Ao que tudo indica, a nacionalidade marioandradina se constitui de um fundo ambíguo, pois que se utiliza das tradições folclóricas para a invenção da nacionalidade. Nesse sentido, o personagem mais controverso de Mário de Andrade foi concebido para mostrar a possibilidade de operar a solução da nacionalidade: a invenção da tradição.

INVENÇÃO DA NACIONALIDADE: A UTOPIA INCOMPLETA

No momento de publicação da saga do “herói de nossa gente”, o imperativo a ser desvendado pela intelectualidade brasileira consistia em elaborar uma solução ante a necessidade de situar o país como uma nação – carente por ser inventada e transubstanciada ao contexto da modernidade. O passado que ora se punha como obstáculo, passava a ser revisitado para o rompimento de um legado inadequado à nova realidade que se abria nos horizontes da cultura brasileira. É nessa perspectiva que *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, estabelece os limites de uma invenção que mantém o *condottiero* discursivo da nacionalidade. Em sua caracterização, o herói representa as virtudes e impropriedades do povo brasileiro. Embora não fosse intenção confessa do autor identificá-lo com o brasileiro⁹, não há como escapar do fato de que *Macunaíma* é “o exemplo de brasileiro em seus traços mais marcantes: indolência, sensualidade, preferência pelo sonho, observação melancólica da realidade, malícia e agilidade de raciocínio quando em

⁹ Muito embora se possa averiguar o sentido de abrangência nacional no personagem do livro, Mário de Andrade recusa a sugestão da crítica de que o herói seria o representante do povo brasileiro. Em prefácio da obra afirma: “É certo que não tive intenção de sintetizar o brasileiro em *Macunaíma*... (...) Me repugnaria bem que se enxergasse em *Macunaíma* a intenção minha dele ser o herói nacional”. Cf. ANDRADE, 1974b, p. 91.

perigo...”. (Lopez, 1972, p. 198). A caracterização assim posta, denota apenas uma tentativa de abrangência do sentido nacional, observado por Mário de Andrade em seu cotidiano de pesquisador diletante. A impressão que tem do povo passa a ser concebida de forma metafórica em *Macunaíma*, expondo as inúmeras facetas do contexto brasileiro. Esse não é, entretanto, o único nexo entre *Macunaíma* e a formulação da nacionalidade. Há por trás disso, não apenas uma avaliação do país, mas uma necessidade de questionar e resolver o problema posto em voga ainda em fins da década de vinte. Dada a conjuntura social, política e econômica da época e os inúmeros dilemas colocados em âmbito nacional pela modernização da indústria, pela passagem da organização produtiva para uma ordem urbano-industrial e pelo fortalecimento exaustivo do aparelho estatal, era fundamental que, aos olhos dos artífices da identidade nacional, fosse articulada também a necessidade de agregação do complexo jogo social ao imaginário da cultura nacional. Surgem, neste sentido, as primeiras tentativas de compreensão do caráter brasileiro.

A invenção das tradições tem sido utilizada para atender aos mais diversos fins, permitindo, inclusive, a construção de um conjunto simbólico fundamental à legitimação de uma nova ordem a ser instaurada. Trata-se, por vezes, de um instrumental capaz de estabelecer o consenso entre as oposições postas em questão quando da irresolução de um dilema, seja ele de caráter social ou cultural. Ao considerar as tradições inventadas um conjunto de práticas rituais ou simbólicas que visam “inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição”, Hobsbawn pressupõe uma “continuidade em relação ao passado” (Hobsbawn, 1984, p. 09). O que mais chama a atenção, neste caso, é a capacidade de dispor do passado para um intento de cunho inovador; é, como já aludido, uma maneira de operar a modernização com elementos constitutivos da história pretérita. A especificidade desse recurso de interpretação é por ele definida nos seguintes termos:

“Mais interessante do nosso ponto de vista, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no pas-

sado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas. Às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais” (Idem, *Ibidem*, p. 14).

O recurso de se remeter ao passado como forma de aprimoramento e busca de originalidade, pode ser notado tendo-se em vista a conquista de símbolos e rituais que possam garantir a criação de uma tradição. Neste sentido, a integração de valores culturais díspares pode converter-se em nova perspectiva de conformar a inovação modernizadora. Note-se o fato de que a construção da nacionalidade não deixa nunca de ser um constructo simbólico que orienta a discussão de inúmeros dilemas no âmago da nação e, de um ponto de vista mais amplo, no modo pelo qual se situam as alterações da ordem que se deseja atingir (Ortiz, 1989, p. 183). Nesta linha, a invenção da nação, por meio das tradições, torna-se quase um imperativo e não deve ser concebida apenas como uma veleidade literária.

De certa maneira, é esse o sentido de inventar as tradições em Mário de Andrade. Por um lado tem-se a invenção de uma tradição como maneira de viabilizar a inovação imposta pelas linhas mestras do Modernismo e, por outro lado, tem-se a invenção da nação brasileira. Em realidade, a invenção da tradição nacional – expressa pelo autor em *Macumáima* – enseja a possibilidade de operar a unidade nacional por meio do tempo. Assim, “toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (Hobsbawn, 1984, p. 21). A invenção da tradição pode nortear, neste sentido, as diretrizes elementares de construção da nacionalidade, bem como de outros fatores a ela intimamente ligados. Tomando de empréstimo as palavras de Hobsbawn:

“Elas [tradições inventadas] são altamente aplicáveis no caso de uma inovação histórica comparativamente recente, a 'na-

ção¹, e seus fenômenos associados: o nacionalismo, o Estado nacional, os símbolos nacionais, as interpretações históricas e daí por diante. Todos esses elementos se baseiam em exercícios de engenharia social muitas vezes deliberados e sempre inovadores, pelo menos porque a originalidade histórica implica em inovação” (Idem, *Ibidem*, p. 22).

Inventar a nação: essa a norma para estabelecer as bases do consenso entre as diversas facções componentes da brasilidade no contexto da década de vinte. A invenção da tradição nacional, fator constitutivo de uma ordem a ser objetivada, reporta-se em última instância à necessidade de convergência de interesses integradores segundo a qual é pensada a unidade nacional e a própria formulação da nacionalidade que, sendo tradição, deve converter-se em moderna, inovadora.

Considerando-se essa necessidade de convergência, pode-se qualificar a invenção da nação como um estado de espírito utópico, na medida em que “está em incongruência com o estado da realidade dentro do qual ocorre” (Mannheim, 1986, p. 216). Entretanto, para que essa invenção pudesse assim ser considerada, seria preciso que sua realização pudesse alterar o quadro social existente, pois, conforme nota Mannheim, as orientações utópicas são aquelas que “transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento” (Idem, *Ibidem*, p. 216). Desta forma, ao considerarmos que a invenção da tradição está inserida em um projeto de construção nacional que visa à integração da sociedade brasileira, podemos atribuir a ela o aspecto de utopia¹⁰. Com efeito, se nesta época a unidade cultural ainda não havia sido operada, seria necessário precisar melhor a utopia a que nos referimos. Cumpre lembrar que o contexto no qual Mário de Andrade discute essas questões é visto como um período de gestação de gran-

¹⁰ Renato Ortiz, por exemplo, considera que “o Modernismo como projeto encerrava um elemento de utopia uma vez que ele era incongruente com a sociedade brasileira que ainda buscava seus caminhos”. Cf. ORTIZ, 1989, p. 209.

des transformações, considerado por Antônio Candido como uma “sementeira de grandes mudanças” (Candido, 1987, p. 182). Partindo do pressuposto de que os anos trinta condensaram as manifestações emergidas na década anterior e as tornaram “normais” (Idem, *Ibidem*, p. 182), acreditamos que a efervescência contida nas proposições modernistas foi, em larga medida, responsável pelo “abalo da ordem existente”. Nesta posição analítica, poderíamos qualificar o projeto modernista dos anos vinte como uma *utopia incompleta*. Incompleta porque motivou apenas uma parte do que posteriormente iria se converter no ideal da unidade almejada. A insatisfação de Mário de Andrade em relação à própria conduta, ao final de sua vida, se apresenta como o reconhecimento de impotência frente às questões impostas nos primórdios do movimento. A “destruição” e “preparação” de que fala o autor, ao se referir aos anos iniciais do Modernismo, denota justamente o prenúncio de um processo a ser consolidado posteriormente. Sua conferência de 1942, intitulada “O Movimento Modernista”, parece paradigmática quanto às afirmações sobre a preparação de um “estado de espírito nacional” (Andrade, 1974a, p. 231). Situando sua análise nos anos que antecedem a Revolução de 1930, deixa claro o papel do movimento frente aos acontecimentos que estariam por vir. Vejamos:

“O movimento de Inteligência que representâmos, na sua fase verdadeiramente 'modernista', não foi o fator das mudanças político-sociais posteriores a ele no Brasil. Foi essencialmente um *preparador*, o *criador de um estado de espírito revolucionário e de um sentimento de arrebenção*. (...) Os movimentos espirituais precedem sempre as mudanças de ordem social” (Idem, *Ibidem*, p. 241-242, grifos meus).

É neste sentido que o acerto de contas do autor para com o movimento implica num exame que privilegia a década de vinte como a gestadora das condições modernas no Brasil. Este momento impulsionador da modernidade deve ser visto como revolucionário, porque teve seu início baseado numa fase de *criação e preparação*. Terminada esta etapa, os rumos da inte-

ligência nacional seriam outros, embora procurassem da mesma maneira conquistar como novas algumas das aspirações já existentes.

Assim posta, a utopia marioandradina consiste na invenção da tradição nacional. A valorização dos elementos integrantes de uma esfera societária “pré-capitalista” orienta a adoção de uma perspectiva em que a nacionalidade passa a ser visada como uma “civilização tropical” (Schelling, 1990, p. 139 e segts). Por esse motivo, o *turista aprendiz* ansiava pela construção do “contingente original e nacional de cultura” pautada em manifestações populares, porque depositárias da particularidade nacional (Moraes, 1990). Com efeito, não se deve estranhar que ao refletir sobre a realidade brasileira, Mário de Andrade estivesse empenhado em averiguar as possibilidades de criar uma civilização calcada nesses moldes¹¹. Essa intenção valorativa do primitivo tem, como já notado, um tom de perpetuação da ordem telúrica e irracional. No entanto, é a partir dela que a unidade nacional se reveste de sua porção original. Acompanhando o substrato de informações sobre as quais *Macunaíma* foi elaborada, a partir da coleta de material etnográfico feita pelo interior do país, podemos ter uma noção do significado desta idéia para o autor em 1927. Suas sensações de turista aprendiz foram assim anotadas:

“Há uma espécie de sensação ficada da insuficiência, de sara-pintação, que me estraga todo o europeu cinzento e bem-arranjadinho que tenho dentro de mim. (...) 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

¹¹ Uma passagem peculiar em *Macunaíma* bem ilustra essa idéia. No limiar da obra, o fato do herói ter se transformado em Ursa-Maior denota a adoção de uma civilização com caracteres tropicais aptos a adequar-se à realidade local. A esse respeito, Ancona Lopez diz: “Aqui está uma das chaves para Macunaíma: a Ursa-Maior, estrela que a tradição consagra como guia dos navegantes e que é vista apenas do equador para o norte, está na obra de Mário indicando a necessidade de uma civilização tropical, adequada à realidade sul-americana, por ela própria maravilhosa, onde deveria ser fruído o ócio criador, a Preguiça”. Consultar as observações da autora sobre as viagens etnográficas marioandradinas. ANDRADE, 1983b, p. 97, nota 27.

raça, alimentação, tudo, não poderá nunca ser, mas apenas macaquear, a Europa. Nós orgulhamos de ser o único grande (grande?) país civilizado tropical... Isso é nosso defeito, a nossa impotência. Devíamos pensar, sentir como indianos, chins, gente de Benin, de Java... Talvez então pudéssemos criar cultura e civilização próprias. Pelo menos seríamos mais nós, tenho certeza” (Andrade, 1983b, p. 60-61, grifos meus).

A construção de “cultura e civilização próprias” seria, desta maneira, constituída por elementos que visassem a evidência de uma ordem climática apropriada, pois o autor considerava que a transplantação de fatores incógnitos à civilização européia não era passível de adequação às características climáticas nacionais¹². É neste panorama que sua idéia de uma civilização tropical pode ser associada a uma ordem em que as tradições nacionais constituem os elementos primordiais em relação ao incipiente progresso em curso. A tensão entre a racionalidade capitalista e o primitivismo parece ser resolvida no sentido de galvanizar a sociedade e moldá-la conforme os princípios sensíveis e telúricos do homem. Existiria, assim, uma “civilização a que o telefone não adiantaria nada”. A avaliação do autor é elucidativa:

“Muito menos economista, muito menos prática, baseada em espiritualismo exasperado, extasiante, riquíssimo em manifestações luxuriosas de arte e religião, filosofia eminentemente mística, concepção despreziva da vida prática. *Civilização a que o telefone não adiantaria nada*, mas enormemente na eficiência do ser, um rito, uma sensualidade infecunda. Tudo isso são sonhos, eu sei. São sonhos... por causa do telefone. E continuarão sendo sonhos até que se compreenda que o telefone ajuda o indivíduo, *mas pouco ou nada beneficiará a valorização do ser e especialmente da comunidade*” (Idem, *Ibidem*, p. 116, grifos meus).

¹² Mário de Andrade indica o procedimento correto, segundo suas formulações, em que estão traçadas as linhas de criação desta civilização. Diz ele: “Talvez o nosso maior erro seja a fatalidade de importar uma civilização europeia, que não se adaptará absolutamente ao nosso local, civilização primordialmente anti-climática. Quando mesmo que aproveitemos da civilização européia algumas das suas verdades práticas, o que tínhamos e talvez tenhamos que fazer, é criar uma civilização menos orientada pelo nosso homem, que pela nossa geografia”. Cf. ANDRADE, M. apud LOPEZ, 1972, p. 115-116.

Pautada nessas considerações, uma civilização como a descrita acima não deveria ser norteadada pela “racionalidade instrumental e secularizada, nem na ética do trabalho” (Schelling, 1990, p. 139). A nacionalidade deveria encontrar na realidade dos trópicos suficientes condições para lograr êxito.

Ante a necessidade de alavancar um processo que suprimisse o mal-estar do atraso brasileiro, a fórmula da modernidade marioandradina pode ser vista como a invenção da tradição nacional, ou seja, um recurso que enseja a possibilidade de criar simbolicamente o elemento essencial para a conquista da modernidade. Assim, desde que se considere a originalidade como o “contingente” necessário à modernização, não seria possível encontrar outra saída que não se constituísse das tradições culturais aqui existentes. A construção de uma civilização moldada por fatores telúricos e anti-rationais comprova a nitidez de um processo de resolução nacional que busca a contemplação do passado como forma de inventar a tradição nacional. Neste sentido, *Macunaíma* é uma composição folclórica que mantém acesa a tradição como forma literária. Mais que isso, uma articulação de modernidade em que o passado é transsubstanciado a um presente que se pretende moderno. Situada em uma via tradicional de acesso à modernidade, a obra de Mário de Andrade, empreendida nos anos vinte, pode ser entendida como a *utopia incompleta* da nacionalidade.

ABSTRACT: The purpose of this article consists in demonstrating synthetically in which sense the work of Mario de Andrade, undertaken during the 1920's, is committed to a sort of social reality analysis oriented by the tension between brazilian modernity and traditions. In this way, the author argues that the ambiguity is a product of a way of equating the national modernization presuppositions.

As he intends to formulate the essence of nationality and understand the national unity, his vision presumes a utopia, whose possibilities of becoming concrete would only appear during the subsequent decade.

KEYWORDS: Mário de Andrade, Modernity, Nationality, Tradition, Utopia

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, M. *Aspectos da literatura brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Martins, 1974a.
- ANDRADE, M. *Aspectos da música brasileira*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Villa Rica, 1991.
- ANDRADE, M. *O empalhador de passarinho*. 3ª ed. São Paulo: Martins; Brasília: I.N.L., 1972.
- ANDRADE, M. *Entrevistas e depoimentos*. Edição organizada por Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: T. A. Queiroz, 1983a.
- ANDRADE, M. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, 28ª ed. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Villa Rica Editoras Reunidas, 1992.
- ANDRADE, M. "Prefácio de Macunaíma". In: LOPEZ, T. P. A. *Macunaíma: a margem e o texto*. São Paulo: HUCITEC, Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo, 1974b.
- ANDRADE, M. *O turista aprendiz*. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 1983b.
- BERRIEL, C. E. *Dimensões de Macunaíma: filosofia, gênero e época*. Campinas, 1987. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- BERRIEL, C.E. "A uíara enganosa" in: BERRIEL, C.E. (org.) *Mário de Andrade, hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990, p. 133-177.
- BORNHEIM, G. "O conceito de tradição" in: et. al. *Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, FUNARTE, 1987, p. 13-29.
- BOSI, A. "Situação de Macunaíma" in ANDRADE, Mário de. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*, edição coordenada por Telê Porto Ancona Lopez, Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe siècle; Brasília, D.F.: CNPq, 1988, p. 171-181.
- CANDIDO, A. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- HOBSBAWN, E. "A invenção das tradições" in: HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 09-23.
- LAFETÁ, J. L.. *1930: a crítica e o modernismo*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

- LOPEZ, T. P. A. *Mário de Andrade: ramais e caminho*. São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- LUKÁCS, G. “O romance como epopéia burguesa” in: LUKÁCS, G. & BACHTIN, M. et al. *Problemi di teoria del romanzo: metodologia letteraria e dialettica storica*. Torino: Einaudi, 1976. Tradução de Letizia Zinni Antunes, mimeo.
- MANNHEIM, K. “O Pensamento Conservador”, in: MARTINS, J. S. (org.) *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981, p. 77-131.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MORAES, E. J. *A brasilidade modernista. Sua dimensão filosófica*. Graal: Rio de Janeiro, 1978.
- MORAES, E. J. “Mário de Andrade: Retrato-do-Brasil”, in: BERRIEL, C.E. (org.) *Mário de Andrade, hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990, p. 67-102.
- NISBET, R. “Conservantismo” in: BOTTOMORE, T. & NISBET, R. (orgs.) *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 118-165.
- ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- SANTIAGO, S. “Permanência do discurso da tradição no Modernismo” in: et. al. *Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, FUNARTE, 1987, p. 111-145.
- SCHELLING, V. *A presença do povo na cultura brasileira*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.