

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Um laboratório de antropologia: o encontro entre Mário de Andrade,
Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1938)**

Luísa Valentini

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia
Social para a obtenção do título de
Mestre em Antropologia Social

Versão revisada após defesa

Orientador. Profa. Dra. Fernanda Arêas
Peixoto

São Paulo

2010

Luísa Valentini

Um laboratório de antropologia: o encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1938)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Versão revisada após defesa

Data da aprovação: 23/02/2011

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Oliveira Bruno

Prof^a. Dr^a. Marta Rosa Amoroso

Prof^a. Dr^a. Fernanda Arêas Peixoto (orientadora)

Resumo:

A presente pesquisa acompanha os diálogos e experiências comuns entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus Lévi-Strauss e Claude Lévi-Strauss na cidade de São Paulo entre 1935 e 1938, quando Mário de Andrade era o diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, e Lévi-Strauss e Dreyfus vieram ao Brasil junto à Missão Francesa na Universidade de São Paulo, tendo como objetivo primeiro a realização de pesquisa de campo entre povos ameríndios. Acompanhando a sua interlocução e seus projetos comuns para um laboratório antropológico que se concretizará na Sociedade de Etnografia e Folclore (1937-1941), pretendo captar de um ponto de vista preciso uma imagem do laboratório antropológico tal como ele era concebido - na imaginação e na prática - no período entre-guerras no Brasil e alhures.

Palavras-chave: etnografia – folclore – Mário de Andrade – Dina Dreyfus – Claude Lévi-Strauss

Abstract:

This research follows the dialogues and shared experiences between Mário de Andrade, Dina Dreyfus Lévi-Strauss and Claude Lévi-Strauss in São Paulo, 1935-1938, when Andrade was director at the City of São Paulo's Department of Culture and Recreation, and Lévi-Strauss and Dreyfus come to Brazil along with the "French Mission" at the University of São Paulo, aiming to do fieldwork among amerindian peoples. By following their dialogues and the common projects they develop regarding the establishment of an anthropological laboratory that would come to be the Society of Ethnography and Folklore (Sociedade de Etnografia e Folclore, 1937-1941), I intend to obtain, from a precise point of view, an image of the anthropological laboratory as conceived – in imagination and practice – during the interwar period in Brazil and elsewhere.

Keywords: ethnography – folklore – Mário de Andrade – Dina Dreyfus – Claude Lévi-Strauss

*A todos aqueles que alimentaram e alimentam novos aprendizados,
trabalhando pelo amplo acesso aos sonhos e experiências de tempos passados*

Sabemos, entretanto, e isto é uma lição da própria antropologia, que concepções imaginárias (mas todas o são) produzem efeitos reais (e todos o são).

Eduardo Viveiros de Castro, O conceito de sociedade em antropologia, 1992

ÍNDICE

Siglas	14
Introdução	16
<i>O encontro na bibliografia</i>	20
<i>Abordagem e construção da dissertação</i>	23
<i>O corpus de pesquisa</i>	30
Capítulo 1 - Anatomia e fisiologia de um laboratório imaginado	33
<i>O Instituto de Antropologia Física e Cultural de Lévi-Strauss</i>	36
<i>O Curso de Etnografia de Dina Dreyfus: coleções e fichários</i>	44
<i>Museu, Clube, Centro de Estudos, Sociedade?</i>	61
<i>Organizando o trabalho coletivo</i>	65
<i>Sistema em “pane”</i>	74
Capítulo 2 - A alma do laboratório: fluxos de ideias, referências e debates	79
<i>Mário e Lévi-Strauss: a arte rumo à ciência</i>	80
<i>Lévi-Strauss de uma “sociologia cultural” a uma “antropologia física e cultural”</i>	88
<i>Dina Dreyfus: antropologia, etnografia, folclore e psicologia</i>	101
<i>Afastamentos diferenciais: a psicanálise e o pensamento do outro</i>	115
<i>Eu e o outro, brasileiros e europeus</i>	123
Capítulo 3 — O laboratório em ação: as pesquisas da Sociedade de Etnografia e Folclore nos “arredores” da cidade de São Paulo	126
<i>Mapeando costumes e etnias: a Sociedade de Etnografia e Folclore e a Sub-Divisão de Documentação Social</i>	129
<i>Fazendo a colheita: remessa de informações e excursões a campo</i>	141

<i>Usando as novas técnicas para fixar o infixável</i>	150
<i>A cidade e o tempo: progresso, perda e decadência</i>	155
<i>Rupturas, ramificações e desdobramentos: os tempos do laboratório</i>	161
Conclusão	165

FONTES E REFERÊNCIAS

Fontes de Pesquisa	169
Bibliografia	175

ANEXOS

1. Cronologia de referência	181
2. Referências teóricas e metodológicas	187
<i>Pessoas</i>	
3. Lista dos 63 alunos registrados no livro de presença do Curso de Etnografia, classificados por ordem de assiduidade às aulas.	195
4. Lista dos sócios da Sociedade de Etnografia e Folclore	199
5. Lista das comunicações e conferências feitas na Sociedade de Etnografia e Folclore	202
6. Lista dos delegados da Sociedade de Etnografia e Folclore (docs. 26. 27, 28. 29)	205
<i>Cursos e instruções</i>	
7. Plano sumário para um Curso de Etnologia Prática (SEF, doc. 2, traduzido por mim do francês)	208
8. Esquema do Curso de Etnografia realizado	211
9. Esquema das “Instruções Folclóricas” publicadas nos <i>Boletins</i> da SEF 1 a 6	220
<i>Referências listadas</i>	
10. Bibliografia anexa à aula de cultura material do Curso de Etnografia	223

11. Bibliografia das <i>Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural</i> , de Dina Dreyfus	225
12. Bibliografia das “Instruções Folclóricas”, publicada no número 5 do <i>Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore</i>	226
 <i>Modelos de ficha</i>	
13. Fichas antropométricas utilizadas pela missão Lévi-Strauss (provavelmente 1935-36)	230
14. Ficha do instrumento musical, ensinada na 9ª ou 10ª aula do Curso de Etnografia, relativas a instrumentos musicais (SEF, doc. 11)	234
15. Ficha sobre dança, ensinada na 11ª aula do Curso de Etnografia, sobre “A dança e o drama” (SEF, doc. 12)	237
16. Ficha de cultura material ensinada na 15ª aula sobre “classificação dos objetos” (SEF, doc. 16)	238
17. Ficha de tombamento de objetos etnográficos (SEF, doc. 336)	240
18. Ficha de tombamento de objetos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) (SEF, doc. 335)	234
19. Ficha de Campanha da Missão de Pesquisas Folclóricas, preparada por Oneyda Alvarenga (apud Carlini, 1994)	235

Agradecimentos

A realização desta pesquisa foi viabilizada e estimulada pelo recebimento, entre 2004 e 2006, de uma bolsa PIBIC de iniciação científica e, durante vinte e quatro meses, entre 2008 e 2010, por duas bolsas subsequentes, uma do CNPq e outra da FAPESP, esta última vinculada ao Projeto Temático “São Paulo: os estrangeiros e a construção da cidade”.

A professora Fernanda Peixoto, que orientou a construção desta dissertação, abriu-se e disponibilizou-se totalmente às minhas questões e inquietações, sem deixar de lado o rigor e a atenção no acompanhamento do trabalho. Seria difícil expressar o quanto tenho aprendido observando seu exemplo profissional, sua delicadeza e sua sabedoria.

A professora Marta Amoroso supervisionou o trabalho na fase da iniciação científica, foi minha principal introdutora na antropologia e me ensinou a lidar no arquivo, e nunca deixou de acompanhar seus resultados muito de perto. Suas críticas na banca de qualificação e na defesa de mestrado foram fundamentais para a dissertação, e continuarão como guias para seus desenvolvimentos futuros.

A professora Beatriz Perrone-Moisés participou da minha banca de qualificação e colaborou com a revisão dos caminhos que eu vinha tomando na investigação. A professora Maria Cristina Oliveira Bruno participou da minha banca de mestrado, onde colaborou com um olhar novo e rico, que procurei incorporar à nova versão da dissertação e que manterei em mente nos desenvolvimentos futuros do trabalho.

Agradeço a todos os professores cujos cursos acompanhei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP: Paula Montero, John Dawsey, Ana Cláudia Marques. Agradeço também àqueles que apenas assisti em palestras e sessões em núcleos de pesquisa – pelos ensinamentos e pelo exemplo. Incluo nessa lista também as professoras Maria Cristina Oliveira Bruno e Fabíola Andréa Silva, do Museu de Arqueologia e Etnologia.

Os professores do Instituto de Estudos Brasileiros, Telê Ancona Lopez, Flávia

Camargo Toni e Marcos Antônio de Moraes, cujos cursos tive a honra de acompanhar na graduação e durante o mestrado, mantiveram suas portas sempre abertas e forneceram-me generosamente os fios de Ariadne para penetrar a miríade de documentos legada por Mário de Andrade.

O professor José Guilherme Magnani e os pesquisadores do Núcleo de Antropologia Urbana da USP me ofereceram diferentes oportunidades de desenvolvimento que se revelaram fundamentais à construção desta dissertação, em especial o convite para escrever um artigo que veio a se tornar o terceiro capítulo desta dissertação.

A professora Lux Vidal, primeira inspiradora da minha aproximação à antropologia, lembrou-se muito generosamente de mim e me forneceu um material que me revelou todo o argumento do primeiro capítulo.

Os professores Marcio Goldman e Eduardo Viana Vargas concederam-me a oportunidade de apresentar uma versão muito preliminar do trabalho num Grupo de Trabalho na reunião da ANPOCS de 2009, ocasião em que pude testar os limites da abordagem que vinha ensaiando.

A professora Marina Calloni me ajudou a organizar questões de pesquisa através de uma sabatina absolutamente sensacional.

Os membros do Projeto Temático da FAPESP “São Paulo: os estrangeiros e a construção da cidade” compartilharam um espaço de colaboração e trabalho coletivo que descortinou-me um panorama muito mais amplo de debates, e de transformação da cidade, que também infletiram significativamente nos resultados deste trabalho.

Todos os funcionários e responsáveis por todos os arquivos consultados foram absolutamente gentis, solícitos e interessados. Foi uma honra trabalhar com todos eles. Agradeço especialmente a Vera Lúcia Cardim de Cerqueira e Carlos Sampietri, do Centro Cultural São Paulo. A professora Heloísa Bertol Domingues me acolheu muito cordialmente no Museu de Astronomia e Ciências Afins do Rio de Janeiro.

Os funcionários do Departamento de Antropologia, Ivanete, Soraia, Rose, Celso e Edinaldo, têm sido também sempre cordiais e disponíveis.

Seria muito difícil para mim enumerar aqui todos os colegas com quem convivi

e aprendi nestes anos no PPGAS-USP, compartilhando ideias, projetos e experiências – correria o risco de incorrer em graves injustiças. Agradeço a todos.

Participar da comissão editorial da revista *Cadernos de Campo* foi uma experiência importantíssima para mim, em termos de convivência, troca, e espírito de grupo. Obrigada às comissões das revistas nº 17 e 18.

O círculo de orientandos da professora Fernanda Peixoto tornou-se também um círculo de amigadas. A leitura feita por Júlia Vilaça Goyatá, Dalila Vasconcellos, Júlia Ruiz Di Giovanni e Alexandre Araújo Bispo da última versão que circulei do primeiro e do terceiro capítulos da dissertação foi valiosíssima.

Rui Harayama, Laura Chartain, Eva Scheliga, Eduardo Dullo e Patrícia Azevedo Silva leram diferentes capítulos quando da primeira redação, todos de forma atenta e crítica, contribuindo enormemente para a construção do argumento final através de suas problematizações. Iris Morais Araújo leu a versão apresentada à banca e fez comentários muito produtivos para a revisão. Julia Ruiz Di Giovanni ajudou imensamente na redação da conclusão desta versão, onde as bordadeiras que conheci através de Thais Fernanda Salves de Brito assumiram um papel inesperado. Carlos Filadelfo de Aquino fez no dia da defesa um comentário que também me ajudou a acertar o tom do texto.

Agradeço a Rui Harayama e Laura Chartain pela sua amizade e generosidade, e apoio nos momentos de dificuldade.

Agradeço a Isabela Oliveira pelo compartilhamento de questões.

Agradeço a Julia Ruiz Di Giovanni e Júlia Vilaça Goyatá pela sua presença constante e por me ensinarem a ver o pensamento “obscuro e confuso”, nas palavras de Roger Bastide, que eu teimava em ignorar.

A Bruno Cesar Barbosa, pelas prospecções abissais na teoria antropológica.

A Marcelo Caetano, pelos ensinamentos sobre forma e conteúdo.

Michelle Ferretti me hospedou no Rio quando de uma consulta a arquivos e é uma excelente anfitriã.

Regina me emprestou uma enormidade de livros, anos atrás, que continuo

usando.

Toda a minha turma de graduação, que é numerosa, vocês sabem quem são.

À Sônia, pela fina escuta.

Inês, Fábio, Suzana, Ricardo, Maíra, Iara, Carlos, Ivone, Maíra, Luana, Sandra, Beno, Lygia, Âmbar, Helena, Clara, Jussara, Pierpaolo, Ivana, Marina, Ademar, Nicinha (e descendentes), Domingos, Regina, Bernardo, são minha “família classificatória” e sempre me acolhem quando preciso.

Aos meus avós, Alexandrina e Thomaz, Mariana e Willians (*in memoriam*), pela cultura.

A Nina e Cora, pela partilha.

A minha mãe e meu pai, que me abasteceram de experiências, ideias e valores, fornecendo meu repertório básico, que é a matéria-prima de tudo que posso fazer.

Ao Fulvio, companheiro destes anos de formação e aprendizado.

Siglas

DD	Dina Dreyfus Lévi-Strauss
LS	Claude Lévi-Strauss
MA	Mário de Andrade
DC	Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura de São Paulo
DDHS	Divisão de Documentação Histórica e Social do Departamento de Cultura
DPM	Discoteca Pública Municipal do Departamento de Cultura
ELSP	Escola Livre de Sociologia e Política
FFCL	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP
MPF	Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura
SEF	Sociedade de Etnografia e Folclore

Siglas ou contrações em referências a coleções

Boletim	Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore
CFDL	Arquivo Castro Faria
CFE	Fundo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil
CPL	Fundo Correspondência Passiva de Mário de Andrade
RAM	Coleção da <i>Revista do Arquivo Municipal</i> (numeração em romanos)
SEF	Fundo Sociedade de Etnografia e Folclore

Introdução

O presente trabalho, realizado com bolsas de mestrado do CNPq e da FAPESP, trata das formas de fazer e pensar a pesquisa etnográfica e folclórica nas iniciativas pensadas e postas em prática conjuntamente por Dina Dreyfus (1909?-1989), Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e Mário de Andrade (1893-1945) na segunda metade da década de 1930, quando os dois primeiros viveram em São Paulo. Com a análise dos materiais relativos às investigações empreendidas por estes pesquisadores naquele período, e mais especialmente aos seus esforços conjuntos na fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore (1937-1941), tenho em vista a observação detalhada, e realizada de um ponto de vista singular, de um repertório de discussões a respeito das disciplinas da etnografia, do folclore e da antropologia e das formas de produção de conhecimento e temas em torno dos quais elas se constituíam naquele momento como disciplinas científicas.

Como se sabe, no início de 1935 os jovens filósofos Claude Lévi-Strauss e Dina Dreyfus Lévi-Strauss chegam a São Paulo destacados do ensino público francês, para participarem da chamada “missão francesa” na recém-fundada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (FFCL)¹ junto a outros jovens professores como Paul Arbousse-Bastide, Pierre Monbeig, Fernand Braudel e Jean Maugüé. Na São Paulo de 1935, Lévi-Strauss e Dreyfus² transitam em um grupo que, através de diferentes iniciativas, busca estabelecer instituições voltadas à prática científica das ciências sociais e à sua aplicação no que hoje se chama políticas públicas. A fundação da

¹ A FFCL-USP foi fundada em janeiro de 1934, tendo iniciado suas atividades em julho desse mesmo ano.

² A opção de chamar Dina pelo seu nome de solteira tem uma dupla justificativa. A primeira razão é que prefiro chamá-la pelo nome que ela mesma adotou após o divórcio - como se pode ver, por exemplo, na *Revue de l'Enseignement Philosophique*, onde manteve uma coluna fixa durante a década de 70, e no seu necrológico, publicado em 1989 na revista *Les temps modernes* (Saint-Sernin, 1989). Além disso, a utilização de nomes diferentes para os dois membros do “casal Lévi-Strauss” contribui para desmontar operacionalmente essa figura construída nos materiais da época, visando compreender os diferentes papéis e projetos dos dois professores na sua estada no Brasil. Esse desmonte operacional não implica, evidentemente, um desprezo pelo forte sentido de colaboração que se revela nos documentos relativos a sua estada no Brasil.

Universidade de São Paulo, voltada em primeiro lugar à qualificação do ensino público através da formação de professores, acontecera no ano exatamente anterior e se fizera através do recrutamento de estrangeiros para as cadeiras da FFCL³. Um ano antes ainda, um grupo ligado a Roberto Simonsen e Cyro Berlinck fundara a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), com o objetivo de formar técnicos para a gestão pública⁴.

No mesmo ano da chegada de Lévi-Strauss e Dreyfus, o prefeito Fábio Prado, que assume o posto de Armando Salles de Oliveira quando este último é alçado à interventoria do Estado de São Paulo, implementa um projeto de criação de um Departamento de Cultura e Recreação na Prefeitura de São Paulo (DC), destinado a organizar a instrução pública, as atividades de recreação da cidade, e também a realizar pesquisa social para fundamentar a ação governamental. Esse Departamento é dirigido por Mário de Andrade entre 1935 e 1938 e dá início nesse período a diversas iniciativas como a criação de bibliotecas ambulantes para os bairros da cidade, a multiplicação de Parques Infantis⁵ para a complementação escolar das crianças dos bairros operários, e a fundação de uma Discoteca Pública Municipal (DPM), voltada a formar um acervo de música passível de consulta pela população⁶.

De modo geral, as narrativas posteriores de professores e alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e da Escola Livre de Sociologia e Política, e dos envolvidos nos trabalhos do Departamento de Cultura dão conta de um ambiente muito estimulante⁷. Os professores estrangeiros se deparavam no Brasil com um novo universo que lhes descortinava muitas possibilidades de pesquisa; os estudantes tinham acesso à formação profissional nas ciências sociais pela primeira vez no Brasil e eram estimulados a realizar pesquisas na cidade; as políticas levadas adiante pelo

³ Para o recrutamento de professores estrangeiros para as cadeiras da FFCL, ver Cardoso (1982) e Peixoto (1989), do ponto de vista das ciências sociais.

⁴ Para discussões e depoimentos sobre a fundação da Escola de Sociologia e Política, ver Limongi (1989a) e Kantor, Maciel e Simões (2001).

⁵ Ver Faria (1999).

⁶ Ver Carlini (1994) e Sampietri (2009).

⁷ Para relatos sobre o Departamento de Cultura, ver principalmente Mário de Andrade (1942), Paulo Duarte (1976a; 1976b) e Oneyda Alvarenga (1974). Sobre os primeiros anos da Faculdade de Filosofia, ver principalmente os depoimentos reunidos pelo Projeto História da Antropologia no Brasil coordenado por Mariza Corrêa, depositados no Arquivo Edgard Leuenroth da Unicamp e, entre outros, Maugüé (1982), os depoimentos de Gilda de Mello e Souza, Jandyra França Barzagli, Alice Piffer Canabrava, Olga Pantaleão e Maria da Conceição Vicente de Carvalho reunidos em Blay e Lang (2004), e a entrevista de Mário Wagner Vieira da Cunha ao projeto “História das Ciências Sociais no Brasil” (Cunha, 2008). Os relatos de Lévi-Strauss sobre esse ambiente se encontram em *Tristes Trópicos* (1955), *Saudades do Brasil* (1994) e *Saudades de São Paulo* (1996), além de numerosas entrevistas concedidas por ele ao longo das últimas décadas.

Departamento apontavam para a possibilidade de articular o conhecimento científico a um ideário de consolidação da nação brasileira e de justiça social. Não custa lembrar também que as idades dos alunos, especialmente no caso da USP, eram às vezes mais avançadas que as dos jovens professores franceses, e que as relações entre eles eram muitas vezes percebidas não só como de aprendizado, mas também de camaradagem.

Sabemos que Lévi-Strauss trabalhou na USP como professor de sociologia, e que ele relatou desde *Tristes Trópicos* que esse cargo, na medida em que o traria para mais perto de populações ameríndias, era por ele visto como um acesso à etnologia. Ele relata ter começado a se aproximar dessa disciplina pouco antes, através de leituras de uma bibliografia que ele chamou mais tarde “anglo-saxônica”, na qual se destacavam os trabalhos de Robert Lowie (1883-1957), de Alfred Kroeber (1876-1960) e de Bronislaw Malinowski (1884-1942), por serem, os três, pesquisadores com extenso trabalho em campo. Fernanda Peixoto (1998), em análise sobre a importância da sua passagem pelo Brasil para sua formação como etnólogo, lembra que “[...] o caminho mais aconselhável para um candidato a etnólogo que não houvesse frequentado os cursos de Marcel Mauss na *École Pratique des Hautes Études*” – caso de Lévi-Strauss – “era uma viagem, uma experiência de trabalho de campo” (p. 81). O interesse de Lévi-Strauss pela antropologia e pela etnologia se manifesta e se elabora já nos seus primeiros textos publicados no Brasil, onde propõe à USP, em primeiro lugar, o ensino de uma sociologia cujos fundamentos vêm dessas disciplinas.

Dina Dreyfus também fora destacada do ensino público francês para servir aos órgãos da propaganda francesa no Brasil, fosse na Faculdade de Filosofia, fosse no Liceu Franco-Brasileiro, mas ao chegar ao Brasil fica sem posto formal, o que gera uma série de atritos com os responsáveis pela sua contratação na USP — mapeados recentemente por Fernanda Peixoto nos *Archives Diplomatiques* franceses, depositados na cidade de Nantes. A transcrição, tradução e publicação, por Carlos Sandroni (2002) de uma carta e um relatório dessa coleção, enviados por Dina Dreyfus a Jean Marx (responsável pelo Service des Oeuvres do Ministério das Relações Exteriores na França), já havia revelado que a sua convocação pelo Departamento de Cultura passa pela sua disponibilidade, ou a bem dizer pelo desinteresse da USP na jovem professora, que tinha a mesma graduação de seu marido e fora destacada junto à missão francesa, mas não chegou a ser incorporada ao quadro docente da Faculdade de Filosofia⁸. No ano

⁸ Esse desinteresse certamente passa por uma discriminação de gênero, relatada por muitas alunas e

de 1935, ainda sem colocação profissional, Dreyfus se dedica a uma série de pesquisas sobre um marcador racial, a “mancha mongólica”, tema de investigação trabalhado no Laboratório de Antropologia da Universidade de Paris e no *Muséum d’Histoire Naturelle*, e a preparar a primeira “Missão Lévi-Strauss”, que visitou os Kadiwéu e os Bororo no Mato Grosso nas férias escolares de 1935-1936. Essa expedição é a primeira colaboração de Dreyfus e Lévi-Strauss com o Departamento de Cultura, que apoia financeiramente a viagem e fornece películas para a produção de filmes etnográficos ainda hoje disponíveis para consulta no acervo do Centro Cultural São Paulo.

No caso das interações de Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss em São Paulo, suas relações parecem ter sido travadas principalmente dentro da missão francesa, com Pierre Monbeig, Fernand Braudel e Jean Maugüé, com quem realizam excursões e compartilham as novas experiências de trabalho, docência e pesquisa. O vínculo com Mário de Andrade e com outros membros do Departamento, como o historiador e crítico de arte Sérgio Milliet e o bibliotecário, bibliógrafo e pesquisador Rubens Borba de Moraes, se constrói em torno de um interesse comum pela arte e pela etnografia e o folclore, que suscita o convite a colaborarem com o DC. Além do apoio às expedições, Dreyfus recebe também um convite de Mário de Andrade para ministrar um curso de etnografia onde ensina os procedimentos necessários à formação, em campo, de um repertório de informações aproveitável para a constituição de um arquivo etnográfico - seja ele na forma de coleção, seja na forma de fichário, como veremos.

A colaboração se desdobra com a fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore em 1937, em três frentes: a realização de pesquisas; a tentativa de instituir no DC o que se concebia como uma pesquisa em moldes científicos segundo padrões internacionais; e o estabelecimento de conexões com instituições francesas como o *Musée de l’Homme* e o *Musée des Arts et des Traditions Populaires*, fundados naquele mesmo momento. Em troca, Dreyfus e Lévi-Strauss recebem — de um anfitrião privilegiado no que se refere ao repertório sobre a cultura brasileira — o apoio para seus projetos de estudo das populações ameríndias (também a segunda expedição de Dreyfus e Lévi-Strauss à Serra do Norte em 1938 é realizada com suporte do DC) e, no caso de Dreyfus, a inserção institucional de que foi privada no seu primeiro ano em São Paulo.

professoras da Faculdade nas suas primeiras décadas (Blay e Lang, 2004): as suas qualidades de professora e investigadora são reiteradas nas memórias de participantes das iniciativas do Curso de Etnografia e da Sociedade de Etnografia e Folclore como Antonio Rubbo Müller (Depoimento ao Projeto História da Antropologia no Brasil), Mário Wagner Vieira da Cunha (2008) e Paulo Duarte (1976b). Ver, mais adiante, comentário sobre Corrêa (2000).

O encontro na bibliografia

Os esforços para o estabelecimento de práticas científicas na antropologia, na etnografia e no folclore traduzidos nas iniciativas do Curso de Etnografia e da Sociedade de Etnografia e Folclore não passaram despercebidos da bibliografia, embora as posições dos autores quanto ao sucesso desses esforços variem. O balanço bibliográfico aqui apresentado tratará apenas de análises mais diretamente ligadas ao encontro e à sua produtividade, devido à extensão das fortunas críticas sobre Mário de Andrade e sobre Lévi-Strauss, que continuam crescendo.

Um primeiro conjunto de trabalhos pode ser agrupado por assumir a função de restauração da memória sobre iniciativas pioneiras na política de patrimônio e na colaboração das ciências sociais com o poder público no país. O primeiro trabalho de recuperação da experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore é o de Lélia Coelho Frota (Soares, 1983), que visou contribuir com a memória da construção das políticas de patrimônio no Brasil. No mesmo sentido de recuperação das experiências do DC, Vera Lúcia Cardim de Cerqueira (2010) faz uma descrição detalhada das colaborações de Samuel Lowrie na Divisão de Documentação Histórica e Social do DC, e de Dina Dreyfus na Sociedade de Etnografia e Folclore, que contribui para a orientação de novos estudos que queiram trabalhar em torno desses dois pesquisadores recuperando seus pontos principais e seus impactos mais diretos no Departamento de Cultura⁹.

Outro conjunto de trabalhos pauta as interações entre ciência, arte e política no caso do Departamento de Cultura. Carlos Sandroni (1988) e Patrícia Raffaini (2001) estudaram as experiências do Departamento – o primeiro no contexto de uma discussão sobre o projeto político de Mário de Andrade, a última buscando dissipar a concentração das leituras em torno da sua figura – na esteira das elaborações foucaultianas sobre a governamentalidade. Ambos observam, dessa perspectiva, de que forma as ciências sociais eram reconhecidas como recursos para o controle populacional visando um certo projeto de nação brasileira através de políticas de pesquisa, saúde pública, lazer e instrução. Antonio Gilberto Ramos Nogueira (2005) retoma a colaboração de Dina

⁹ A realização concomitante do mestrado de Cardim ao meu impossibilitou o aproveitamento do seu vasto conhecimento dos acervos relativos à experiência do Departamento de Cultura na gestão de Mário de Andrade. O seu trabalho, pela minúcia documental, certamente se coloca entre as referências principais para a compreensão desse momento e particularmente da colaboração de Dina Dreyfus ao projeto do Departamento de Cultura.

Dreyfus numa análise extensa sobre a concepção de patrimônio e inventário para Mário de Andrade.

Silvana Rubino (1995) lê especificamente as experiências da Sociedade de Etnografia e Folclore e da Sociedade de Sociologia (criada em 1935) como uma primeira forma das associações de pesquisadores que viriam a se estabelecer na segunda metade do século XX de forma mais estável, e que cumpriam na São Paulo da década de 30 o papel de conectar as academias à administração pública.

Luís Donisete Benzi Grupioni (1998) recuperou as atividades de Lévi-Strauss e Dina Dreyfus na SEF no contexto de uma análise a respeito das relações dos etnólogos com o Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, instituído no governo de Getúlio Vargas. As negociações para a liberação das expedições – especialmente a segunda expedição, a chamada Missão Lévi-Strauss-Vellard à Serra do Norte – contam com contribuição decisiva de Mário de Andrade, e o controle das coleções formadas realizado por esse órgão de controle permitiu ao autor o exame detalhado, tanto sobre as formas desse controle sobre a pesquisa científica, como sobre as práticas da etnologia da época, em especial o colecionismo.

As práticas de pesquisa são o tema principal de outro conjunto de trabalhos, que, com isso, se aproxima mais do argumento desta dissertação. Álvaro Carlini (1994) faz, no contexto de uma análise dos procedimentos de registro mecânico utilizados pela Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938 (MPF) uma discussão extremamente informativa em torno da fonografia e das formas como o Departamento de Cultura, especialmente a Discoteca Pública Municipal, a utilizaram, e do papel do Curso de Etnografia ministrado por Dina Dreyfus no estabelecimento desses procedimentos.

Dorothea Voegeli Passetti, em tese de 1999 publicada em 2008, insere as experiências de Lévi-Strauss e de Dina Dreyfus em São Paulo, incluindo a SEF, numa análise mais ampla do lugar da arte na obra de Lévi-Strauss, enfatizando, por isso, a formação de coleções e a análise de objetos entre os procedimentos ensinados por Dreyfus. É também do ponto de vista da formação de coleções etnográficas no Brasil de 1914 a 1945 que Andréa Dias Vial (2009) observa a Sociedade de Etnografia e Folclore e o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

A colaboração de Dina Dreyfus com o Departamento de cultura, especificamente, rendeu reflexões produtivas sobre o sentido das relações de gênero na história da disciplina. Em *Antropólogas & Antropologia*, Corrêa (2000) adotou o caso de Dina Dreyfus – que em entrevista ao “Projeto História da Antropologia no Brasil”

reitera seu próprio esquecimento da experiência brasileira – como paradigmático para a compreensão do papel assumido pelas mulheres na história da antropologia. Corrêa mostrou ali que a participação ativa de Dreyfus na SEF é obliterada na história, e mesmo na sua história pessoal, pela conjunção de dois fatores: a fama posterior de Lévi-Strauss, que produz um efeito de “notoriedade retrospectiva” que reduz à distância a importância de outros personagens na cena¹⁰, e a perda do sobrenome do marido, que a deixa desconectada da forma “casal” que muitas vezes se revela entre os antropólogos de sua geração e a torna irrastrável para contatos posteriores.

No caso mais específico do encontro de Dreyfus e Mário, o sentido político do esquecimento – e também da escassa discussão pública em torno da orientação sexual de Mário de Andrade – foi explorado em obra de Ellen Spielmann (2003). A possibilidade de tal discussão – uma vez que nem Dina Dreyfus nem Mário de Andrade parecem ter se preocupado em comentar publicamente, seja o casamento da primeira, seja a orientação sexual do último – é suscitada pela multiplicação de relatos sobre esse período e pelo fato de o lugar de Dina Dreyfus nesse cenário paulistano estar hoje bem estabelecido, uma vez que seu papel de sistematizadora da SEF é amplamente reconhecido pelos autores mencionados.

Nos anos 2000, novos documentos e catálogos de acervos documentais vieram à tona, contribuindo para detalhar a imagem da experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore e do encontro entre as três personagens aqui consideradas. Carlos Sandroni (2002) publica documentos levantados por ele nos *Archives Diplomatiques de Nantes*, além de entrevistas com Oneyda Alvarenga e Claude Lévi-Strauss. O catálogo do Fundo Sociedade de Etnografia e Folclore depositado no Centro Cultural São Paulo vem a público em 2004, trazendo reproduções fac-símile de alguns de seus documentos, um índice remissivo e listas dos participantes. Em 2008, Luiz de Castro Faria, participante da segunda expedição de Lévi-Strauss e Dreyfus, publica seu diário de viagem e uma série de documentos no livro *Um outro olhar*. Estas publicações foram antecipadas, em alguns anos, por Telê Ancona Lopez (1995), que traduziu e publicou o catálogo da primeira exposição realizada por Dreyfus e Lévi-Strauss na França.

Ainda no sentido da exploração das práticas e temas de pesquisa, Marta Amoroso (2004), em posfácio ao Catálogo supracitado, mapeou os caminhos passíveis de rastreamento a partir desse arquivo, recuperando as articulações entre o olhar

modernista e o olhar da moderna antropologia nas experiências da SEF e da MPF. Fernando Giobellina Brumana (2008), por sua vez, leu a experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore à luz do modernismo de Mário de Andrade, mas em chave negativa, enfatizando a inviabilização do projeto nos jogos políticos entre São Paulo e Rio a partir do Estado Novo, a inconsistência na adoção da metodologia desenhada para a MPF e a adoção de procedimentos hoje um tanto escandalosos na formação de suas coleções, como a negociação para a recepção de peças saqueadas nos cultos afro-brasileiros.

Todas estas obras observam em maior ou menor grau as teorias em circulação nesse ambiente, os sentidos da aproximação da etnografia ao folclore, e a forte presença da antropologia física no repertório da época (que impressiona o leitor contemporâneo). Do ponto de vista da forma de produção de conhecimento, a ênfase reside no colecionismo, prática central à antropologia naquele momento que se revela de forma contundente nas volumosas coleções formadas por Dreyfus e Lévi-Strauss entre povos ameríndios e pela Missão de Pesquisas Folclóricas no Nordeste do Brasil. No presente trabalho, sempre mantendo em vista a formação de coleções como procedimento central ao laboratório antropológico, optei por enfatizar o mecanismo do fichário antropológico, que é o dispositivo em torno do qual Dina Dreyfus organiza as formas de pesquisa ensinadas no Curso de Etnografia e adotadas na SEF, e que agrega outras frentes trabalho, como a pesquisa bibliográfica e a orientação de pesquisadores não especializados dispersos pelo Estado de São Paulo, prevendo assim a constiuição de uma vasta rede de colaboração científica.

Abordagem e construção da dissertação

A constatação de uma colaboração muito próxima entre os dois jovens pesquisadores franceses e o intelectual brasileiro, acentuada pela publicação, em 2004, de cartas enviadas por Lévi-Strauss a Mário de Andrade na revista *Les Temps Modernes* e no jornal *Folha de São Paulo*, associados à percepção de que o tema central dessa colaboração são, antes de mais nada, as formas e possibilidades do estabelecimento da pesquisa científica visando a constituição de um acervo e de um saber sobre a nação brasileira, levaram-me a construir os diálogos e a colaboração entre Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário de Andrade como objeto de uma análise voltada aos dispositivos científicos mobilizados pela antropologia no período entre-guerras. Tais formas e

possibilidades são escandidas continuamente pelos três pesquisadores e por outros colaboradores do projeto na forma de conceitos e instrumentos de pesquisa, de desenhos para instituições a serem criadas, de referências a pesquisadores e instituições no Brasil e no exterior, e do registro das pesquisas por eles realizadas.

A singularidade e produtividade desse encontro para a produção de uma tal análise deve-se a três razões. A primeira delas é a relativa independência das três personagens principais com relação às instituições e escolas científicas já estabelecidas no Brasil e na França, que favoreceu a sua liberdade na escolha de referências em diferentes escolas e tradições. Já vimos que Lévi-Strauss e Dreyfus tomam um caminho paralelo às instituições de investigação que se constituíam na França. Quanto a Mário, embora fosse um leitor muito informado, ele não buscava para si nenhum tipo de especialização, tendo em vista principalmente o fomento às políticas para a cultura no Brasil, articuladas pela noção de patrimônio e orientadas pelo ideário estético modernista de brasilidade.

A ligação entre o que hoje talvez possamos chamar políticas públicas e a pesquisa científica em Mário oferece uma segunda razão de interesse nesse caso. O Departamento de Cultura foi, no curto período da gestão Mário de Andrade, um laboratório muito dinâmico para o investimento público em pesquisa social, tendo realizado diversos levantamentos dentro e fora da cidade de São Paulo sobre folclore e história, mas também sobre as condições de vida da população, visando orientar a atuação do poder público. No mesmo período, Mário delineou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional para o Ministério da Educação e da Cultura de Gustavo Capanema. O horizonte de aplicação do conhecimento científico e, inversamente, as condições de produção da ciência num órgão de planejamento público marcam decisivamente as iniciativas e debates aqui recuperados, como se verá ao longo da dissertação, tanto ampliando as possibilidades colocadas com soluções novas, como as restringindo.

A terceira peculiaridade do caso em questão é a sua curta duração, que, associada à profusão de documentos a ele associados, permite observar em detalhe o momento de gestação de um laboratório da época, sem que se tenha dele uma imagem posterior, consolidada, que oculte as dúvidas e controvérsias da fase inicial. Em outras palavras, não chegou a existir uma Sociedade de Etnografia de Folclore estabelecida de fato, com uma tradição consolidada de estudos, nomes consagrados, enfim, um “rosto” institucional fácil reconhecível.

Estes três conjuntos de implicações na observação da experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore resultam, embora tenha me restringido a um caso muito específico, numa imagem do laboratório antropológico do entre-guerras feita de um ponto de vista deslocado, que poderá suscitar novas interpretações e questões sobre a pesquisa passada e presente em antropologia. No entanto, para chegar a uma apresentação que permitisse tais repercussões, foi necessário lidar com algumas restrições metodológicas.

Em primeiro lugar, explicar toda a experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore pelo recurso à determinação contextual significaria negar a esta experiência específica a sua particularidade e inviabilizar, de saída, novos rendimentos a partir dela. Tampouco se poderia, inversamente, presumir sua exemplaridade, afinal a sua repercussão em experiências posteriores, destes e de outros pesquisadores, não é de forma alguma imediata. A atitude adotada frente a tal experiência foi, talvez, intermediária: tratar a colaboração aqui tematizada como uma lente sobre os temas e formas de pesquisa da época, capaz de revelar, pela sua inflexão peculiar, novas questões sobre velhas formas de fazer antropologia.

Outro desafio metodológico enfrentado foi questionar as distinções entre teoria válida e teoria ultrapassada que podem levar a jogar fora, com nossos preconceitos, a riqueza da experiência passada. Tendo em mente trabalhos como os de Michel Foucault ([1969] 2007), Bruno Latour (1994, 2006), Isabelle Stengers (2002), Marcio Goldman (1994) e Eduardo Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2003), adotei as ideias de descontinuidade e de diferença como ponto de partida para a minha investigação. Em outras palavras, a definição dos recortes a partir dos quais eu construiria uma leitura sobre o encontro entre Mário, Dreyfus e Lévi-Strauss e, portanto, a definição de uma indagação interessante a se fazer a esse encontro, se tornou o problema de pesquisa, que para sua solução demandou a leitura de um *corpus* documental tão extenso quanto possível – embora sempre insuficiente.

Como parte dessa solução, escolhi a palavra laboratório, em primeiro lugar, de modo a enfatizar a preocupação – manifesta e reiterada no *corpus* – com a implementação de práticas dotadas de legitimidade científica. O termo laboratório também me parece adequado por não ser o nome dado a nenhuma das iniciativas imaginadas nesse caso específico¹¹, permitindo-me tomar distância delas e considerar

¹¹ Embora tenha sido empregado por uma das referências de Lévi-Strauss, o Laboratório de Antropologia do Museum de Paris, e, mais significativamente, no espaço de trabalho que ele funda em

esse projeto como um conjunto de formas em transformação ao longo da colaboração entre Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário. Finalmente, ele me parece bastante produtivo na sua relativa literalidade, afinal uma parte importante do projeto em questão era a constituição de um espaço físico equipado de mecanismos diversos — fichas, mapas, coleções, equipamentos de registro — visando a coleta e a sistematização de informações para a solução de diferentes problemas de investigação da época.

O laboratório que a bibliografia vê em muitos casos como um projeto de fundação fracassado, ou uma manifestação da incipiente profissionalização da ciência social da época, será aqui considerado principalmente como um campo de controvérsias, na medida em que seus contornos podem ser apreendidos de uma variedade de soluções e de discussões: quanto aos limites das disciplinas que o organizavam ou dele poderiam obter avanços; quanto à profissionalização de seus pesquisadores; quanto à extensão e padronização dos acervos que constituíam seu instrumento principal; quanto às relações que lhe cabia organizar (fossem elas políticas, institucionais ou outras) e quanto ao estabelecimento da pesquisa de campo como sua prática central — apenas para ficar nas mais evidentes. Quando se fala em encontro e em iniciativas compartilhadas, portanto, isso não necessariamente quer dizer acordo ou consonância. Se os fins do projeto comum são razoavelmente estáveis, os meios a serem adotados divergem entre os pesquisadores e conforme o interlocutor, o tempo e as possibilidades colocadas momento a momento.

Embora a remissão a outras experiências no Brasil e no mundo seja constante na colaboração entre Mário, Dreyfus e Lévi-Strauss e suscite a curiosidade em acompanhá-las e compreendê-las em maior profundidade, a observação se fez aqui em escala muito aproximada. A opção por esse grau elevado de aproximação deveu-se à constatação de que, embora os projetos de antropologia, de etnografia e de folclore dos três pesquisadores acompanhados nesta pesquisa sejam bastante claros e consistentes, eles estão sujeitos a deslizamentos de nomenclaturas e de modelos institucionais cujo sentido deve-se ao contexto mais imediato das iniciativas centrais. Ou seja, para compreendermos o sentido preciso das oscilações existentes nesse encontro, por exemplo, às definições de etnografia e de folclore, ou à adoção da forma museu, instituto ou sociedade, não é suficiente sabermos o sentido geral que eles ganhavam na época, mas sim observarmos o cenário no qual tais propostas se enunciavam, que era

exatamente o da institucionalização das ciências sociais na São Paulo dos anos 30, e nas relações específicas travadas por esses pesquisadores com instituições no Rio de Janeiro e na França. Isso pode parecer evidente, afinal, ainda que delineadas segundo critérios bastante definidos da parte de Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário, suas propostas são feitas para serem implementadas, mas é produtivo na medida em que detalha esse pequeno cenário de produção e as suas controvérsias, produzindo uma imagem, por assim dizer, em alto contraste das implicações e sentidos que os projetos ganham nesse ambiente.

Pensando ainda nas leituras já feitas sobre as iniciativas em questão é necessário ainda lidar com a restrição colocada pela conjunção da ambição dos projetos do laboratório antropológico delineado nesse encontro com o caráter efêmero da sua implementação. A partir da instauração do Estado Novo no final de 1937 e da interventoria de Prestes Maia na cidade de São Paulo no início de 1938, as condições de viabilização dos projetos do Departamento de Cultura como um todo são cortadas pela raiz, deteriorando o ambiente no DC e culminando na partida de Mário de Andrade ao Rio de Janeiro, onde viverá até 1941 um “exílio” marcado pelo desgosto, pelo alcoolismo, e pelas lamentações na correspondência com os amigos, hoje disponível em diferentes publicações. A interrupção das atividades de Dina Dreyfus junto ao Departamento e das relações de Lévi-Strauss com a USP por ocasião da sua partida na expedição à Serra do Norte suscita um fechamento brusco no recorte deste trabalho. O retorno de Dina Dreyfus à França no meio da expedição devido a uma conjuntivite purulenta, o retorno subsequente de Lévi-Strauss em 1939, o divórcio do casal e a guerra que se instala na Europa introduzem forças centrífugas nessas trajetórias que se encontraram nos anos anteriores, embora Mário de Andrade chegue a manter uma entrecortada correspondência com Dreyfus até o ano de 1942.

Desse modo, como em outras iniciativas vinculadas ao DC, o laboratório antropológico aqui construído e analisado é, em grande medida, uma formulação conjugada no futuro do pretérito. Para dar conta da temporalidade específica desse laboratório na riqueza de detalhes que ele ganhou no curtíssimo período da sua elaboração, optei por dedicar o primeiro capítulo da dissertação ao que chamo de *laboratório imaginado*. Esse que *seria* o laboratório pensado na colaboração entre os três personagens aqui considerados se delinea como um grande mecanismo institucional centrado na produção de um fichário antropológico que articularia pesquisa em campo e em arquivo, pesquisadores leigos e profissionais, coleções, registros e monografias, com vistas à sistematização dos conhecimentos sobre o povo brasileiro em

mapas e obras de referência como dicionários, vocabulários e bibliografias.

A demanda por um tal laboratório é motivada por um sentido de urgência compartilhado pelos três pesquisadores com relação à coleta em campo de uma vida primitiva ou rural em vias de extinção — um tema aliás poderoso e recorrente na antropologia desde sua fundação —, que os leva a colocar seu foco na coleta etnográfica e folclórica concebida, por assim dizer, em estado “puro”, desvinculada das reflexões teóricas que ela deve alimentar. O laboratório imaginado é, com isso, um espaço voltado à introdução de práticas padronizadas de pesquisa e à contenção da formulação teórica em prol das prioridades empíricas do momento. Tal contenção se reflete na desproporção entre a abundância, especialmente nos trabalhos de Dina Dreyfus, entre a discussão sobre o que e como “colher”, e a relativamente escassa discussão, nos materiais diretamente ligados ao diálogo em questão, sobre as teorias que mobilizam as pesquisas, ainda mais sintética em programas de ensino, em bibliografias e em comentários posteriores.

Apesar dessa desproporção entre o que Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário chamam de “prática” e “teoria”, o exame detido dos materiais permitiu a descoberta de referências, teóricas e metodológicas, que se podem constatar aqui e ali. A recuperação dos indícios de um debate, ao qual é fundamental também a participação de um quarto elemento, Arthur Ramos, é o tema do segundo capítulo da dissertação. Na troca entre os professores franceses e o intelectual brasileiro, marcada talvez por uma relação de hierarquia, os primeiros contestam discretamente as referências do último, passando pelas problemáticas da definição do folclore como disciplina, das possibilidades de trabalhar com referenciais da medicina e da psicologia, e mesmo da validade dos trabalhos de um autor muito do apreço de Mário de Andrade, Lucien Lévy-Brühl.

O terceiro capítulo trata das pesquisas realizadas pela Sociedade de Etnografia e Folclore tomando por eixo as suas relações com a Divisão de Documentação Histórica e Social (DDHS) do Departamento de Cultura. Em uma análise assim construída foi possível evidenciar de que forma o ideário de um Brasil primitivo, ameaçado na sua identidade étnica pelo progresso que o levaria à civilização, organiza as pesquisas da SEF e da DDHS em termos não só de seus temas como de disciplinas de referência e de territórios a serem explorados e reproduzidos através de um mesmo dispositivo cartográfico e catalográfico. Nesse capítulo procuro mostrar as práticas de pesquisa adotadas pela Sociedade para alimentar esse dispositivo, enfatizando as pesquisas de

curta duração nas proximidades da cidade — as “excursões” — e o estabelecimento de vínculos com informantes no interior de São Paulo. Examinando também os problemas de trabalho tratados através desse dispositivo, é possível observar no detalhe de que forma se concebiam as ameaças à cultura nacional. Com isso, temos uma observação do laboratório recuperado agora *em ação*, dando movimento aos problemas esboçados nos capítulos anteriores.

O leitor poderá, no correr do texto, sentir falta de uma maior atenção à já copiosa bibliografia que inspira de muitas formas esta pesquisa: antropologia da ciência e história da antropologia, estudos do do pensamento social brasileiro e, especialmente, os estudos (sempre em multiplicação) sobre as obras de Mário de Andrade e de Lévi-Strauss. Essa falta é real e resulta de uma opção em restringir a discussão praticamente à leitura do *corpus* escolhido, de modo a compreender as preocupações dos três pesquisadores nessa experiência específica, antes que a formular uma análise voltada a questões que lhes são alheias. Mesmo buscando manifestar ao longo da dissertação a atenção a essas referências, preferi evitar o risco de sobrepor, às questões que mobilizam os empenhos de Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário, as questões que me mobilizaram na construção deste trabalho (Anexo 2).

A dissertação ganhou com isso um aspecto bastante descritivo e monográfico, como disse Dina Dreyfus, aliás, sobre a disciplina etnográfica. Na verdade, a mimetização das formas de trabalho por eles postas em prática, que realizei às vezes consciente e na maior parte das vezes inconscientemente até há pouco, acabou por estruturar a construção da dissertação de modo, para mim, irreversível, porque constitutivo da leitura que fui capaz de fazer, e principalmente que aprendi a fazer, através do acompanhamento da experiência de Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário na Sociedade de Etnografia e Folclore.

A perspectiva monográfica e descritiva certamente vem daí. A preocupação talvez exagerada com detalhes que poderão parecer ao leitor óbvios ou inúteis, também. Revendo os capítulos, parece-me que cada um deles desenvolve uma perspectiva e uma forma de exposição em prática no *corpus* considerado. O primeiro capítulo se guia por uma análise de objetos e de técnicas, formando uma imagem — ou, se usarmos um termo da época, recuperando o “aspecto” — da antropologia praticada no entre-guerras sob as inflexões específicas sofridas por ela nessa experiência. O segundo capítulo

assemelha-se aos rastreamentos de influências, contatos e mudanças culturais que preocupavam esses três pesquisadores, uma vez que, embora eles pareçam evitar discutir “teoria” entre si, apresentam sempre nomes de autores cujos trabalhos servem de referência — negativa ou positiva — para suas pesquisas. O terceiro capítulo, por sua vez, foi feito através da seleção de elementos de interesse dispersos em muitos documentos do *corpus*, de forma a mapear práticas e formas da pesquisa e a sua mobilização em diferentes territórios geográficos, espelhando de certa forma a produção de mapas folclóricos, que foi uma das poucas atividades bem-sucedidas da Sociedade de Etnografia e Folclore, e a constituição do já mencionado “fichário antropológico” que não chegou a se concretizar.

O corpus de pesquisa

Antes de passar ao primeiro capítulo, é necessário precisar a seleção dos materiais de pesquisa. O ponto de partida para o recorte do *corpus* são as apostilas do Curso de Etnografia ministrado por Dina Dreyfus em 1936 e os arquivos da Sociedade de Etnografia e Folclore no seu período de maior atividade, que corresponde ao momento imediatamente seguinte à sua fundação, e anterior à mudança de gestão no Departamento de Cultura, ou seja, aos anos de 1937 e 1938. Ambos conjuntos documentais estão depositados no fundo Sociedade de Etnografia e Folclore do Centro Cultural São Paulo, na cidade de São Paulo. Em torno dessas iniciativas situam-se também a *Revista do Arquivo Municipal*, órgão do Departamento de Cultura que tinha uma seção diretamente vinculada à SEF, intitulada “Arquivo Etnográfico” e que publicou diversos artigos de Lévi-Strauss e de Mário de Andrade, e artigos e resenhas de Dina Dreyfus e dos alunos do Curso de Etnografia e membros da Sociedade de Etnografia e Folclore. Na *Revista do Arquivo* encontramos também notícias dos projetos do Departamento de Cultura e um panorama das discussões que ocorriam nas ciências sociais em São Paulo naquele momento. No mesmo núcleo documental temos ainda os vídeos de registro realizados para a Discoteca Pública Municipal naquele período, dentre os quais alguns levam a assinatura de Dreyfus e Lévi-Strauss.

Além da produção publicada por esses pesquisadores na *Revista do Arquivo*, serão considerados textos editados no período em outros periódicos ou livros, os materiais relativos a cursos por eles ministrados e depoimentos posteriores deles próprios ou de pessoas envolvidas em seus cursos e pesquisas. Para tanto, foram consultados os *Anuários* da FFCL e o jornal *O Estado de São Paulo*, que repercutia as

atividades da Universidade de São Paulo, sem deixar de lado os recortes reunidos nos diferentes acervos consultados, que foram de muita utilidade na impossibilidade de fazer um levantamento extenso nos periódicos de grande circulação. A existência de listas bibliográficas no *corpus* suscitou uma sondagem — muito mais rápida do que o indicado — do teor dos trabalhos nos quais os três pesquisadores espelhavam suas próprias investigações. Verdadeiramente produtiva foi a consulta à biblioteca antropológica de Mário de Andrade depositada no IEB-USP, onde se pode esboçar a absorção de referências mobilizadas por Dreyfus e Lévi-Strauss, trabalhada no segundo capítulo.

No quadro desta pesquisa foram realizados levantamentos também nos fundos do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil e no Fundo Luiz de Castro Faria, depositados no Museu de Astronomia e Ciências Afins da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e nos arquivos do Museu Nacional, buscando construir uma interpretação do laboratório *em ação* nas expedições de Lévi-Strauss e Dreyfus ao Mato Grosso e à Serra do Norte e detalhar a participação de Mário de Andrade na viabilização dessas expedições. Tal leitura, que seria extensa no conjunto de documentos disponíveis e nas novas articulações que ela sugere com o panorama específico do americanismo da época, não pode ser consolidada no âmbito do mestrado, mas deverá ser desenvolvida em um artigo.

Os depoimentos posteriores de participantes da época foram consultados em fontes diversas. Luiz de Castro Faria deixou uma variedade de recortes de jornais no seu acervo legado ao MAst-UFRJ. Foram consultadas as entrevistas no acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil, depositado no Arquivo Edgar Leuenroth da Universidade de Campinas, e se fez um levantamento extenso — ainda que não exaustivo — das entrevistas concedidas por Lévi-Strauss entre meados dos anos 90 e o seu falecimento em 2009. No conjunto dos depoimentos inseriram-se também os livros de Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos* (1955), *Saudades do Brasil* (1994) e *Saudades de São Paulo* (1996).

Finalmente, as fotos publicadas nesses livros, assim como os conjuntos de imagens disponíveis nos acervos (em especial o da Discoteca Oneyda Alvarenga do CCSP), embora tenham sido levantadas e sua produção tenha sido tematizada no quadro mais amplo da constituição do acervo etnográfico, não foram tratadas de forma

sistemática, pois exigiriam maior conhecimento da técnica de produção dessas imagens e um acompanhamento de reflexão específica a esse respeito. A exploração desse acervo foi fundamental, contudo, à construção da minha relação com o material e à indicação de caminhos para a análise.

Para a compreensão dos percursos e dos sentidos da viabilização desses projetos do ponto de vista burocrático, a correspondência de Mário de Andrade relativa ao Departamento de Cultura, depositada no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, e as cartas de Dina à coordenação da Missão Francesa, levantadas este ano por Fernanda Peixoto nos *Archives Diplomatiques em Nantes*, são especialmente relevantes, embora não sejam trabalhadas aqui de forma detalhada.

Para a apreensão dos sentidos particulares reconhecidos por esses três pesquisadores na pesquisa etnográfica e folclórica no momento em foco foi trabalhada a correspondência desses intelectuais entre eles e deles com outras pessoas envolvidas em seus projetos (especialmente no caso de Mário de Andrade), lembrando que somente foram consultadas as cartas de Lévi-Strauss já publicadas, e que as cartas de Dina Dreyfus a Mário de Andrade depositadas no IEB-USP não foram citadas por conta da necessidade de verificar a viabilidade legal da publicação. O recorte, como se vê, não é muito rígido no que se refere ao tempo, uma vez que incorpora materiais que permitam acompanhar momentos anteriores e posteriores ao encontro e que contribuirão para perceber melhor o tipo de reflexão que motivava as empreitadas etnográficas e folclóricas dos três pesquisadores.

O leitor verificará que as elaborações posteriores dos sujeitos de pesquisa ganharam o mínimo de espaço na análise, opção que se deveu à percepção de que estas elaborações renderiam um trabalho à parte que precisaria levar em consideração as diversificadas trajetórias posteriores dos narradores da experiência, a bibliografia que eles produzem e que os informa na produção dessas narrativas, e também a uma necessidade da pesquisadora de observar o futuro do pretérito de que falei acima, em vez do pretérito do presente, que seria outro ponto de vista possível sobre a experiência.

Capítulo 1 - Anatomia e fisiologia de um laboratório imaginado

[...] instrumento científico comparável, no plano das ciências humanas, ao que podem ser um telescópio ou um microscópio eletrônico, no domínio das ciências naturais

Lévi-Strauss, 1962

O diálogo e a colaboração de Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss com Mário de Andrade referem-se principalmente a um projeto de implementação de práticas e instituições de pesquisa visando não apenas a institucionalização de disciplinas como a etnografia, o folclore e a antropologia tais como elas vinham sendo debatidas e praticadas em nível internacional, mas também duas preocupações centrais de Mário de Andrade, desenvolvidas em suas experiências institucionais nos anos 30¹²: a preservação cultural e o estímulo a uma produção artística que tivessem a nação como problema fundamental.

O desenvolvimento desse projeto, no encontro em questão, é detalhado em diferentes documentos, especialmente em textos programáticos, como aulas, propostas, estatutos e planos de trabalho para iniciativas diversas que não necessariamente chegaram a ser implementadas — iniciativas que podem ser consideradas como fases ou transformações de um projeto mais geral que chamarei aqui de “laboratório imaginado”. Os procedimentos fundamentais nesse laboratório seriam a formação de coleções etnográficas e folclóricas e a construção de um arquivo de aspectos culturais e físicos do povo brasileiro, alimentando tanto o desenvolvimento das disciplinas mencionadas acima, como uma política de patrimônio e de produção da nação.

Meu propósito, neste capítulo, é observar de perto os documentos nos quais as diferentes transformações desse projeto são detalhadas, de modo a rastrear as formas institucionais e as práticas de pesquisa a partir das quais se constituiriam as coleções e

¹² Estas experiências incluíram, além da concepção e direção do Departamento de Cultura criado em 1935, o desenho do ante-projeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, implementado em 1937, e a participação em projetos diversos junto ao Ministério da Educação e da Saúde durante a gestão de Gustavo Capanema (1934-1945).

arquivos em vista, assim como as referências no Brasil e no mundo nas quais esse projeto se espelhava, ou dos quais procurava se diferenciar. Com isso, creio ser possível recuperar uma imagem do laboratório de antropologia, de etnografia e de folclore tal como ele era pensado no período entre-guerras, momento de transição para a profissionalização da prática de pesquisa e estabelecimento da pesquisa de campo como prática central do trabalho antropológico, no Brasil e no mundo.

Pensar o laboratório como um espaço imaginado é uma forma de lidar com a efemeridade do projeto, de modo a não exigir dele mais do que chegou a ser: uma troca de referências e um ensaio coletivo de formas de trabalho. Assim, a ênfase da análise está na imagem do futuro laboratório que mobiliza as iniciativas conjuntas dos três pesquisadores e nas suas transformações, que serão compreendidas à luz do contexto a partir do qual cada uma dessas versões foi produzida. Se essa imagem certamente pode ser obtida de virtualmente qualquer dos materiais trabalhados, optei aqui por me concentrar nos documentos mais programáticos da experiência, que são eles mesmos o cerne da colaboração de Dreyfus e Lévi-Strauss com Mário de Andrade, e com o Departamento de Cultura sob a sua direção.

Embora Dina Dreyfus seja a principal colaboradora do DC nesse sentido, iniciarei a análise por uma proposta feita em 1935 por Lévi-Strauss à Universidade de São Paulo para a criação de um Instituto de Antropologia Física e Cultural, mas não acolhida pela Universidade, porque o projeto suscita o interesse do Departamento de Cultura ao delinear um mecanismo de sistematização de informações antropológicas, em um primeiro sinal da colaboração em torno das formas de trabalho que serão desenvolvidas nessa instituição. A expedição de Lévi-Strauss e Dreyfus aos Bororo e Kadiwéu, que ocorreu pouco depois da publicação desse projeto, será discutida em maior detalhe nos outros capítulos, por render mais discussões sobre as suas problemáticas de interesse que sobre as práticas de pesquisa em campo. O foco principal recairá sobre o Curso de Etnografia ministrado por Dina Dreyfus junto à Divisão de Expansão Cultural do Departamento, detalhando técnicas e métodos de coleta e registro para a constituição de coleções e arquivos etnográficos e folclóricos — práticas aliás, já desenvolvidas por Mário desde muito cedo e hoje testemunhadas pela sua coleção de “arte religiosa” e pelo seu extenso “fichário temático” depositados no IEB-USP. A partir desse Curso, é criada em 1937 a Sociedade de Etnografia e Folclore, concebida como uma instituição de pesquisa coletiva voltada à alimentação dessas mesmas

coleções e arquivos, segundo formas de trabalho organizadas novamente por Dreyfus.

Veremos que o funcionamento do laboratório não muda radicalmente ao longo das formulações. O laboratório imaginado sempre envolve – em torno de um instrumento central que chamarei, seguindo uma definição utilizada por Lévi-Strauss em 1935, de “fichário antropológico” – as seguintes práticas e atores: (1) a formação de coleções, a pesquisa de campo e a pesquisa documental, (2) todas elas realizadas por pesquisadores com diferentes graus de profissionalização e especialização; (3) o treinamento ou a instrução dos pesquisadores menos especializados que colaborarão com o projeto e (4) a separação das etapas entre a reunião dos dados (ou, como diz Mário, a “colheita” etnográfica), a sua sistematização em mapas, monografias e inventários, e as futuras elaborações teóricas.

Como é evidente, um projeto que mobiliza tantas práticas de pesquisa e atores e uma estrutura física considerável — bibliotecas, equipamentos de medição e de registro, deslocamentos de pesquisa — supõe a existência de uma fonte segura de recursos, no caso, ou a Universidade de São Paulo, ou a Prefeitura de São Paulo. Essa condição de existência do laboratório, embora não seja o aspecto fundamental aqui, deve ser mantida em mente, uma vez que é a ausência do apoio institucional e político à iniciativa que seguramente dissolve o projeto. O que nos interessa principalmente a esse respeito na imaginação do laboratório antropológico, contudo, é que o nome e o formato da instituição que o abrigaria variam segundo as possibilidades para a sua implementação, passando pelas formas do instituto, do museu, do curso, do centro de estudos, do clube e da sociedade. Se esses nomes indicam sobretudo as possibilidades de viabilização institucional colocadas ou pretendidas momento a momento, para o analista de hoje elas também escandem um certo repertório de formas cujo sentido passa por discussões, que aconteciam na época, em torno dos interesses, vínculos e práticas das disciplinas da antropologia, da etnografia e do folclore.

Em outubro de 1935, ao fim de seu primeiro ano letivo na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e preparando-se para ir a campo na sua primeira viagem de campo, Lévi-Strauss publica, no jornal *O Estado de São Paulo*, um artigo intitulado “Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultural”. *O Estado*, como se sabe, era um dos nós da pequena rede por onde circulavam os professores estrangeiros contratados pela Universidade, sendo seu proprietário, Júlio de Mesquita Filho, uma figura central na fundação da USP e que tinha sobre ela razoável precedência¹³. Assim, não era incomum, que os professores realizassem ali conferências e que o jornal publicasse seus textos ou resumos de aulas ministradas na própria Faculdade.

A bibliografia existente sobre a Sociedade de Etnografia e Folclore já notou que, no artigo em questão, Lévi-Strauss estabelece alguns contornos do projeto que se manterão ao longo das elaborações compartilhadas com Dina Dreyfus e Mário de Andrade. Ali, ele propõe a criação de uma instituição associada à Universidade de São Paulo, mas independente da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, que não contemplava a antropologia — com este nome — entre seus cursos regulares¹⁴. A proposta de Lévi-Strauss foi feita em meio a tensões na Faculdade de Filosofia, questão que contemplarei em detalhe no segundo capítulo, e também em um momento de definição dos contornos da própria disciplina, que trabalhava tanto em intimidade com disciplinas do ramo das ciências biológicas, como a zoologia, a anatomia e a medicina (nas especialidades da medicina legal e da psiquiatria, principalmente), quanto com disciplinas do ramo das ciências humanas, com a geografia humana, a história e a sociologia (LS, 1935b, p. 247-8).

A solução de concentrar uma disciplina em gestação em um instituto era inspirada na experiência francesa com o Instituto de Rádio e o Instituto de Química, mas

¹³ Sobre o lugar do jornal *O Estado de São Paulo* na criação da USP, ver Limongi (1989b).

¹⁴ Segundo o *Anuário* da FFCL de 1935, os cursos referiam-se a: Filosofia, Análise matemática e geometria, Mecânica racional, Física, Física geral e experimental, Química, Mineralogia e geologia, Botânica geral, Zoologia geral, Biologia geral, Fisiologia geral e animal, Geografia física e humana, História da civilização, História da civilização brasileira, Etnografia brasileira e língua tupi-guarani, Sociologia, Economia política, Filologia grega e latina, Filologia portuguesa, Língua e literatura francesa, Língua e literatura italiana. A Escola Livre de Sociologia e Política previa no seu programa um curso de um semestre de Antropologia Cultural, no primeiro semestre do segundo ano.

especialmente com o Instituto de Etnologia (traduzido no artigo de Lévi-Strauss como “Etnografia”) fundado por Marcel Mauss e Lucien Lévy-Brühl em 1925¹⁵. Outras inspirações que se revelam ao longo do texto são o *Smithsonian Institute* nos Estados Unidos e o *Royal Anthropological Institute* na Inglaterra (*ibidem*, p. 250 e 255).

O Instituto de Antropologia proposto por Lévi-Strauss se dedicaria tanto à pesquisa como ao ensino e à extensão universitária, articuladas segundo as possibilidades de trabalho colocadas em um cenário de estabelecimento da própria Universidade, de reconfiguração da disciplina antropológica e, principalmente, da escassez amplamente reconhecida, naquele momento, nas fontes sobre o Brasil e as Américas.

A preocupação com a constituição de bases de dados para a pesquisa social não se restringia a Lévi-Strauss. Na cidade de São Paulo, a Divisão Histórica de Documentação Social do Departamento de Cultura, dirigida por Sérgio Milliet, a Escola Livre de Sociologia e Política e a Faculdade de Filosofia já ensaiavam movimentos de aproximação no sentido de produzir bases documentais e aproveitar os saberes disponíveis em cada uma dessas instituições, visando, nas palavras de Júlio Simões para o caso da ELSP, “incorporar as disciplinas de ciências sociais como um instrumental de importância estratégica para implementar seus projetos de análise científica da sociedade brasileira, bem como de busca de soluções para os seus emergentes problemas sociais” (Kantor; Maciel; Simões, 2001, p. 14).

A proposta de Lévi-Strauss concentra-se na necessidade e na possibilidade de avançar em uma revisão paradigmática da disciplina no Brasil a partir de trabalhos realizados diretamente sobre fontes documentais ou em pesquisas de campo e, embora mencione possibilidades de intervenção social suscitadas por pesquisas em antropologia, o faz de maneira sobretudo retórica. Diferentes possibilidades de pesquisa são arroladas no texto apontando para problemáticas centrais de trabalho. Um teste, em São Paulo, dos estudos de Boas sobre as modificações dos corpos dos imigrantes (1911), por exemplo, permitiria avançar a discussão sobre a noção de raça, incorporando novas variáveis de análise, como a tipagem sanguínea. Os estudos de

¹⁵ “Assistiu-se, depois da guerra, à criação, no ensino superior francês, de um número importante de Institutos, integrados nas Faculdades tradicionais: Instituto de Etnografia, Instituto de Radium, Instituto de Química, etc. A fórmula do instituto parece, efetivamente, convir exatamente aos períodos de intenso desenvolvimento dos conhecimentos humanos. Um instituto congrega um conjunto de pesquisas ao mesmo tempo demasiado especializadas para que constituam um departamento da Faculdade e ainda insuficientemente coordenadas para que sejam compreendidas estritamente dentro do programa de uma única Faculdade” (LS, 1935b, p. 247).

antropologia física entre povos indígenas, utilizando esse marcador e mais outro, a “mancha mongólica” — mapeada no Laboratório de Antropologia do *Muséum d’Histoire Naturelle* por Paul Rivet —, por sua vez, levariam à revisão das teorias sobre o povoamento do continente norte-americano. Finalmente, um extenso mapeamento e catalogação das fontes documentais sobre o Brasil e as Américas ajudaria compreender as dinâmicas da cultura ao longo da história desse continente e a rever as teorias sobre a transmissão e a mudança cultural, além de tocar questões como a do totemismo e a do parentesco — estes últimos, preocupações que ganharão importantes desdobramentos ao longo da obra posterior de Lévi-Strauss

Os debates em torno dos quais se constituem essas questões de pesquisa serão trabalhados em detalhe no próximo capítulo. Por ora, gostaria de me concentrar na imagem do mecanismo de produção de conhecimento que emerge dessa proposta, como uma das variantes do laboratório imaginado no encontro entre Lévi-Strauss, Dina Dreyfus e Mário de Andrade.

O tratamento das culturas e dos caracteres biológicos é feito em um mesmo registro epistemológico, afim ao das ciências naturais, que coloca como passo fundamental — porque parte constituinte do próprio objeto da disciplina — o mapeamento geográfico de traços, tipos e aspectos referentes a raças ou culturas¹⁶ com vistas à determinação dos “agrupamentos humanos” objetivos (unidades em princípio inconscientes por parte dos indivíduos). Essa episteme, comum na antropologia da primeira metade do século XX, possibilita a estruturação do laboratório em torno do “fichário antropológico” e da cartografia, que dariam materialidade à classificação, catalogação e sistematização histórica e geográfica dos aspectos de interesse da disciplina.

O procedimento essencial no preenchimento desse grande catálogo seria o isolamento das manifestações estudadas nos arquivos, em bibliografia ou em campo, para depois recompô-las histórica e geograficamente — o que Lévi-Strauss e Dreyfus chamam de *dépouillement*: “Para cada técnica, cada crença, cada rito, cada modo de vida, cada tipo antropológico, etc., o Instituto estabelecerá um Atlas no qual mapas do continente americano mostrariam as zonas de distribuição e as variações de densidade” (LS, 1935b, p. 256). Lévi-Strauss explica também que a produção do fichário teria valor didático, na medida em que os “funcionários naturais” a classificarem e catalogarem os

¹⁶ Ou, como diz Lévi-Strauss, “caracteres físicos [...], predominância ou ignorância de certas técnicas, certos modos de vida, certas instituições sociais” (LS, 1935b, p. 253).

materiais seriam os estudantes do Instituto e das seções conexas da Faculdade que, com isso, aprenderiam não apenas “os conhecimentos necessários”, mas também “o espírito metódico, mais indispensável ainda” (*ibidem*, p. 255).

A constituição dessa extensa base de dados dependeria de uma instituição sólida e de uma divisão do trabalho científico bem definida, onde uma categoria de funcionários cataloga as informações declaradas significativas e classificadas por especialistas, outra transforma esses conjuntos de fichas em mapas, os mapas retornando ao final aos especialistas para reformulações teóricas. Se a referência de Lévi-Strauss para essa forma de trabalho é o africanista Leo Frobenius, o suporte territorial é um dado fundamental para a noção de cultura, traduzido em mapas em praticamente todas as obras antropológicas da época.

À medida que chegassem as informações seriam classificadas e catalogadas. [...] trata-se de fazer, não somente com o Brasil mas ainda com toda a América do Sul, a mesma obra de ‘dépouillement’ e classificação que vem sendo levada a efeito pela Escola de Frobenius, com o continente africano. [...] Todas essas operações supõem a colaboração ativa do etnógrafo. A este pediremos a colheita dos fatos que nos competirá integrar nas sínteses mundiais e nos servirão para confirmar ou invalidar as grandes classificações atualmente propostas. Dar-lhe-emos, em troca, as hipóteses gerais, formuladas às vezes a propósito de culturas ou regiões diferentes daquelas a que se dedica e que podem facilitar-lhe a investigação, não raro penosa, através da desordem dos fenômenos particulares. (*ibidem*, p. 256)

Outra personagem importante no mecanismo delineado por Lévi-Strauss é o colaborador não profissionalizado, mas com acesso fácil a “populações primitivas”. Esse tipo de colaborador, aliás comum em uma antropologia constituída em torno do mecanismo colonial da passagem do século XIX para o XX, encontra o seu lugar num cenário de institucionalização da antropologia em curso e, principalmente, num momento em que o desaparecimento dos povos primitivos é dado como certo e muito próximo. Essa colaboração — que se viabilizaria com o auxílio de cursos visando esse público específico, e com a produção de questionários e instruções padronizadas — é descrita em detalhe por Lévi-Strauss.

Transformar qualquer pessoa, culta ou não, que, por profissão ou oportunidade, entre em contato com as populações primitivas, em pesquisador capaz de aplicar métodos de trabalho precisos e objetivos que permitam resultados utilizáveis nas sínteses científicas, eis a tarefa

primordial. Como realizá-la? Primeiramente, por um esforço de propaganda, procurar-se-á atrair para os cursos do Instituto todas as pessoas destinadas a viver em regiões longínquas do interior: engenheiros, militares, missionários, viajantes, etc., que poderão, assim, receber uma instrução teórica e prática evidentemente sumária, mas suficientemente precisa para fazer deles colaboradores aproveitadas. Mais importante, porém, ainda, é a massa dos que, demasiado afastados ou ocupados, não podem tornar-se estudantes provisórios. Para esses, o Instituto estabelecerá 'Instruções' e 'Questionários' de diversos tipos, mostrando o espírito dentro do qual devem ser orientadas as pesquisas, seu objeto, os problemas essenciais que surgem 'in loco', as dificuldades habitualmente encontradas, o meio de evitá-las ou resolvê-las, os processos mais simples de classificação e enfiamento ou encaixotamento, de remessa de documentos, as informações indispensáveis que devem ser recolhidas, a técnica elementar das escavações, o modo de tomar as medidas principais dos vivos, etc... (*ibidem*, p. 255)

As referências para os cursos e materiais de instruções a leigos são também apresentadas por Lévi-Strauss no artigo:

Para modelos serão escolhidas as obras primas do gênero, como sejam os guias de pesquisas elaborados pelo Royal Anthropological Institute, de Londres, que fornecem, por meio de perguntas e respostas, maravilhoso curso de Antropologia Física e Cultural ao alcance dos mais leigos; ou ainda as instruções enviadas gratuitamente, aos milhares, aos administradores, oficiais, missionários e turistas das colônias francesas, pelo Museu do Trocadéro, obra do mestre da escola francesa, sr. Marcel Mauss; ou, finalmente, as as instruções antropométricas e de pesquisas linguísticas do sr. Cohen, distribuídas gratuitamente pelo Laboratório de Antropologia do Museu de História Natural (*ibidem*, p. 255)

O trabalho de campo especializado, que ganhava espaço na antropologia do entreguerras e começava sua institucionalização na França com a missão Dakar-Djibouti¹⁷, surge de forma sutil nessa proposta. No texto, o trabalho de campo especializado encontra-se implícito nas referências que Lévi-Strauss mobiliza para

¹⁷ Fernanda Peixoto (1989) lembra que "O lugar secundário ocupado pelo trabalho empírico é uma marca inegável da Sociologia francesa. Durkheim é um sociólogo de gabinete, assim como Lévy-Brühl e Mauss. À tradição filosófica da disciplina une-se a falta de recursos para as pesquisas no país, até os anos 30. A Etnologia, empírica por definição, não conhece senão curtos períodos de trabalho de campo, com poucos recursos oferecidos pelas colônias. É justamente a partir desta data, com a entrada da Fundação Rockefeller no país, que o quadro se altera. Em 31, realiza-se a grande expedição francesa à África: a missão Dakar-Djibouti, da qual participam Griaule, Schaeffner, Leiris. Esta missão, dirigida por M. Griaule, torna-se famosa por sua influência decisiva no desenvolvimento do 'africanismo'" (p. 429). Ver também Peixoto (1998), para uma análise mais detalhada da relação desse contexto com a inserção de Lévi-Strauss na etnologia francesa no início de sua carreira. Para uma discussão em detalhe a respeito da etnografia na Missão Dakar-Djibouti, ver Brumana (2005).

defender a constituição de uma cadeira de antropologia cultural na Universidade de São Paulo: “[...] nos Estados Unidos e Inglaterra todas as grandes universidades compreendem uma e, às vezes, mais cadeiras de antropologia cultural ocupadas por mestres ilustres, da envergadura de Boas, Kroeber, Lowie, Malinowski” (*ibidem*, p. 250). Como ele próprio relatou cinquenta anos depois a Didier Éribon, “eu descobria a etnologia de campo com os ingleses e os americanos” (Éribon e Lévi-Strauss, 1988, p. 35).

Por outro lado, em 1935 Lévi-Strauss define a antropologia como a aplicação dos métodos da etnografia a outras populações que não as “primitivas”.

Nossos processos de pesquisa consistem com efeito, já o vimos, na extensão, a toda a civilização humana, dos mesmos métodos pacientes e modestos que vêm os etnógrafos aplicando, há mais de trinta anos, aos pequenos grupos que constituem as sociedades primitivas (LS, 1935b, p. 254).

A definição do etnógrafo como um “modesto”, “paciente” e “minucioso” — talvez em contraste com as ambições sistematizadoras de sociólogos, antropólogos e etnólogos — é recorrente no *corpus* considerado, atravessando as falas de Dreyfus e de Mário de Andrade, mas também de Paul Arbousse-Bastide, detentor da primeira cadeira de sociologia da FFCL. A formulação do que faria o etnógrafo, como se vê aqui, não se refere explicitamente ao trabalho de campo, embora Lévi-Strauss possa estar se referindo à intensificação dessa prática na antropologia quando diz “há mais de trinta anos”. Ele prefere restringir a especificidade da disciplina etnográfica às populações estudadas, as sociedades primitivas. A restrição é notável, pois contrasta nitidamente com seu interesse pelos povos primitivos, manifesto na maior parte das suas publicações do período, e com seus relatos sobre seu interesse de juventude em realizar trabalho de campo, e provavelmente se deve aos cuidados em evitar um desgaste com Plínio Ayrosa, responsável pela cadeira de Etnografia Brasileira e Língua Tupi, cujo trabalho recorria somente a fontes escritas e, na sua maior parte, históricas¹⁸.

¹⁸ Em entrevista a reportagem do *Libération* comemorando os cinquenta anos da expedição à Serra do Norte, guardada por Castro Faria e hoje depositada nos arquivos do Museu de Astronomia e Ciências Afins da UFRJ, Lévi-Strauss afirma que “*Chacun veillait très jalousement sur les plates-bandes des gens en place*”, confirmando afirmação de Egon Schaden na mesma reportagem de que Lévi-Strauss

Ao lado disso, o modelo de museu, que era a principal forma do laboratório antropológico no Brasil desde o século XIX, mas que entra em decadência a partir da década de 1920 com a crítica ao paradigma da evolução, fica em suspenso. A constituição de coleções etnográficas não é mencionada, o que parece coerente com a divisão de tarefas com a etnografia, com a partilha institucionalizada entre a USP e o Museu Paulista, especialmente concentrado nas Ciências Naturais (Schwarcz, 1989, p. 70), e, na FFCL, com a criação, pelo mesmo Ayrosa, de um embrionário Museu Etnográfico da Universidade, com o qual Lévi-Strauss colaboraria com peças diversas¹⁹.

O artigo de Lévi-Strauss certamente encontra alguma repercussão no Departamento de Cultura da Prefeitura, pois é republicado semanas depois na *Revista do Arquivo Municipal*, órgão que fazia as vezes de Diário Oficial do município, de órgão de divulgação das atividades da prefeitura e do prefeito Fabio Prado na sua gestão (1935-1937), e ainda de veículo de expansão cultural²⁰. Tanto a Divisão de Documentação como a *Revista do Arquivo* foram espaços de intensa circulação e produção dos cientistas sociais na cidade de São Paulo nesse primeiro período de institucionalização da pesquisa em ciências sociais: encontramos na *Revista do Arquivo* diferentes artigos debatendo os termos nos quais se pretendia praticar as ciências sociais na cidade de São Paulo e os resultados dos primeiros trabalhos de investigação realizados no quadro da Divisão ou que a ela interessassem.

Isso posto, é importante mapear resumidamente o sentido da colaboração de Dreyfus e Lévi-Strauss com o Departamento de Cultura antes de entrarmos na interlocução mais direta com Mário de Andrade, a quem o Curso de Etnografia e a Sociedade de Etnografia e Folclore interessavam pessoalmente.

O Departamento de Cultura, como disse, financia uma parte significativa da

nunca fez “[...] un cours sur les Indiens, car il y avait une chaire d’ethnographie brésilienne et de langues indigènes, et ce n’était pas lui qui la tenait” (CFDE 02.025).

¹⁹ A relação de Lévi-Strauss com Ayrosa não parece, de fato, ter sofrido atritos: Ayrosa é um membro bastante ativo na Sociedade de Etnografia e Folclore, participando como membro do seu Conselho Técnico.

²⁰ As relações entre o DC e a USP estavam delineadas já no ato de criação do DC, de maio de 1935, que estabelece que os “inquêritos” sobre a cidade fossem feitos por “organização apropriada como o Centro de Pesquisas Sociais do Instituto de Educação, a Seção de Ciências Sociais e Políticas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e outros, sob a direção da Divisão de Documentação Histórica e Social” (*apud* Rubino, 1995, p. 493). A contratação do investigador pelo DC exigia, ademais, diploma do Instituto de Educação ou das Ciências Sociais da USP. Essa especificação, como lembra Rubino, cria a “profissão de investigador”, uma “ocupação fora do magistério para os egressos dos cursos que então se inauguravam” (Rubino, 1995, p. 493).

primeira expedição de Lévi-Strauss e Dreyfus ao Mato Grosso. Fernanda Peixoto (1989, 1998) e Luís Donisete Grupioni (1998) já mostraram a importância da colaboração do Departamento de Cultura para a realização das expedições de Lévi-Strauss e Dina Dreyfus, especialmente a primeira delas, realizada entre os Bororo e Kadiwéu na passagem de 1935 para 1936. O apoio do Departamento de Cultura à expedição de Dreyfus e Lévi-Strauss ao Mato Grosso teve como produtos imediatos os filmes *Aldeia de Nalike* (I e II), *Cerimônias funerais entre os índios Bororo* (I e II), *A vida de uma aldeia Bororo* e *Os trabalhos do gado no curral de uma fazenda no sul do Mato Grosso*, depositados na Discoteca Pública Municipal, e o trabalho com que Lévi-Strauss estreia na etnografia: “Contribuições para o estudo da organização social entre os Bororo”, publicado simultaneamente na *Revista do Arquivo Municipal* e no *Journal de la Société des Américanistes*²¹. Em um contexto de escassez de verbas de pesquisa na França e não tendo feito o caminho institucional existente ali — os cursos de Mauss na *École Pratique des Hautes Études* — é com a apresentação das coleções Kadiwéu e Bororo e a consequente vinculação ao *Musée de L’Homme* que eles obtêm verbas e apoio para a realização da sua expedição mais ambiciosa, a viagem à Serra do Norte realizada em 1938.

A rigor, não é possível dizer se o convite a Dina Dreyfus para ministrar o Curso de Etnografia junto ao Departamento de Cultura é feito antes ou depois da articulação do apoio à primeira “Missão Lévi-Strauss”. É certo, contudo, que essa articulação já passa pela participação de Lévi-Strauss nos debates sobre a institucionalização e profissionalização da pesquisa social, que aconteciam não só nas recém-fundadas ELSP e USP, mas também na Divisão de Documentação Histórica e Social do Departamento de Cultura, dirigida por Sérgio Milliet, e encarregada de cumprir função assim delineada no ato de criação do Departamento: “6. recolher, colecionar, restaurar e publicar documentos antigos, material e dados históricos e sociais, que facilitem as pesquisas e estudos sobre a história da cidade de São Paulo, suas instituições e organizações em todos os domínios de atividade” (*apud* Nogueira, 2005, p. 208-9).

Assim, se o interesse do Departamento de Cultura no projeto do Instituto se desenvolve em um contexto específico, no qual a ação do governo é um dos horizontes centrais para as ciências sociais²², esse interesse se refere, não tanto ao

²¹ O artigo de Lévi-Strauss será discutido mais adiante (capítulo 2).

²² Miceli et al (1989, 1995) discutiram o momento falando na “institucionalização” das ciências sociais

acompanhamento dos horizontes de mudança paradigmática na antropologia enfatizados por Lévi-Strauss ao longo do texto, quanto ao interesse em padronizar a coleta de modo a constituir um banco científico de registros da cidade e do país.

Nesse sentido, a forma do fichário contribui, por um lado, com a introdução de uma lógica classificatória clara na coleta e com a possibilidade de realizar comparações e observações de maior alcance histórico ou geográfico, dinamizando o projeto de uma reconstrução da unidade da nação brasileira. Por outro, ela é interessante por permitir a participação de pesquisadores não-profissionalizados em um momento em que apenas se começa a falar em profissionalização da pesquisa e no qual o horizonte de desaparecimento da diversidade cultural é dado como certo, o que faz da construção de apoios à implementação de uma política de patrimônio uma necessidade premente.

O Curso de Etnografia de Dina Dreyfus: coleções e fichários

Existe hoje uma bibliografia significativa sobre o sentido do projeto estético e político de Mário de Andrade e seus desdobramentos na experiência do Departamento de Cultura sob a sua direção²³. Carlos Sandroni e Patrícia Raffaini em seus trabalhos enfatizaram a necessidade de não supor uma sobreposição imediata dos projetos de Mário de Andrade e do Departamento de Cultura, uma vez que essa iniciativa mobilizou um grupo mais amplo, que incluía Paulo Duarte, Paulo Barbosa, Anhaia Mello, André Dreyfus, Sérgio Milliet, Rubens Borba de Moraes e Fernando de Azevedo (Raffaini, 2001, p. 38).

No caso que nos interessa aqui, o empenho de Mário de Andrade na organização da cultura e sua atenção à disciplina antropológica, que começa a se manifestar já na década de 1920, consolidando-se a partir da sua viagem ao Nordeste do Brasil em 1928

em São Paulo. Sandroni (1988) e Raffaini (2001), em seus trabalhos sobre Mário de Andrade e o Departamento de Cultura, preferiram compreendê-lo através da teoria foucaultiana como controle social, transição da soberania para a governamentalidade e de disciplinarização da sociedade. Não é minha intenção aqui fazer uma análise tão ampla sobre esse contexto.

²³ Para discussões sobre o sentido de nação e o projeto estético e político da obra de Mário de Andrade, ver, principalmente Lafetá (1974), Lopez (1972) e Mello e Souza (1979). Para discussões sobre as suas investigações em torno da cultura popular e sua atuação no Departamento de Cultura, ver Toni (1985), Sandroni (1988), Carlini (1994) Travassos (1997, 2002), Raffaini (2001), Nogueira (2005) e Sampietri (2009).

(cf. especialmente Lopez, 1972), traduz-se em um empenho pessoal nos projetos do Curso de Etnografia e da Sociedade de Etnografia e Folclore, já notado por todos os comentadores destas experiências. Tal empenho é sinalizado em diferentes documentos: em cartas diretamente a ele endereçadas pelos dois franceses, sejam elas relativas aos termos nos quais ambos projetos seriam realizados (honorários de Dreyfus, frequência do curso, sistemática da Sociedade), sejam relativas aos andamentos dos trabalhos em campo, no caso das expedições de Dreyfus e Lévi-Strauss; em manuscritos seus recolhidos no fundo SEF e em menções do próprio Mário, em textos diversos e nas suas correspondências a outrem, aos projetos da Sociedade de Etnografia e Folclore.

Uma destas menções é feita em carta de Mário a Luís da Câmara Cascudo, datada de 15 de abril de 1936 onde ele fala na expectativa de partir em viagem ao nordeste para “gravar discos populares” — viagem que, sem Mário na equipe, viria a ser conhecida como a Missão de Pesquisas Folclóricas. De fato, a viagem ao Nordeste planejada para 1937 (Sandroni, 1988 p. 123) é um dos horizontes imediatos do Curso, que se desenvolveu em íntima ligação com a Discoteca Pública Municipal que teria a guarda dos “discos populares” que Mário visava — e que foram gravados em 1938.

No que se refere ao papel de Dina Dreyfus nesse projeto — o de implementar a padronização da coleta etnográfica e folclórica a ser feita pelo Departamento — as expectativas de Mário com relação ao Curso de Etnografia foram resumidas em dois documentos: na fala de abertura do Curso de Etnografia feita por ele em abril de 1936 (SEF, doc. 3) e no artigo “A situação etnográfica do Brasil”, publicado ao fim do Curso, em outubro de 1936, no primeiro número do *Jornal Síntese*, de Belo Horizonte. Os dois textos se assemelham muito em conteúdo, sendo provavelmente o último uma sistematização do primeiro: fala datilografada depositada no Fundo SEF, escrita de forma mais espontânea (talvez transcrita), e menos precisa na sua construção que o artigo publicado meses depois.

A principal preocupação de Mário é se contrapor a uma etnografia que ele percebe como excessivamente teórica e pouco sistemática na “colheita dos documentos”:

Quem quer que, mesmo diletantemente como eu, se dedique a estudos etnográficos e procure na bibliografia brasileira o conhecimento da formação cultural do nosso povo, muitas vezes desanima pensativo, diante da facilidade, da levandade detestável, da ausência muitas vezes

total de orientação científica, que domina a pseudoetnografia brasileira (SEF, doc. 6).

São descrições imperfeitíssimas, incompletas, a que muitas vezes faltam dados absolutamente essenciais. São silvas de quadrinhas bem vestidas, numa língua muito correta, em que é manifesta a colaboração do recolhedor. São músicas reduzidas a ritmos simplórios, não se sabe como recolhidas, a maior parte das vezes guardadas na memória, e não colhidas diretamente do cantador popular (MA, 1936a).

Preocupava também a Mário o caráter diletante e literário da produção existente, em uma reversão da irreverência dos primeiros anos do modernismo, já bastante comentada pelos intérpretes de sua obra.

É uma completa lástima, e havemos de ter a coragem de afirmar que grande número dos livros nacionais versando Etnografia, são livros anticientíficos, de fazedores de literatice e de abusadores do povo. Basta dizer que estamos num país onde qualquer cantora de canções populares, deformada pelas necessidades de palco, se intitula de “folclorista”!... (SEF, doc. 6)

Nós somos por demais discursadores. O vício oratório nos leva em Etnografia a uma bastante livresca tendência para discutir doutrinas, criar doutrinas etnográficas e a escrever livros sobre Etnografia no recesso pensamentoso das salas de estudo. [...] Ora isso adiantará muito ao Brasil? Representa apenas, e com preguiçosa inutilidade, aquela casquinha de cultura que disfarça no ambiente das principais cidades brasileiras a lastimável inconsistência da cultura nacional. É a ociosidade, a gratuidade florida e professoral dos que sabem ler. E não adianta nada. (MA, 1936a)

O projeto defendido aqui é o deixar a “teoria” para uma etapa posterior e dedicar-se a colher “com seriedade e de maneira completa o que esse povo guarda e rapidamente esquece, desnordeado pelo progresso invasor” (*ibidem*), “enquanto o progresso e o internacionalismo não destroem os nossos costumes e as bases culturais da nossa gente” (SEF, doc. 6). A adoção de uma metodologia científica na produção dos registros da cultura popular moralizaria a relação entre o pesquisador e o povo, como se vê na menção à “cantora de canções populares”. Mário explica: “Não é amadoristicamente se meterem no meio do povo, de lápis em punho, perguntando coisas, rindo das aparentes tolices que escuta, assustando o povo e sendo enganado por ele. É preciso lidar com o povo, e saber o que deverá ser colhido, como e para quê” (MA, 1936a).

A oscilação entre uma coleta de informações padronizada, a ser realizada por pesquisadores leigos, e uma pesquisa de campo profissional que observamos nesses

trechos de Mário de Andrade atravessa todo o Curso de Etnografia e as atividades da Sociedade de Etnografia e Folclore. Essas duas formas de trabalho não se opõem, mas antes se articulam, visando os melhores rendimentos possíveis em um contexto que se reconhece como de profissionalização escassa. Nesse sentido, a coleta de informações entre populações “tradicionais” ou “primitivas” aparece como uma tarefa urgente, dada a dissolução cultural que ameaçava a sua “pureza”²⁴. Essa percepção se agudiza nas preocupações desses pesquisadores sobre as relações entre a cidade de São Paulo e os seus arrabaldes, a serem discutidas em detalhe no capítulo 3.

A primeira diretriz na organização do Curso e na estruturação das atividades de pesquisa da Sociedade de Etnografia e Folclore por Dina Dreyfus é a necessidade de dar aos pesquisadores “leigos” uma instrução teórica “sumária”, como Lévi-Strauss indicara quanto aos cursos do Instituto de Antropologia. O conteúdo principal das aulas seriam os procedimentos de pesquisa passíveis de ensinamento a pesquisadores não especializados, ou um “método”, como explicou Dina Dreyfus em versão de sua aula inaugural publicada no jornal *O Estado de São Paulo*²⁵:

Instituído pelo Departamento de Cultura, para uma categoria bem definida de ouvintes, funcionários municipais da capital e do interior, professores primários, instrutoras de parques infantis, o curso de etnografia prática deve ter em mira dar, aos que estão adstritos a segui-lo, um método geral imediatamente aplicável no campo de trabalho (DD, 1936a).

Se o primeiro alvo do curso são funcionários públicos, a abertura de suas inscrições para um público mais amplo leva à incorporação, entre os alunos, de diversos estudantes da Faculdade de Filosofia e da Escola Livre de Sociologia e Política (Anexo

²⁴ Se no paradigma culturalista os temores são a aculturação ou contaminação cultural, James Urry (1972) mostra que as primeiras instruções a leigos organizadas na Grã-Bretanha, publicadas em 1841 — ainda antes da publicação da *Origem das espécies* por Darwin — junto à British Association for the Advancement of Science, intituladas *Queries respecting the Human Race to be addressed to travellers and others*, preocupavam-se com o desaparecimento puro e simples das “raças” de interesse, sendo endereçadas “àqueles que possam morar ou residir em partes do globo habitadas por raças ameaçadas” (p. 45, traduzido por mim).

²⁵ O conteúdo da aula inaugural do Curso de Etnografia foi consultado a partir de três fontes: uma é a transcrição disponível no fundo Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF, doc. 4); outra, um resumo publicado no jornal *O Estado de São Paulo* de 29 de maio de 1936, intitulado “Função teórica e prática da etnografia — Introdução a um curso prático de etnografia” (DD, 1936a) e, finalmente, o texto da introdução ao manual *Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural*, escrito por Dina Dreyfus para o Departamento de Cultura (DD, 1936b).

3). Esse movimento era natural à intensa circulação de pessoas entre as faculdades e o DC, e o fato de o curso ser noturno e acontecer no mesmo espaço onde se davam as aulas da ELSP — a Escola de Comércio Álvares Penteado, no Largo de São Francisco — talvez o qualificasse como mais um dos cursos da nova escola livre²⁶. Vemos nas contratações do Departamento de Cultura publicadas na *Revista do Arquivo Municipal*, aliás, que duas das participantes mais ativas do Curso e da Sociedade, Lavínia Costa Villela (mais tarde, Lavínia Costa Raymond) e Sara Ramos, eram tanto instrutoras de parques infantis do Departamento de Cultura como alunas da Universidade de São Paulo egressas da Escola Normal.

A definição do Curso como de formação para leigos ou como curso de especialização varia nos materiais coligidos. No relatório enviado por Dreyfus em dezembro de 1936 a Jean Marx, responsável pelo *Service des Oeuvres* do Ministério das Relações Exteriores na França, transcrito e traduzido por Sandroni (2002, p. 240-241), ela afirma que o objetivo do Curso de Etnografia era “formar pesquisadores especializados entre os funcionários municipais” e informa que “serão outorgados diplomas que consagrarão os técnicos destinados a serem contratados pela Municipalidade para pesquisas futuras” — diplomas de que não há outra notícia no *corpus*. Na compreensão de Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário de Andrade, a distinção entre especialista e leigo parece menos importante que a distinção entre teoria e prática de pesquisa.

Em um momento em que a pesquisa de campo começa a se configurar como prática especializada na antropologia, o fato de o Curso de Etnografia ter como público pesquisadores que já recebiam uma formação teórica nas novas faculdades explica o cuidado de Mário, na sua conferência de abertura, em reiterar que o horizonte restrito do curso significava, não o desprezo pela teoria, mas o reconhecimento da antecedência — lógica e cronológica — da coleta de dados em relação às elaborações teóricas, de modo a reverter o “processo pensamentoso” e a “livresca tendência” que ele reconhecia na produção brasileira.

²⁶ A expressão “Cátedra de Etnografia do Departamento de Cultura” em jornais e em cartas de Mário de Andrade reforça a impressão de que esse curso tenha sido pensado de alguma forma como parte do curso livre da ELSP, que contava, na sua fundação, com apenas um programa de antropologia cultural, mas que pensava as ciências sociais de forma mais diretamente aplicada que na USP, seguindo uma tradição norte-americana. Para discussões sobre a tradição norte-americana de ciências sociais na ELSP, ver Limongi (1989a), Peixoto (1989) e Kantor; Maciel e Simões (2001).

Porque não nos importa ainda que nos orgulhemos de grandes monumentos científicos de Etnografia, da altura dos dum Frazer, dum Tylor, dum Lévy-Brühl. Esses monumentos virão a seu tempo, e somente quando tivermos ao nosso dispor, documentação legitimamente científica (SEF, doc. 3).

No *Ensaio sobre a música brasileira*, de 1928, mais interessado na produção de uma arte nacional do que no estabelecimento de práticas científicas para produzir o seu repertório de referência, a realização de trabalho de campo (que Mário faria justamente naquele ano, com a “viagem etnográfica” ao Nordeste do Brasil que daria origem ao *Turista Aprendiz*) cumpriria esse papel.

Nosso folclore musical não tem sido estudado como merece. Os livros que existem sobre eles são deficientes sob todos os pontos-de-vista. E a preguiça e o egoísmo impede que o compositor vá estudar na fonte as manifestações populares. Quando muito ele se limitará a colher pelo bairro em que mora o que este lhe faz entrar pelo ouvido da janela (MA, 1928a, p. 70).

Lévi-Strauss também recorre, no projeto do Instituto de Antropologia, a uma separação entre levantamento de dados e elaboração teórica, afirmando que o primeiro passo para o Instituto seria um esforço de colaboração no projeto de reconstrução da história da humanidade como etapa preliminar ao desenvolvimento da teoria antropológica²⁷.

Dina Dreyfus, por sua vez, traduz a redução do horizonte de pesquisa à coleta através de uma mudança no título do curso, de “Etnologia prática” para “etnografia”, buscando uma delimitação disciplinar mais cuidadosa. Nessa que é uma das poucas formulações encontradas sobre a distinção entre etnologia e etnografia, as duas disciplinas são discriminadas segundo seus objetivos e os formatos de apresentação que lhes são característicos.

²⁷ Ali, ele se dirigia aos “especialistas” que “já recolheram e continuam a juntar documentação das mais interessantes”: “Desejariamos que o Instituto de Antropologia lhes permitisse, mais do que foi até agora possível, trazer seu testemunho ao grande trabalho de reconstituição da evolução humana, que certos teóricos talvez estejam arriscando a comprometer com suas informações incompletas” (LS, 1935b, p. 256).

Dera-lhe, antes, a denominação de Etnologia prática. Pareceu-lhe, porém, uma denominação contraditória, uma vez que a Etnologia é, por natureza, um estudo teórico, sistemático, generalizador. Em contraste, a Etnografia não cuida de teorias nem de hipóteses, é essencialmente descritiva e monográfica. (SEF, doc. 4)

Dreyfus, liberada da necessidade de defender uma inserção institucional universitária que ocupava Lévi-Strauss, deixa de lado a preocupação de traçar uma separação entre as disciplinas da antropologia e da etnografia, desenvolvendo a sugestão que ele fizera de estender “os mesmos métodos pacientes e modestos” dos etnógrafos para a observação de toda a humanidade. Essa definição a leva a redefinir o objeto de análise em termos de uma alteridade cultural entendida sobretudo em termos de diferença psicológica²⁸.

Com efeito, a etnografia, que não passava, no século XIX, de uma ciência especializada, transformou-se num método geral de investigações. [...] Encerrada outrora no campo especializado do estudo das raças e dos povos da terra, tornou-se no princípio do século, um método geral. A Etnografia, como método geral de investigação, intervém em toda pesquisa em que se estuda o ‘outro’, isto é, a criança, o louco, o homem do passado e o primitivo, tudo o que apresenta um comportamento diferente do nosso, tudo o que, de um ponto de vista psicológico, aparece como diverso e particular. São esses comportamentos heterogêneos em relação ao nosso, que a etnografia vai esforçar-se por penetrar, compreender, com o seu método próprio de investigação. (DD, 1936b, p. 10)

Entendida como método e organizada através de monografias descritivas²⁹, a etnografia demanda antes de tudo um olhar minucioso da parte do pesquisador. A instrução visa, portanto, apurar o olhar para miudezas, de modo a reproduzi-las em documentos: “nos esforçaremos [...] por trazer aos nossos leitores um conjunto de receitas e métodos práticos, destinados a permitir aos pesquisadores — aos quais ninguém exige que se especializem — recolher e conservar, de modo cientificamente

²⁸ Veremos no próximo capítulo que a questão da consciência, da mentalidade e da loucura são um ponto importante na interlocução de Dreyfus e Lévi-Strauss com Mário de Andrade e de que forma a compreensão da etnografia compreendida como método geral se constrói em oposição à sociologia como método na formulação durkheimiana.

²⁹ “Evidentemente, no Brasil precisa-se, antes de tudo, de um trabalho perseverante de estudos etnográficos propriamente ditos. Tanto nas regiões longínquas do interior, como nos bairros das cidades, ou nas menores aldeias, toda uma série de pesquisas etnográficas pode e deve ser empreendida: estudo da cerâmica, da tecelagem local, do estilo das casas e das características das profissões, dos ofícios... Seria impossível enumerar todos os assuntos de monografias que estão à espera de pesquisador” (DD, 1936b, p. 8).

utilizável, os mais insignificantes documentos” (*ibidem*, p. 18). A intenção de organizar esses documentos em monografias é reforçada ao fim do Curso, em setembro de 1936, com a abertura de um espaço na *Revista do Arquivo Municipal*, não por acaso intitulado “Arquivo Etnográfico”, para a publicação de trabalhos etnográficos, entre os quais as melhores monografias finais dos alunos, estimulados através da realização de um concurso (entre outros promovidos pelo Departamento) de etnografia, cujos jurados foram Mário de Andrade, Arthur Ramos, Plínio Ayrosa, Dina Dreyfus e Samuel Lowrie.

As monografias trataram de temas folclóricos — a festa de Pirapora, a dança de São Gonçalo, cateretês e cavalhadas realizados nas proximidades de São Paulo — mas também da mancha mongólica, o que revela o direcionamento na pauta de pesquisa impresso por Dreyfus e Mário. Além disso, ao fim do Curso Dina Dreyfus dá início à publicação de uma série de *Instruções práticas para pesquisas de antropologia física e cultural* com um primeiro volume constando da aula inaugural, de instruções para fotografia e cinematografia em campo, e de uma versão extensa das aulas de antropologia física ministradas no Curso (*ibidem*).

Para orientar a produção dos documentos e monografias que comporiam o “arquivo etnográfico”, as aulas e instruções de Dina Dreyfus seguem os modelos mencionados por Lévi-Strauss — os guias e instruções a leigos organizados e distribuídos pelo Royal Anthropological Institute de Londres, o Museu do Trocadero e o Laboratório de Antropologia do Museu de História Natural de Paris —, estruturando-se em listas de procedimentos, no caso de medições e do manuseio de objetos, ou de perguntas, visando direcionar a atenção do “pesquisador improvisado” ou aprendiz em campo. As perguntas eram organizadas por tópico de pesquisa e redigidas de tal modo que todas as informações interessantes ao especialista constassem do levantamento resultante, e referiam-se principalmente: (1) ao vocabulário local e aos sentidos locais das práticas; (2) à descrição detalhada das práticas e técnicas observadas em campo; (3) à posição social dos praticantes, fabricantes ou informantes do aspecto observado; (4) a um posicionamento do evento no tempo e no espaço, tanto visando apreender o significado cultural desse aspecto, como visando o mapeamento posterior no laboratório antropológico. Dreyfus resume esses focos de atenção através das questões “de quê? com quê? para quê? com quem?” a partir de uma discussão direta com Mauss (SEF,

doc. 8)³⁰.

Como exemplo, uma lista mais curta, tratando da observação de dramatizações em festas populares, um tema diretamente ligado à pauta de pesquisas de Mário de Andrade.

As observações essenciais do drama são as seguintes:

- 1) Lugar, data e ocasião da festa e qual o motivo da escolha desse lugar, data e ocasião.
- 2) Tudo quanto se refira aos atores: quem são, qual sua posição social, quem é o organizador ou proprietário da festa.
- 3) O assunto da representação.
- 4) Quais as disposições tomadas para a realização da festa, tanto em relação aos executantes como aos assistentes.
- 5) Descrever e recolher os vestuários, máscaras, disfarces, enfim todos os acessórios de encenação (SEF, doc. 12)

Mário de Andrade revela em diferentes textos posteriores ao curso a absorção desses parâmetros mínimos de documentação. Em 1939, afirma que:

Quase toda a documentação folclórica não presta, não foi selecionada: um documento folclórico colhido da memória de um advogado tem o mesmo valor de outro colhido da boca de um vaqueiro; não se faz diferença entre o colaborador urbano e o rural; o alfabetizado e o analfabeto, nem data, nem idade, nem sexo; o folclore é o paraíso da ‘sensação’ democrática; tudo é igual (MA, 1939, *apud* Travassos, 1997, p. 104).

A leitura dos materiais de instruções da época permite também, ao antropólogo do século XXI, uma observação detalhada das práticas de pesquisa de campo dos anos 1930. Munido de lápis e papel (anotações à tinta são contra-indicadas) e, às vezes, de outros recursos como cola e papel machê para fazer moldes, máquinas fotográficas e

³⁰ “Diante dum objeto etnográfico — diz Mauss — é preciso sempre indagar: onde, quem, quando, o que, de que maneira, por que?//A sra. Lévi-Strauss pensa que as indagações se podem reduzir a 4: de que? com que? para que? por quem?//Isto é: de que material é feito o objeto? Com que instrumento? Para que fim? Por que pessoa (homem ou mulher, feiticeiro ou profissional, etc)?” (SEF, doc. 8).

instrumentos de medição, o pesquisador precisa aproveitar a oportunidade de pesquisa sabendo o que observar. Por isso, o manual de investigações é definido frequentemente como um “*aide-mémoire*” ou como um “*vade mecum*”, útil tanto para profissionais em formação como para leigos. A lógica da produção de registros como reprodução de aspectos físicos ou culturais, por sua vez, organiza toda a observação em campo como a produção de uma coleção; não à toa, esses registros produzem por si sós uma cultura material à parte para o pesquisador da história das ciências.

Os critérios em jogo na produção desses materiais são a precisão, o detalhamento, o domínio técnico dos equipamentos disponíveis e a sobrevivência dos registros e coleções às viagens de volta, muitas vezes realizadas em condições bastante precárias. Na transmissão dessas orientações, Dina Dreyfus nem sempre produz um material absolutamente “instrucional”, questionando-se a respeito da possibilidade de limitar o conteúdo teórico do Curso. Grupioni (1998) fez referência a uma reportagem depositada nos arquivos do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científica no Brasil onde se diz que, no Curso, ela, “entre outras coisas, iria transmitir as observações colhidas na viagem que acaba de realizar aos sertões mato-grossenses” (p. 126). Conhecendo as dificuldades em obter e transportar grandes coleções etnográficas em territórios inóspitos e tendo já formado um repertório etnográfico próprio que ela sabia ser necessário para orientar a atenção no trabalho de campo, Dreyfus desenvolve um debate com Marcel Mauss, pesquisador “de gabinete”, mobilizando a própria experiência e a filosofia da ciência.

Mauss diz que é preciso recolher tudo, pois que tudo é interessante. Uma coleção etnográfica não é uma coleção de obras de arte; mas representa uma cultura e seu interesse consiste nisto, somente nisto. [...] A Sra. Strauss pensa que Mauss tem razão em parte e que seu ponto de vista é necessário para eliminar o ponto de vista vulgar. [...] o princípio de tudo recolher é também preconceito contra o qual se deve precaver. Como toda ciência a etnografia distingue o fato bruto do fato científico, isto é, o fato, qualquer que ele seja, visto pelo observador desprevenido, e o fato significativo que o cientista prevenido distingue da massa dos fatos comuns.

Meyerson diz que toda observação, toda experiência, quer se queira, quer não, nos conduz a proceder a uma escolha. Esta escolha é ao mesmo tempo teórica e prática. Prática, porque diante de grande quantidade de objetos a escolha às vezes se impõe, ou pela impossibilidade material de transporte, ou porque escasseiam os objetos de troca. A necessidade teórica é a distinção daquilo cuja posse não

constitui simples luxo, mas de fato seja útil ao conhecimento da cultura estudada. Interessa possuir o objeto do qual a simples fotografia ou descrição não constitui documentação suficiente. [...] O etnógrafo, pois, não é simples colecionador de objetos. Mas deverá possuir uma cultura etnográfica e, doutro lado, essa espécie de tato, de sentido que faz não só distinguir o objeto interessante, mas pressentir a sua existência. Esta última qualidade pode ser natural e instintiva, mas pode também ser adquirida pela cultura e pela aprendizagem. (SEF, doc. 15)

A transmissão dessa “cultura etnográfica” — o termo cultura adquirindo aqui, evidentemente, o sentido de educação, cultivo ou repertório — se dá no curso, principalmente, através dos exemplos para classificações ou formas de coleta. Os exemplos mais frequentemente mobilizados são os Kadiwéu e Bororo, que surgem em seis aulas, para ilustrar nove tópicos diferentes. Nas aulas sobre habitação, modos de produzir e preservar o fogo e sobre cerâmica, contudo, ela apresenta sucintamente as formas mais disseminadas na América do Sul. Esses exemplos de distribuição sul-americana são muito sintéticos nas transcrições das apostilas, como por exemplo, na aula sobre o fogo: “Distribuição geográfica: Em toda a América do Sul, especialmente no Brasil, o processo mais difundido é o de giração simples. No Chaco, o de giração com prancha flexível, ou giração com broca. O processo de percussão, na América, só é observado na Terra do Fogo” (SEF, doc. 18). A economia na transcrição torna difícil rastrear precisamente esse repertório etnográfico na bibliografia por ela mencionada, embora se possa imaginar que Dreyfus já exercitava a sua própria “cultura etnográfica” recorrendo a obras diversas.

Dreyfus afrouxa as limitações ao conteúdo teórico ao longo do curso, talvez por demanda dos alunos, muitos deles estudantes de ciências sociais que certamente frequentavam as aulas de Lévi-Strauss na USP. Na terceira aula, relativa à pesquisa da mancha mongólica, ela reluta a dar detalhes sobre os rendimentos do mapeamento desse marcador racial, sobre o qual realizava pesquisas desde 1935 na Clínica Obstetrícia da Faculdade de Medicina: a apostila não chega a falar sobre a questão da origem do povoamento do continente americano.

A respeito de uma pergunta que lhe fora dirigida sobre o valor da pesquisa da Mancha Mongólica, Mme Lévi-Strauss, depois de salientar que seu curso não visa informações de valor teórico, e sim a formação de um processo de pesquisas práticas, diz contudo que a Mancha

Mongólica determina a difusão da raça mongólica no mundo. (SEF, doc. 6)

Mais adiante, essa resistência dá lugar à ênfase nas problemáticas da mudança e do contato cultural, manifestas principalmente na aula sobre jogos e na já citada aula sobre cultura material. As discussões sempre recorrem a exemplos concretos e, se as elaborações continuam curtas, o espaço que elas ganham nas apostilas sugere mais atenção em sala de aula, visando talvez estimular a coleta dessas informações específicas. O problema da reconstituição da história cultural do Brasil e da mudança cultural na cidade de São Paulo e nos seus entornos estiveram entre as principais preocupações do Departamento de Cultura e da Sociedade de Etnografia e Folclore.

O estudo dos jogos tem um interesse etnográfico muito especial: Extremamente difundidos e dotados de grande tenacidade, os jogos perduram através de culturas que se perdem. E são numerosos aqueles nos quais se podem distinguir, de maneira inconfundível, sobrevivências de traços culturais desaparecidos ou transformados. O arco, por exemplo, que já não é usado como arma, é brinquedo do menino polinesiano.

Outro exemplo é a cerâmica das crianças Kaduveo. Enquanto o vasilhame dos adultos é muito simples e uniforme, os vasos e mingas das crianças, feitos sob a mesma técnica, apresentam entretanto diversidade e complexidade de formas. Isto faz crer que a cerâmica Kaduveo, a princípio complexa e variada, degenerou para uma modalidade simples. O traço primitivo, porém, sobrevive na cerâmica de brinquedo.

[...]

Importante pela sua grande disseminação, o jogo do barbante se presta ao estudo do processo difusionista dos traços culturais. Efetivamente, sendo o número de combinações ilimitado e sabido que os nomes escolhidos pelos indígenas nada têm em comum com o jogo em si mesmo, sempre que encontrarmos jogos de barbante idênticos com nomes idênticos, pode-se ficar mais ou menos certo de que não se trata duma coincidência casual, mas dum contato de culturas. (SEF, doc. 13)³¹

³¹ Mais dois exemplos: “Os indígenas Bororó usam colares feitos de unhas de tatus. Ora, encontra-se também entre eles, atualmente, colares que imitam a forma dos primeiros, mas são feitos em cobre. O segundo, que representa um esforço de inovação, uma nova técnica, marca uma nova era, será tão interessante como o primeiro” (SEF, doc. 15). “As decorações especiais ou decorações propriamente ditas constituem elementos culturais de grande importância. Na cerâmica, que é facilmente observável, os motivos decorativos se prestam ao estudo do fenômeno da difusão e da invasão de

A valorização do trabalho de campo especializado, que só se manifesta subterraneamente nas propostas de Lévi-Strauss, surge de forma evidente em uma menção que Dreyfus faz em aula a Malinowski - hoje o herói do estabelecimento da pesquisa de campo como prática necessariamente especializada. Essa menção vem em recomendação sobre o então chamado “tratamento dos nativos”, tema abordado em diversas aulas: “O pesquisador precisa esforçar-se e recolher aqui e ali, porque a informação nunca é completa. Malinowski dizia sentir quando o indígena já não podia suportar sua presença; valia mais, então, mudar de tática, recomeçar com astúcia, sempre seguindo a mesma ideia” (SEF, doc. 21).

É importante notar, contudo, que o interesse manifesto por Dreyfus e Lévi-Strauss pelo modelo do pesquisador especializado em campo não implica, nem o ataque direto à “antropologia de gabinete” — afinal a sistematização de informações históricas seria uma das frentes de trabalho constantes na imaginação desse laboratório - nem em uma dissolução do gabinete, concebido na forma de fichário, biblioteca, inventário ou coleção, enquanto *locus* fundamental para a legitimação da antropologia como disciplina científica. Na verdade, se seguirmos o rastro das imagens do que designo como um laboratório etnográfico, articuladas desde o projeto do Instituto de Antropologia, o Curso de Etnografia pode ser lido como um detalhamento dos procedimentos realizados em campo que produziram os documentos sistematizados no “grande fichário antropológico americano” almejado por Lévi-Strauss.

O Museu do Trocadéro, de Paris, o *Institut d’Ethnologie* e a *École Française de l’Extrême Orient* na Indochina são as inspirações mais evidentes para a organização do Curso, mencionados diretamente nas aulas de cultura material e de linguística. Uma referência menos evidente, mas também marcante quando se cotejam os seus conteúdos, é a última edição na ocasião (a de 1929) das *Notes and queries on anthropology*, manual de pesquisa endereçado pelo Royal Anthropological Institute tanto aos antropólogos nas suas primeiras pesquisas como a funcionários e viajantes nas colônias britânicas, mencionadas por Lévi-Strauss em trecho citado anteriormente. O manual chega a ser referido diretamente na sétima aula do curso, relativa à análise decorativa³²,

traços culturais”. (SEF, doc. 20)

³² “Quando se procede à decomposição das unidades decorativas, pode-se tomar por base a lista organizada pelos ingleses. Mas os elementos devem ser descobertos pelo próprio observador e sempre

e a citação quase direta de trechos extensos do volume na transcrição das aulas sugere que ele tenha sido o material didático de maior importância nas aulas ministradas por Dreyfus, embora certamente tenham sido utilizados e adaptados ainda outros materiais referidos em documentos diversos, como as instruções transmitidas nos cursos de Mauss³³, o *Civilisation materielle des indiens Tupi-Guarani*, de Alfred Métraux, o *Introduction to Cultural Anthropology* de Lowie, e os trabalhos de Erland Nordenskiöld sobre as populações americanas.

Diferentes formas do “registro mecânico” são mobilizadas na maior parte das aulas, particularmente o registro fotográfico, embora Dreyfus ensine também procedimentos alternativos e mais acessíveis, como a produção de notas, desenhos e esquemas. A câmera fotográfica, o cinematógrafo, o fonógrafo e, extravagância máxima para a época, o filme sonoro aparecem como os equipamentos mais sofisticados e mais caros à disposição do pesquisador, adquirindo um valor especial nas investigações de arte popular e de antropologia física, na medida em que permitiriam registrar gestuais, atitudes, técnicas, padrões de movimento, prosódia, tonalidades musicais e, claro, tipos físicos. Visando coletas a serem feitas pela Discoteca Pública Municipal na Missão de Pesquisas Folclóricas — que estava programada para a passagem de 1936 para 1937 — ela se dedica na aula sobre “música” do Curso a um levantamento dos equipamentos disponíveis para o registro sonoro no mercado brasileiro e a ensinar o seu manuseio³⁴.

As orientações para o registro fotográfico e cinematográfico são particularmente detalhadas nas *Instruções...*, ganhando todo um item que, segundo ela, “diz respeito aos pesquisadores que não possuam ainda um aparelho e desejem adquiri-lo, ou àqueles que tentem trabalhar como especialistas e obter documentos perfeitos” (DD, 1936b, p. 19). Ali, ela compara as vantagens e desvantagens dos diferentes equipamentos, e sugere táticas para situações restritivas: como fotografar em ambientes com pouca luz; como economizar e preservar os filmes.

Dreyfus enfatiza que o prioritário é olhar para os detalhes, como “um rosto”, no caso do registro dos tipos físicos, ou os padrões de movimento — especialmente interessantes para o estudo das técnicas nativas, um tema importante nos filmes

que se encontre diante dum elemento novo ou desconhecido, dá-se-lhe o nome e a classificação que parecerem adequados” (SEF, doc. 9).

³³ Parte delas hoje transcrita no *Manuel d’Ethnographie* editado por Denise Paulme (Mauss, 1947).

³⁴ Analisados em detalhe por Carlini (1994) no contexto de preparação para a Missão de Pesquisas Folclóricas.

realizados entre os Kadiwéu e Bororo para o Departamento de Cultura. Uma forma recorrente de fazer o registro detalhado, e que ela ensina nas instruções, são as sequências que se aproximam progressivamente do praticamente da técnica de interesse: partindo de um plano geral que registra a postura do praticante à frente do trabalho, passando por um plano médio, onde ainda é possível captar a cabeça do praticante, finalizando com um plano fechado sobre a mão, o instrumento, e o trabalho em realização³⁵. Tudo isso, segundo ela, deve ser captado preferencialmente de forma espontânea, o que não deixa de colocar uma série de dificuldades adicionais.

A antropologia física, como é de se imaginar, constitui um caso à parte em sofisticação instrumental e analítica. Dina Dreyfus ensina não só como tirar as principais medidas antropométricas, mas também como classificar cores de olhos e cabelos, como fazer a tipagem sanguínea e a forma de registro das ocorrências da “mancha mongólica”, mas precisa lidar com a precariedade dos equipamentos disponíveis, não havendo à mão caixas de amostra de classificação das cores, por exemplo. No caso da antropometria, a vara graduada que o *Royal Anthropological Institute* vendia pelo correio é convertida em uma fita métrica presa a um bambu³⁶. Nas *Instruções para pesquisas práticas*, o material é comentado em maior detalhe, e parece também mais profissional: “Um estojo completo deve conter: uma toesa, um compasso curvo ou compasso de espessura, um compasso de cursor, uma fita métrica, um lápis dermatográfico, um lápis simples” (*ibidem*, p. 81).

Para a constituição do acervo público visado pelo Curso de Etnografia, contudo, o principal instrumento na coleta de informações e objetos são as fichas (Anexos 13 a 19). A prática de produzir fichas era utilizada por Mário de Andrade desde a década de 1920, e resultou nas 9634 fichas do “Fichário Analítico” de Mário hoje depositado no

³⁵ “[...] o pormenor fotográfico é muitas vezes mais importante do que um conjunto e uma fotografia tomada de bem perto, na qual se veja incompletamente uma cena, habitualmente muito mais reveladora do que uma vista afastada, em que todos os caracteres são confusos e apagados. [...] as mãos duma ceramista modelando um bloco de argila são muitas vezes mais instrutivas que um retrato em pé da mesma pessoa, com planos de fundo e horizonte” (DD, 1936b, p. 29)

³⁶ Na aula: “Como tomar as medidas: Preliminarmente, preparar o arsenal de pesquisas. Como medida de comprimento, pode-se adaptar uma fita métrica, resistente, a um bambu, de tal maneira que as extremidades da fita sejam fixadas nas extremidades do bambú e que este possa ser empunhado como um arco. O instrumento assim obtido servirá para medir a estatura. 2) Um compasso circular. 3) Um compasso vertical. 4) Lápis. 5) Papel ou uma ficha previamente estabelecida” (SEF, doc. 7). Nas *Notes and queries*: “O único aparato necessário é uma vara de medição graduada, com uma barra deslizante perpendicular à vara, à qual é preso um prumo leve para garantir que a vara seja mantida na posição vertical (varas podem ser obtidas do Royal Anthropological Institute, pelo preço (libras) 3 3s 0d.S) [...] Medições da cabeça podem ser feitas com compassos de calibre” (*Notes and queries on anthropology*, 1929, p. 4, traduzido por mim).

IEB-USP (Natale, 1992)³⁷. Essa prática de fichamento, aliás, é detalhada e refletida por ele em 1937, na introdução a *Namoros com a medicina* (1937), em comentário que põe em questão, tanto a falta de método que ele pretendia remediar através do Curso e da Sociedade³⁸, quanto as possibilidades de produzir conhecimento a partir de dados, por assim dizer, *crus*.

Minha maneira de trabalhar é assim: Vou lendo, desgraçadamente sem muito método, aquilo que pelo seu autor ou seu assunto me dá gosto, ou responde às perguntas do meu ser muito alastrado. Como desde muito cedo tive memória pouca mas estimo ter resposta pronta às minhas perguntinhas, tomei o hábito virtuoso de fichar. Os anos, não eu, reuniram assim um regular deserto de fichas. Apelidei ‘deserto’ aos meus fichários, não vaidoso do número das minhas fichas, incomparavelmente menos numerosas que os grãos de areia de qualquer prainha, quanto mais deserto. Disse ‘deserto’ mas foi por causa das miragens. Há os que me chamam de culto apenas porque tenho alguma paciente leitura. Há momentos em que me acredito seguro de um assunto, apenas porque sobre ele tenho cento e vinte fichas. Perigosas miragens... (MA, 1937c, p. 6).

Se as fichas pessoais de Mário eram longas listas de referências bibliográficas que remetem a trechos específicos ou anotações marginais nos livros que lia, aquelas desenhadas por Dreyfus servem para resumir as informações mínimas a serem registradas. As fichas encontradas no acervo da SEF (Anexo 17) explicam assim as informações necessárias à descrição de um objeto através de perguntas sucintas: “Fabricação (quem f.? sexo; quando? como? área de f.)” (SEF, doc. 336). Com isso, vemos que as fichas e questionários voltadas para o direcionamento da coleta feita por

³⁷ Toni descreve assim o fichário de Mário de Andrade: "Esse Fichário Analítico mostra-se como a reunião de milhares de fichas ordenadas alfabeticamente, divididas por assuntos em dez grandes temas, acolhendo livros, revistas, artigos de jornais, manuscritos e documentação vária, papéis recortados e dobrados dentro de envelopes, bem como verbetes redigidos pelo compilador. É ali que o multiMário armazena seu amparo bibliográfico como professor do Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, como crítico e historiador, e em todas as atividades que lhe requerem pesquisa prévia ou fundamentação. O Fichário faz as vezes de um Índice, volume primeiro em uma enciclopédia exclusiva e particular, reunindo autores e assuntos selecionados, lidos, fichados, remetendo aos livros com notas à margem, destacando pontos de interesse ou discórdia. O Fichário bifurca-se na vasta e substancial margem, quando as fichas se vinculam a obras presentes na biblioteca de Mário, obras em cujas margens multiplicam-se chamadas e anotações" (Toni *apud* MA, 1939, p. XIX-XX).

³⁸ "E quando encontro, em leituras outras, qualquer referência sobre Medicina, ficho. Fichava aliás. Por que fichava? Fichava sem saber por que fichava. Fichava por causa daquela resposta de menino e porque os instintos viciados, ignorantes das proporções e dos anos, continuam imaginando que ainda serei médico um dia" (MA, 1937c, p. 8)

outrem, não podem ser totalmente distintos, a não ser pela rigidez formal e pela maior evidência da classificação que rege as primeiras frente aos últimos.

O mecanismo do fichário multiplica as possibilidades de análise das coleções a serem formadas, agregando a elas informações complementares e depurando as informações que elas carregam através de diferentes classificações. Na aula de cultura material, Dreyfus define essas informações complementares — sobre técnicas e sobre crenças, principalmente — como aquilo que dá “vida” ao objeto recolhido. As fichas e o fichário — instrumento classificatório por excelência — abrem grandes espaços em branco para descrições, visando oferecer diferentes pontos de vista sobre objetos nem sempre rapidamente classificáveis.

Uma vez feita a coleção, como estudá-la?

O objeto material é qualquer coisa que tem vida própria. Para bem compreendê-lo, é preciso obter as fases de sua fabricação e de sua utilização; saber de que material é feito; qual a técnica da fabricação; como é decorado; tudo aquilo para que serve e pelo que é destruído.

Em seguida, classificá-lo. O mesmo objeto pode ser classificado sob rubricas diferentes, conforme o ponto de vista.

Enfim, e principalmente, juntar a cada objeto todas as informações que se lhe relacionem. Para que o objeto conserve sua vida, é preciso acompanhá-lo de todas as crenças que o cercavam, de tudo aquilo que lhe dizia respeito quando figurava ainda no meio em que foi fabricado e utilizado (SEF, doc. 15).

O fichário permite ainda formar inventários do patrimônio que hoje se convencionou chamar “imaterial” na medida em que danças, crenças, hábitos são objetos de fichas ou de questionários — o que não impede que sejam formados acervos de registros com fotografias e objetos ligados a estas práticas, sempre articulados com o auxílio desse grande mecanismo organizador.

Uma notícia do *Diário da Noite* de 4 de novembro de 1936, depositada no Fundo SEF, trata de um almoço na Casa Mappin, em homenagem a Dina Dreyfus, após a conclusão do Curso de Etnografia. Ali se revela sucintamente de que forma o projeto do laboratório que estamos acompanhando é formulado em relação ao contexto mais restrito das ciências sociais em São Paulo nesse momento.

O ágape transcorreu num ambiente de camaradagem, sendo a maioria dos presentes estudantes da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. [...]

À sobremesa faz-se silêncio. O professor Mário de Andrade ia falar. Iniciou ele o seu discurso dizendo que não era orador.

-‘Eu, pelo menos, não falo. E como não posso exprimir por palavras os meus agradecimentos à Sra. Lévi-Strauss, proponho que, em homenagem à mesma, criemos o Clube de Etnografia. Seria o primeiro clube em São Paulo e no Brasil, porque não existe outro no país. Obtive já a autorização do prefeito Fábio Prado. A municipalidade patrocinará a novel agremiação, fornecendo os escritórios, material necessário, revista, etc. O essencial, agora, é recolher sócios. Precisamos pensar nas pessoas que queiram bem à etnografia e por essa ciência se disponham a trabalhar. Os presentes serão considerados sócios-fundadores do Clube de Etnografia. E peço licença para incluir na lista o nome do deputado da Assembleia Legislativa do Estado sr. Paulo Duarte, fervoroso apaixonado da Etnografia, e a senhorita Oneyda Alvarenga. Assim, declaro fundado o Clube de Etnografia como a maior homenagem que poderíamos prestar à sra. Lévi-Strauss’.

Todos concordam e batem palmas à ideia feliz do sr. Mário de Andrade. A sra. Dina Lévi-Strauss agradece, comovida, a homenagem de seus amigos. Em seguida, o professor Lévi-Strauss sugere que como passo inicial se descubram as coleções etnográficas particulares aqui existentes. (SEF, doc. 22).

Em primeiro lugar, essa notícia retrata uma espécie de momento de fundação idílico, com plena adesão e em um “ambiente de camaradagem”. Ela tem interesse na medida em que traz, de forma condensada, o sentido da criação da Sociedade para

Mário de Andrade: em primeiro lugar, o “clube” seria uma associação patrocinada pela Prefeitura, que lhe garante estrutura institucional (“os escritórios, material necessário, revista”). Os seus associados seriam amadores dispostos a trabalhar, mas a lista dos sócios-fundadores disponível no fundo SEF (Anexo 4) revela que a maior parte desse grupo, recrutado um tanto compulsoriamente por Mário, não chega a reaparecer em outros documentos relativos às atividades da Sociedade. Essa tática de convocação adotada por Mário não deixava por isso de fazer sentido, ao construir apoios para a iniciativa para além do grupo que frequentou o Curso de Etnografia e daqueles mais diretamente interessados no desenvolvimento da temática.

A sugestão de Lévi-Strauss de mapear coleções particulares, por sua vez, aponta indiretamente para o horizonte de instalação de um museu, que chegará a constar entre os propósitos do clube em um “Projeto de Estatutos do Clube de Etnografia” (SEF, doc. 23).

Paulo Duarte, o principal narrador da criação e da primeira fase do Departamento de Cultura, menciona, entre muitas outras ideias em circulação durante a gestão de Fábio Prado, a existência de um projeto de construção de um “Paço da Cidade” no largo do Pátio do Colégio, e sua intenção de substituí-lo por um museu de história e etnologia, também monumental, a ser dirigido por Lévi-Strauss:

Em lugar do Paço da Cidade, eu queria que nessa construção monumental fosse instalado o grande Museu de Piratininga, de história e etnologia e quem instalaria o Museu seria Lévi-Strauss (certamente Taunay brigaria). A cornija, ao alto do edifício, seria também uma passarela de onde se descortinaria toda a velha Piratininga, com os seus arredores todo construído hoje, Brás, Tatu-a-pé, Penha, Casa Verde, Freguesia do Ó, o Jaraguá, Lapa, a Emboaçava, Oratório, Parnaíba, Higienópolis, Consolação, Avenida Paulista, Carapicuíba, Embu, Guarulhos. Toda essa parte monumental eu iria recuá-la para o Largo da Sé. No Pátio do Colégio somente o monumento da fundação já existente, o parque verde e a esplanada. Quanto ao Paço municipal, este seria mesmo às margens do Tietê (Duarte, 1976b, p. 232).

O museu não chegou a ser instalado (Raffaini, 2001, p. 81), e nem deve ter saído do plano das conversas, pois as referências a esse projeto são muito escassas, mas o parêntese de Paulo Duarte indica que o perigo de sobreposição com outros museus – inclusive, e talvez principalmente, do ponto de vista da construção de um lugar símbolo

de São Paulo – refere-se agora ao Museu Paulista, dirigido por Affonso d’Escragnolle Taunay, do Instituto Histórico e Geográfico. Essa referência muito vaga não deixa de ser uma face importante de um projeto compartilhado que se organiza, em grande medida, em torno da formação de coleções. Vimos como no DC esse projeto, que compreendia a pesquisa etnográfica em termos de coleta e catalogação e em íntima relação com a história, teve seu produto mais sistemático nas aulas preparadas por Dina Dreyfus.

Entre a homenagem feita a Dina Dreyfus e a fundação da Sociedade, acontecem eventos significativos para o seu delineamento institucional. Ela e Lévi-Strauss viajam à França, onde apresentam pela primeira vez a coleção formada na expedição entre os Kadiwéu e Bororo em um espaço alternativo às salas do Museu do Trocadéro, que atravessava reformas para a instalação do Museu do Homem. Nessa viagem, eles angariam, na célebre afirmação de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, a “benção de Lévy-Bruhl, de Mauss e de Rivet, retroativamente concedida”, e se informam sobre os preparativos para a Exposição Universal de 1937, levando também notícias sobre as iniciativas e projetos do Departamento de Cultura. O resultado dessa costura institucional é que Lévi-Strauss e Dreyfus trazem no seu retorno dois convites ao Departamento de Cultura para participar da Exposição Universal do verão de 1937: um à Sub-Divisão de Documentação Social, para apresentar no Congresso de População as investigações metodológicas realizadas por ocasião do censo de 1935; outro ao “Clube de Etnografia”, para apresentar um trabalho no Congresso Internacional do Folclore organizado por Georges-Henri Rivière, fundador do *Musée des Arts et Traditions Populaires*, então ainda uma seção do Museu do Homem.

Com esses apoios institucionais, a ideia do Clube ganhava fôlego, mas Dreyfus, em carta a Mário datada de março de 1937, preocupava-se com o sentido pejorativo do termo “clube”, que poderia transmitir uma excessiva informalidade. Ela sugere como solução alternativa a expressão “Centro de Estudos”³⁹. No relatório a Jean Marx (*apud* Sandroni, 2002) — onde apresenta seus sucessos naquele ano e reivindica o reconhecimento à sua contribuição para a propaganda francesa⁴⁰ — ela já havia falado

³⁹ Carta depositada na Correspondência Passiva de Mário de Andrade, no Instituto de Estudos Braisleiros da USP.

⁴⁰ “Neste sentido, estou tentando atualmente situar a atividade etnográfica e folclórica do Departamento de Cultura sob a orientação do Museu do Trocadéro e das Instituições folclóricas francesas.” (Carta traduzida por Sandroni, 2002, p. 243).

da Sociedade em gestação como um “centro de estudos etnográficos”. Silvana Rubino (1995), ao falar da Sociedade de Etnografia e Folclore e da Sociedade de Sociologia associadas ao Departamento de Cultura, já ressaltou a ambiguidade que marca tanto o termo “sociedade” como as relações dentro dos “grupos que misturavam profissionais diversos, laços afetivos e profissionais, universidade e prefeitura, que abrigavam estrangeiros e tinham alcance a princípio local” (p. 483). Se Rubino resalta que eles se viam “como grupos de amigos, apenas”, e não havendo no *corpus* nenhuma justificativa formal para a adoção desse nome, me parece que a existência de outras *sociétés savantes* consolidadas como espaços de debate científico e de circulação de informações entre pesquisadores de diferentes graus de profissionalização (como a *Société des Américanistes* em torno da qual começavam a gravitar Dreyfus e Lévi-Strauss) parece ter sido uma nomenclatura mais palatável ao ímpeto de profissionalização da pesquisa que dirigia as intervenções de Dreyfus no desenvolvimento do projeto.

Após o retorno de Dreyfus e Lévi-Strauss de Paris, as primeiras reuniões da Sociedade dedicaram-se àqueles que seriam os principais trabalhos realizados em 1937. Como “tarefa imediata” da associação, foram discutidas as possibilidades de atender ao convite do Congresso Internacional do Folclore à SEF, que suscitaria a produção de uma série de mapas folclóricos produzidos por meio do envio de questionários a inspetores de ensino em todo o estado de São Paulo⁴¹. Foi também constituída a primeira diretoria da Sociedade, formada por Mário de Andrade na presidência; Dina Dreyfus como primeira secretária; Lavínia Costa Villela, aluna da USP, monitora de Lévi-Strauss e instrutora de parque infantil como segunda secretária; e Mário Wagner Vieira da Cunha, aluno da USP, como tesoureiro. Além disso, tratou-se da definição de seus estatutos e da preparação de um Vocabulário Etnográfico Nacional, uma grande obra de referencia que teria como função principal padronizar a produção etnográfica e folclórica, mas que não chegou a ser realizado.

Mantendo o foco no “laboratório imaginado”, e não no que ele efetivamente gerou, é possível acompanhar uma série de projetos de Dina Dreyfus e colaborações de Lévi-Strauss para a organização da Sociedade de Etnografia e Folclore visando o trabalho científico coletivo.

⁴¹ Este desdobramento do projeto de levantamento e sistematização de informações sobre culturas populares terá sua produção discutida no capítulo 3.

Organizando o trabalho coletivo

Com a produção dos mapas folclóricos, a Sociedade articula uma rede de colaboradores em todo o estado de São Paulo. Dreyfus, em artigo que estimula o envio de questionários respondidos à SEF durante esse esforço, define o questionário como “instrumento de trabalho coletivo”. O trabalho coletivo de pesquisa para o estabelecimento de uma base de dados de informações etnográficas e folclóricas seriam os principais propósitos da SEF. Essa forma de organização revestia-se de um sentido de mobilização para a ciência e para a nação e de sacrifício pessoal na abertura do primeiro *Boletim* da Sociedade: “Nossos trabalhos são de natureza coletiva. Nenhum de nós pessoalmente se exalta com pesquisas e estudos que a Sociedade faz e publica em seu nome. O mérito é de todos e o benefício é nacional”.

Um aspecto fundamental desse laboratório imaginado é a colaboração coletiva em torno de um mesmo fichário. A sistemática planejada para essa forma de trabalho é desenvolvida nas diferentes versões dos estatutos da Sociedade de Etnografia e Folclore e do seu Regimento, e nos poucos documentos disponíveis que revelam a discussão em torno deles. Podemos comparar, em primeiro lugar, uma cópia mimeografada de um projeto para o “Clube de Etnografia” pertencente ao Fundo SEF (SEF, doc. 23), aos estatutos aprovados em 20 de maio de 1937 (“num dos salões do Teatro Municipal, do Departamento de Cultura”) e publicados na *Revista do Arquivo Municipal*. Além da mudança de nome da associação, o escopo dos estudos a serem por ela orientados, promovidos e divulgados, definidos logo no primeiro artigo, é ampliado: de estudos “etnográficos”, a definição transforma-se em “etnográficos, antropológicos e folclóricos”⁴². É Dreyfus quem sugere esse alargamento a Mário, na mesma carta em que questiona a nomenclatura “clube”. Ela afirma ali que gostaria de manter no escopo da Sociedade os estudos realizados por seus alunos como monografias de conclusão de curso, inclusive os trabalhos sobre a mancha mongólica.

O segundo artigo dos Estatutos delinea as atividades institucionais da Sociedade, que recobrem a realização de pesquisas bibliográficas e em campo, a

⁴² Dos Estatutos da SEF: “Art. 1º- Com a denominação de SOCIEDADE DE ETNOGRAFIA E FOLCLORE, fica fundada na cidade de São Paulo, onde terá sua sede, uma associação com o fim de orientar, promover e divulgar estudos etnográficos, antropológicos e folclóricos”. (p. 101)

interação com outras instituições e as atividades de divulgação. O museu entrevistado no projeto do clube dá lugar a “coleções etnográficas”. Dentre elas, a coleção mais “auxiliada” pela Sociedade de Etnografia e Folclore foi de fato a da Discoteca Pública, onde a Sociedade funcionou até a sua dissolução e que ficou com seus arquivos, os filmes realizados por seus sócios, e a maior parte dos objetos coletados nas suas excursões.

- 1) – Incentivar a cooperação entre os associados, organizando-os em grupos para pesquisas e trabalhos coletivos;
- 2) – proporcionar reuniões internas e excursões de estudos, com programas previamente traçados;
- 3) – Manter intercâmbio com instituições congêneres;
- 4) – Auxiliar coleções etnográficas;
- 5) – Realizar conferências, cursos e publicações.

§ Único – A Sociedade se propõe, como tarefa imediata, a elaboração do vocabulário etnográfico nacional. (SEF, doc. 289, p. 101)

Todas essas atividades foram em alguma medida realizadas no âmbito da Sociedade de Etnografia e Folclore. As reuniões são mais frequentes nos dois primeiros anos, como se constata na cronologia publicada no *Catálogo da Sociedade de Etnografia e Folclore*. O intercâmbio com instituições no Brasil e no Exterior foi iniciado através da participação no Congresso Internacional do Folclore, e seus desenvolvimentos podem ser acompanhados na correspondência da Sociedade. As conferências foram realizadas entre os sócios, nas reuniões e, se não chegou a haver cursos organizados pela SEF, foram publicadas “Instruções Folclóricas” redigidas por Dina Dreyfus em seis números do boletim da Sociedade.

O Vocabulário Etnográfico seria uma das condições de funcionamento do fichário, na medida em que estabeleceria padrões para a coleta e organizaria as informações já existentes. Dina Dreyfus relata a Jean Marx ser sua a iniciativa de criação de uma “comissão linguística para a redação de um vocabulário técnico etnográfico nas línguas francesa, inglesa, alemã e portuguesa”. Esse tipo de iniciativa não era estranho a Mário de Andrade, que desde 1929 já cultivava o projeto de um

dicionário de música voltado ao ensino no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo⁴³.

O vocabulário não chegou a ser feito, mas em torno dele foram formadas diversas comissões: uma bibliográfica, uma filológica, uma de vocabulários técnicos, uma de música e uma de planejamento do dicionário, das quais participaram a responsável pela DPM, Oneyda Alvarenga, Mário de Andrade, Paulo Duarte, Plínio Ayrosa, Dina Dreyfus, Claude Lévi-Strauss, o estatístico da DDHS Bruno Rudolfer, o ornitólogo do Museu Paulista Olivério Mario de Oliveira Pinto, o médico e bibliotecário Jorge de Andrade Maia e José d'Oliveira China (que tinha na *Revista do Arquivo* uma seção fixa sobre as influências da língua cigana na língua brasileira).

Após a realização dos mapas para o Congresso Internacional do Folclore, o Estatuto foi desdobrado em um Regimento interno onde foi melhor detalhada a sistemática de trabalho a ser adotada. Essa sistemática reproduz quase inteiramente um projeto delineado por Dina Dreyfus e encaminhado a Mário de Andrade, intitulado "*Organisation du travail collectif*" (SEF, doc. 242), e provavelmente absorveu muito das discussões realizadas nas sessões sobre metodologia do Congresso Internacional do Folclore onde os mapas foram apresentados⁴⁴.

Dreyfus prevê nesse documento que o trabalho coletivo seria realizado em torno de "dois organismos": uma "rede de pesquisadores" e um "organismo central". Ela

⁴³ Esse dicionário foi organizado postumamente sob a direção de Oneyda Alvarenga e de Flávia Camargo Toni e publicado em 1981. Toni lembra ali que "[...] para Mário, toda matéria de investigação científica, era consequentemente matéria de ensino" (Toni, 1981, p. XVII). Na introdução, Telê Ancona Lopez nos informa que Mário tinha dezesseis dicionários, glossários ou índices musicais.

⁴⁴ Vemos entre as apresentações na sessão de metodologia diversos temas que interessavam à SEF, à Discoteca e ao DC, incorporando discussões sobre métodos cartográficos e bibliográficos, registro sonoro e musealização – o que sinaliza também a sua inserção num movimento bem mais amplo de discussões metodológicas. Os títulos das conferências foram: "Harmonisation des méthodes en cartographie et bibliographie" (A. Varagnac); "Possibilités d'entente entre pays sur la technique des travaux bibliographiques" (V. Roukens); "Technik der bibliographischen Arbeit" (P. Geiger); "Principes d'organisation d'un office de documentation folklorique" (Y. Odden e B. Reitmann); "Di alcune osservazioni d'ordine pratico in fatto di bibliografia" (Pasquali); "Die geographische Methode in der Volkskunde Europas" (W. Pessler); "Die wissenschaftliche Bedeutung des Atlas der deutschen Volkskunde" (H. Harmjanz); "Der Aufbau des Atlas der deutschen Volkskunde" (E. Röhr); "Problèmes de cartographie" (A. Basset); "Travaux cartographiques en France" (J. Soulas); "Technique des enregistrements sonores" (C. Brailoiu); "Enregistrements sonores" (R. Dévigne); "Étude de la musique populaire de tradition orale" (Ph. Stern); "Quelques observations sur la façon de recueillir les chansons en pays basque" (J. A. de Donostia); "Méthodes muséographiques du nouveau Département des Arts et Traditions Populaires" (G.-H. Rivière); "Démontage, transport, reconstruction et conservation des éléments architectoniques d'un musée en plein air" (J. Olrik); "Technique architecturale des musées en plein air" (G. Pison) (*Travaux...*, 1938).

previa construir a rede de pesquisadores a partir de uma centena de colaboradores fora da cidade de São Paulo, mobilizados através dos questionários folclóricos, que seriam encarregados “de supervisionar o trabalho [e] de um início de interpretação”. Esses colaboradores seriam inspetores de ensino (já recrutados para a produção dos mapas), “administradores locais” e “benévolos”: “eruditos locais [e] auxiliares”. O “inquérito”, forma de pesquisa adotada para a produção dos mapas folclóricos, seria regularizado como prática da Sociedade (SEF, doc. 242), estabelecendo a comunicação e o direcionamento das investigações desses colaboradores. Além dessa rede *in loco*, ela indica o engajamento de pesquisadores que se deslocariam “da capital ao interior”, e de “trabalhadores em arquivos (trabalho bibliográfico)”.

O “organismo central”, como ela adianta na carta a Mário, seria o espaço reservado ao fichário com as informações colhidas pela rede de pesquisadores: uma “administração permanente, com um local permanente” — ênfase que indica a inexistência dessa estrutura — de modo a “elaborar o material e guiar as pesquisas”, tendo assim “um papel ao mesmo tempo administrativo e didático”. Suas tarefas organizam os diferentes processos que constituem o laboratório observado aqui: o estabelecimento de um fluxo de informações do interior e a produção de fichas, de mapas e de monografias. O horizonte de análise tem como limite o confronto das diferentes fontes consultadas: arquivos e inquéritos. Esse laboratório assumia ainda a forma mais convencional da “Sociedade científica” como espaço de trocas entre pesquisadores e de divulgação científica, realizando conferências, publicando trabalhos e orientando pesquisadores do interior.

- a) a preparação dos questionários
- b) a centralização das respostas:
 - classificar as respostas
 - analisá-las
 - fazer, se for o caso, monografias
 - fichar os arquivos
 - confrontar metodicamente os resultados das duas fontes de documentos: arquivos e inquéritos
- c) o estabelecimento de mapas
- d) a publicação dos resultados dos inquéritos
- e) a realização de séries de conferências para grupos de pesquisadores especializados
- f) a ajuda, por uma correspondência contínua, aos trabalhos pessoais dos pesquisadores do interior (SEF, doc. 242, traduzido por mim do francês)

Neste projeto fica clara a função das obras de referência na orientação das pesquisas da rede de colaboradores, somando-se ao vocabulário etnográfico uma bibliografia folclórica. Tais obras seriam organizadas através do procedimento do *dépouillement* da bibliografia para a produção de fichas, indicado por Lévi-Strauss para a constituição do “fichário antropológico americano” em 1935⁴⁵. Na Sociedade de Etnografia e Folclore, o organismo central parece ter sido o “Conselho Técnico” de especialistas, composto por Rafael Paula Souza (da Faculdade de Medicina), Lévi-Strauss, Plínio Ayrosa, Bruno Rudolfer (especialista em estatística da DDHS e professor na ELSP), Dina Dreyfus e Oneida Alvarenga (responsável pela Discoteca Pública). Dreyfus previra que os associados poderiam também contribuir com o trabalho nos diversos projetos, encarregando-se de levantar e organizar informações — trabalhos realizados principalmente por estudantes de ciências sociais associados, entre os quais Lavínia Costa Villela, Antonio Rubbo Müller e Mário Wagner Vieira da Cunha, além do arquiteto Luís Saia.

A participação de “correspondentes eventuais” orientados a “completar os mapas folclóricos”, “*dépouiller* as publicações locais”, “manter a Sociedade ao corrente das festas, cerimônias, pequenos ou grandes locais suscetíveis de lhe interessar” também está prevista. Cinquenta e quatro das pessoas contatadas através do envio dos questionários folclóricos, distribuídas em quarenta municípios, foram de fato selecionadas segundo a qualidade de suas respostas e nomeadas como delegados da Sociedade de Etnografia e Folclore (Anexo 6). No regimento da Sociedade, muito

⁴⁵ “1) fichamento (através de uma codificação numérica) dos questionários utilizados para o Congresso//2) *dépouillement* bibliográfico, seja visando o estabelecimento do Vocabulário técnico, seja visando o estabelecimento de uma Bibliografia Folclórica //A) *Dépouillement* bibliográfico visando o estabelecimento de um vocabulário técnico://Levantar-se-ão todos os termos de significação ou de utilização etnográfica, antropológica, folclórica, e sua definição em: //a)um dicionário corrente//b)manuais e obras gerais (ex. um manual de estudioso ou de estudante, para os termos antropológicos, as grandes obras francesas ou americanas1 ou alemãs de Etnografia geral: Montandon, Lowie etc...) obras particulares: monografias regionais locais, tribais, etc...//c)obras puramente técnicas (sobre as artes e ofícios)//B) *Dépouillement* bibliográfico visando o estabelecimento de uma bibliografia folclórica: //De acordo com as rubricas das Instruções Folclóricas que cada membro da Sociedade deverá possuir, levantar-se-á a indicação bibliográfica exata de todo fato folclórico, encontrado nos seguintes tipos de obras://a)Periódicos especiais, obras gerais, coletâneas, publicações regionais e locais especializadas (todos esses gêneros de obras são distinguíveis somente pelo título)//b)Obras de História, de Direito, de Sociologia, de Psicologia, de Estética (sob a condição de que se trate de trabalhos especiais, de monografias, e não de tratado gerais ou de manuais)//c)Os arquivos das administrações regionais e locais (estatísticas, inquéritos de documentação social e médica, recenseamentos, etc...)//Para o estabelecimento de fichas bibliográficas, darei, eventualmente, todas as indicações requeridas” (SEF, doc. 242).

provavelmente por iniciativa de Mário, foi acrescentada às suas tarefas a mobilização em defesa do patrimônio cultural: “colaborar com os poderes públicos para assegurar a proteção, conservação e preservação de todos os documentos ou manifestações de caráter etnográfico ou folclórico”.

A estratégia de estabelecer uma rede de produção de informações no estado de São Paulo circulava desde a redação do projeto do Clube de Etnografia, onde se falava em “sócios-correspondentes”, mas não era ponto pacífico na Sociedade. Na altura das discussões sobre o estatuto, o folclorista Edmundo Krug contribui com o envio de um projeto de instituto elaborado por ele e por Spencer Vampré (também sócio-fundador da SEF) em 1925, por ocasião da tentativa de instituir uma “Academia de Folclore”, da qual participaram também Amadeu Amaral e Paulo Duarte⁴⁶. Krug indica ainda outra rede a ser mobilizada, em uma lista de “amigos do folclore”, e se manifesta contra a participação à distância, afirmando que os correspondentes “[...] querem, sempre, ter a honra de pertencer a uma boa sociedade, mas nunca querem se incomodar com o seu engrandecimento[...]”. Propõe um pagamento periódico à Sociedade como forma de reforçar o vínculo dos associados, que foi de fato instituído. Krug prefere enfatizar entre as atividades do Clube a realização de publicações prevendo que, “[...], dada a quantidade de assuntos que abordaremos, serão disputadíssimas” (SEF, doc. 25).

Além disso, encontramos também no Fundo SEF uma proposta redigida por Lévi-Strauss de “Modificações ao projeto de regimento interno da Sociedade de Etnografia e Folclore” (SEF, doc. 62), lida e anotada por Mário de Andrade. Aí, Lévi-Strauss sugere diversas alterações, na sua maioria adotadas. Em primeiro lugar, sugeriu intensificar a periodicidade das reuniões, que passaram de mensais a quinzenais. Propôs e conseguiu, ainda, que o Conselho Técnico fosse composto a partir da indicação feita pelo Chefe da Divisão de Expansão Cultural do Departamento de Cultura, que era o próprio Mário de Andrade, em uma medida que estreita os vínculos da Sociedade com o Departamento de Cultura, garantindo controle sobre o grupo especializado. Finalmente, ele interfere na redação do parágrafo sobre as funções dos pesquisadores da Sociedade, sugerindo que estes possam não só trabalhar voluntariamente como ser também

⁴⁶ “Como o amigo ainda se deverá recordar, já há anos queríamos fundar uma semelhante instituição, queríamos, porém, coisa mais elevada: queríamos dotar São Paulo com uma Academia de Folclore, para o que tínhamos convidado avultado número de interessados. Certas divergências, porém, com elementos vaidosos, impediram que a bela ideia fosse avante).//Junto envio-lhe a cópia dos Estatutos, que iam servir de base para a Academia, elaborados por este Vosso criado e revistos pelo amigo Prof. Dr. Spencer Vampré” (SEF, doc. 25).

contratados pela Sociedade, abrindo a possibilidade para uma profissionalização da pesquisa e atenuando o sentido de sacrifício pessoal impresso por Mário à colaboração.

As publicações da Sociedade se desdobraram em dois veículos. Na *Revista do Arquivo*, a seção “Arquivo Etnográfico” publicou traduções integrais dos relatos de viagem de Karl von den Steinen (*Entre os aborígenes do Brasil Central*, 1894) e incorporava diversas das conferências mais extensas e das correspondências mantidas pela Sociedade; a seção de resenhas, por sua vez, dava conta das leituras de diversos sócios, dentre os quais Lavínia Costa Villela, que assumiu a frente bibliográfica dos trabalhos junto a Oneyda Alvarenga, parece ter sido a mais assídua. O contato direto com os delegados e sócios se fazia através dos *Boletins* mensais da Sociedade, que chegaram a ter sete números publicados, embora o último pareça ser um balanço das atividades interrompidas⁴⁷.

O regimento da SEF – seguindo uma orientação delineada por Dreyfus no seu projeto para a “Organização do Trabalho Coletivo” – determinava que nas sessões da Sociedade a ordem do dia teria como primeiro tópico um assunto especial, que podia ser uma conferência ou uma “pequena comunicação”. Também entre estas apresentações havia uma separação hierárquica, que revelava a divisão do trabalho que organizava as atividades da Sociedade. As conferências eram falas de até cinquenta minutos e não tinham tema restrito em regimento, embora Dina tenha especificado no projeto que seriam “comunicações de uma certa importância”, e que por essa razão se deveria marcar a sua data com três meses de antecedência. Elas foram, na maior parte dos casos, publicadas na *Revista do Arquivo*. As comunicações, por seu turno, deveriam durar no máximo dez minutos, poderiam ser propostas na sessão anterior e teriam escopo mais restrito à coleta de informações:

[par]3º — As pequenas comunicações podem consistir em:

- 1) Relatos de caráter folclórico ou etnográfico de viagens feitas

⁴⁷ “A Sociedade manterá um boletim mensal, de pequenas proporções e distribuição gratuita entre sócios e pesquisadores, destinado a publicar as instruções sobre pesquisas emanadas do conselho técnico, pequenas comunicações feitas em sessão ordinária, correspondência de caráter científico e notícias pormenorizadas das sessões, ou de ordem geral atinentes aos destinos científico da Sociedade” (p. 110)

“Toda correspondência de natureza científica, com sócios ou pessoas estranhas, que importem em cessão de dados de natureza bibliográfica ou pertencentes à Sociedade, será publicada no ‘Boletim’ ou na ‘Revista do Arquivo’”.

“A diretoria encaminhará para a Revista do Arquivo Municipal as pesquisas oficiais da Sociedade que devam ser publicadas”.

- pelos sócios;
- 2) Indicação de fatos folclóricos ou etnográficos observados;
 - 3) Notificações de qualquer natureza bibliográfica, linguística, etc. ligadas às preocupações da Sociedade;
 - 4) Apresentação de documentos e fotografias relacionadas aos objetivos da Sociedade. (“Estatutos da Sociedade de Etnografia e Folclore”, p. 106)

Se as conferências e comunicações não se distinguiam totalmente quanto à sua publicação na *Revista do Arquivo* ou nos *Boletins*, a seção mais rígida e de maior interesse nos boletins era a das páginas finais dos seis primeiros números, denominada “Instruções folclóricas” e dedicada às instruções de pesquisa para os delegados. Foi nos mesmos planos para a organização do trabalho que Dreyfus esquematizou tais instruções: ali a rede de pesquisadores é detalhada visando a convocação de possíveis colaboradores.

Rede de pesquisadores – As Instruções poderão ser distribuídas da seguinte maneira:

- nossos correspondentes atuais (segundo a lista feita a partir dos questionários)
 - os membros do clero
 - “ do ensino primário (supervisores, diretores de escola)
 - “ do ensino secundário e superior (se houver)
 - os professores das escolas normais primárias
 - “ dos seminários
 - os inspetores de ensino
 - os vinculados a instituições científicas e museus regionais e locais
 - os funcionários das diversas administrações
 - os bibliotecários
 - os médicos
 - os engenheiros
 - os juizes de paz e os juizes de instrução
 - os eruditos locais (SEF, doc. 242, traduzido por mim)

As instruções planejadas por Dreyfus trataram da descrição da “localidade”, da observação e aspectos da sua “vida material”: “habitação”, “mobiliário e disposições internas da habitação”, “alimentação e bebida”, “o fumo”, “o vestuário” e “transportes e viagens”. Foi prevista também uma introdução que explicasse “brevemente o alcance e o valor da pesquisa empreendida; o interesse na menor resposta, na menor informação etc...”. Essa introdução foi escrita e publicada junto às Instruções do *Boletim* nº 1. Prevendo uma colaboração ocasional, ela explica não ser necessária nenhuma pressa,

nem responder a todas as perguntas, e ressalta a possibilidade do correspondente optar pelos “assuntos que o interessam especialmente”. Esse cuidado, que pode parecer excessivo ao leitor de hoje, é recorrente nas instruções e questionários da época e ganha sentido quando confrontado à extensa lista das condições de aproveitamento das informações remetidas⁴⁸.

O plano das instruções feito por Dina Dreyfus sofreu modificações à medida que foi publicado. No terceiro boletim, foram inseridas instruções para a descrição de cruzeiros a pedido de um sócio — provavelmente de Dalmo Belfort de Mattos, professor na Faculdade de Direito que, entre seus estudos sobre religião, trabalhava sobre “a etnografia e a cruz” (SEF, doc. 239). Uma exposição realizada pelo *Musée des Arts et des Traditions Populaires* de Paris, criado por Georges-Henri Rivière, suscita a publicação no quarto boletim de um questionário sobre cerâmica que só poderia ser preenchido “por técnicos”, repondo a constituição de coleções entre os objetivos da Sociedade e apresentando um novo objetivo (o de expor “informações teóricas”), talvez a pretexto da chegada das coleções da Missão de Pesquisas Folclóricas num futuro próximo⁴⁹.

A inserção mais destoante do plano é uma “Bibliografia” publicada no quinto boletim, de fevereiro de 1938, com autores muito diversos do repertório de Dina Dreyfus (Anexo 12), mas que arrola um bom número de obras hoje encontradas na

⁴⁸ “1) – Mencionar o nome, a profissão e o endereço do correspondente; // 2) – Fazer distinção entre a observação pessoal, as informações indiretas, e os conhecimentos por ouvir-dizer. No segundo caso, indicar o sexo, a idade (aproximadamente), a profissão e a situação social do informante; as condições em que foi interrogado (por exemplo, a ocasião, sua maneira de responder, as fórmulas particulares que ele emprega na sua linguagem, etc.). //3) – Indicar o lugar: //[...] Nota: para definir o lugar exato da observação, pode o correspondente usar de vários processos. Propomos o seguinte, embora estejamos prontos a estudar atentamente todas as sugestões que nos forem apresentadas sobre o assunto: // a)se a localidade fica numa estrada estadual ou municipal, indicar-se-ão o nome da estrada (estrada que vai de a ...) e o quilômetro correspondente à localidade (quantos quilômetros de tal cidade);//b)se a localidade não fica em alguma estrada, indicar-se-á o número de léguas ou quilômetros que a separam da cidade mais próxima, ou, ainda, o distrito de paz a que pertence. [...] // 4) Indicar a época: [...] 5) Indicar a frequência do fato: [...] 6) Indicar a atitude das autoridades constituídas (juiz, sacerdote, médico, professor, etc.) em relação ao fato observado: é este //imposto, //recomendado, //permitido, //tolerado, //ou proibido pelas autoridades?//Etc.//7) Indicar sempre as variedades ou variantes observadas sobre um mesmo fato, um mesmo costume, etc. //8) O correspondente pratica ele próprio o costume descrito?” (*Boletim* nº 1)

⁴⁹ “Nota — Damos agora, afastando-nos momentaneamente do plano geral, instruções detalhadas sobre a cerâmica, sugeridas por ocasião da Exposição dos “Ceramistas e Imaginários” de França, organizada em Paris pelo Museu Nacional das Artes e das Tradições Populares. Este questionário só poderá ser preenchido por técnicos. É pois a eles que nos dirigimos especialmente, insistindo sobre a importância particular das indústrias locais, do ponto de vista folclórico. Todos os pormenores locais, técnicos ou outros, todas as formas tradicionais, nos interessam. Esperamos mesmo poder reunir um dia um conjunto suficientemente importante de peças, capaz de ilustrar, numa vasta exposição, as informações teóricas”. (*Boletim* nº 4, p. 5)

biblioteca de Mário de Andrade. A data do *Boletim* coincide com uma estada de Dreyfus e Lévi-Strauss em Paris, em meio aos preparativos para a expedição Serra do Norte. Mário de Andrade, devido aos atritos com a gestão de Prestes Maia instaurada pelo Estado Novo na Prefeitura de São Paulo, ia e voltava do Rio de Janeiro, estabelecendo-se na capital federal a partir de junho.

Sistema em “pane”

Uma carta de Dina Dreyfus a Mário datada de 12 de abril depositada no Instituto de Estudos Brasileiros explicita que o *Boletim* de nº 5 foi publicado fora do roteiro que ela traçara, afirmando que a bibliografia fora feita sem muito critério e contrariando seus planos para as instruções. Dina também reclama que o verbete conceitual que se segue à transcrição de uma conferência de Dalmo Belfort de Mattos ia contra os princípios de limitar o uso de termos técnicos e interpretações teorizantes antes do estabelecimento de um vocabulário padronizado⁵⁰.

A carta mostra que ficavam claras nesse momento as dificuldades de implementar as atividades previstas no plano desenhado no ano anterior. Dreyfus projeta aí a apresentação de um plano de trabalho para a Sociedade (que, conforme o último *Boletim*, chegou a acontecer) e lamenta que seus esforços para iniciar o trabalho bibliográfico teriam sido em vão. Afirma que o vocabulário técnico estaria “em pane” e propõe estabelecer reuniões mensais da comissão envolvida na sua produção. A constituição de um fichário de informações, segundo ela, também estaria “muito atrasada”, e nenhuma das respostas às “Instruções folclóricas” que já chegavam dos delegados teria sido analisada e catalogada. Indica ainda, sutilmente, que Mário Wagner Viera da Cunha e Mário de Andrade teriam mudado, sem consultar a Sociedade ou o Conselho Técnico, a sistemática de fichamento, adotando um modelo considerado por

⁵⁰ A participação de Dalmo Belfort de Mattos na seção “Arquivo Etnográfico” da *Revista do Arquivo* sugere tensões com Dina Dreyfus e, talvez, também com Mário de Andrade. Mattos publica seus primeiros trabalhos na *RAM* em abril de 1935, e só voltará a publicar no volume de julho/agosto de 1938, quando tanto Dreyfus como Mário saem de São Paulo. A partir de então, ele contribui com trabalhos como “As macumbas de São Paulo” (versão ampliada do mesmo resumo que gera desconforto em Dreyfus, *RAM*, nº XLIX); “Folclore praiano de São Paulo” (*RAM*, nº LVII) e “Os folclores regionais do país” (*RAM*, nº LXXI). Embora todos esses trabalhos procedam às generalizações que Dreyfus e Mário pretendem conter, o que parece mais diretamente contrariar os princípios da SEF é “Escolas e métodos no folclore” (*RAM*, nº LXIV).

ela “inutilizável”. Finalmente, reitera uma preocupação manifesta por Lévi-Strauss na redação do Regimento, considerando a falta de remuneração desestimulante aos colaboradores e sugerindo um sistema de prêmios.

Todas as dificuldades arroladas por Dreyfus revelam, por contraste, o conjunto de apoios, recursos e esforços necessário à implementação do laboratório imaginado. A partir de meados de 1938 — quando também é trocada a diretoria da Sociedade⁵¹ — as atividades decrescem: os *Boletins* deixam de ser publicados e as atividades de pesquisa parecem ficar em suspenso, excetuando-se as viagens a Atibaia e Bom Jesus dos Perdões para o estudo de congadas, organizadas em conjunto com o prefeito de Atibaia, João Batista Conti, delegado da SEF. As reuniões escasseiam, reduzindo-se aparentemente à realização de três conferências — por Luís Saia, recém retornado do Nordeste, por Lévi-Strauss, chegado da Serra do Norte, e por Roger Bastide, o novo professor de sociologia da USP que chegou em 1938 para substituir Lévi-Strauss na segunda cadeira de Sociologia da FFCL (Anexo 5).

A Missão de Pesquisas Folclóricas também seguiria sistemática baseada nas instruções de Dina Dreyfus. Carlini (1994) informa que as fotografias, a coleta de instrumentos, a obtenção de croquis feitos pelos próprios informantes, práticas estimuladas no Curso, também foram orientadas por Oneyda segundo instruções precisas e muito afins àquelas de Dreyfus. Ele ressalta a importância da prática de fichamento ensinada por Dina Dreyfus na organização da MPF por Oneyda Alvarenga, que prepara para essa expedição uma “Ficha de Campanha” (Anexo 19), uma “Ficha de Local” e uma “Ficha de Repertório”, as duas últimas sem modelo estabelecido. O autor lembra, contudo, que elas praticamente não foram preenchidas, devido principalmente à pouca disponibilidade de tempo e à abundância de material colhido, tendo sido privilegiadas como suporte as cadernetas de campo⁵².

Mário procura tirar as lições do fracasso do projeto Mário no seu verbete sobre folclore no *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*, que trata em grande medida da necessidade de consolidar a institucionalização da disciplina.

⁵¹ Em carta a Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga relata que a escolha de Nicanor Miranda deve-se às suas melhores relações com o grupo que assume o Departamento de Cultura na gestão Prestes Maia, em uma tentativa de manter os projetos.

⁵² Outro efeito da interrupção das tensões entre Mário de Andrade e a gestão Prestes Maia é, aliás, que ele deixa de ir acompanhar a Missão, o que resulta numa “expedição quase acéfala, sujeita a vários tipos de improvisação e falhas metodológicas” (Carlini, 1994).

Infelizmente com as convulsões políticas internas sofridas pelo Estado de São Paulo em 1938, todo esse rico acervo ainda não foi estudado nem pôde ser aumentado. Por outro lado, a Sociedade de Etnografia e Folclore, depois de rápido período de vida fecunda em que publicou os apenas sete números do seu ‘Boletim’, também entrou numa fase de total apatia. A bem dizer, além dos seus arquivos de muito interesse, ela só conta com um sócio, o seu Presidente. [...] O exemplo da Sociedade de Etnografia e Folclore impôs a necessidade de arregimentação dos estudiosos do assunto. Este movimento associativo, se ainda muito desprotegido, reflete o desejo seguro de um alevantamento científico dos estudos folclóricos do país, e por certo trará bons resultados, pois além da estimulação coletiva, produtora de maior atividade, tem especialmente o benefício do controle nas pesquisas e estudos (MA, 1942, p. 291).

Se é difícil dizer que tal aprendizagem se conecta de forma causal com os desenvolvimentos posteriores do folclore no Brasil, essa aprendizagem certamente com elas se comunica, inserindo-se num movimento mais amplo de esforços que, a meu ver, explica as constantes retomadas das iniciativas no quadro do DC por novos investigadores e por encarregados das políticas de cultura e patrimônio no Brasil. Nesse mesmo texto, Mário menciona, como novos esforços nessa direção, o movimento de pesquisas folclóricas no Distrito Federal conduzido por Mariza Lira em 1941, que culminará na fundação do Instituto Brasileiro de Folclore; a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia fundada por Arthur Ramos nesse mesmo ano e a Sociedade Brasileira de Folclore fundada por Câmara Cascudo em 1942.

A instituição museal volta aqui à cena como o lugar privilegiado para o estabelecimento do laboratório imaginado. O formato “sociedade” – como já havia sido em 1936-1937 – se configura como uma solução provisória, mas que poderia ser levada adiante, segundo Mário, pela Sociedade de Câmara Cascudo, com uma lógica de descentralização similar àquela desenhada por Dina Dreyfus em 1937.

Só [um Museu de Folclore Nacional] poderia, além da colheita sistemática de documentação, obter os aparelhamentos necessários, máquinas gravadoras, e de cinematografia, instrumentos para estudos de fonética experimental, etc., que tanta falta nos fazem. Aliás, devo notar que, na inexistência dele, as sociedades já existentes no país deviam se concertar para iniciar desde já a conversão a fichário de toda a vasta documentação folclórica que jaz escondida na literatura nacional, romances, contos, viagens, relatórios, arquivos, atas de câmaras no

período colonial, etc., etc. A Sociedade Brasileira de Folclore [de Câmara Cascudo] bem poderia iniciar semelhante trabalho, graças às suas várias seções estaduais. Cada sociedade estadual a ela afiliada poderia se encarregar de reduzir ao fichário geral a literatura regional de seu Estado. Este serviço me parece de importância máxima, pois não só recensearia o que existe de nosso passado para efeito dos estudos comparativos, como viria, a seu modo, apagar em grande parte a lacuna a respeito do folclore material e vida social, dos nossos conhecimentos atuais (*ibidem*, p. 297).

Quanto a Lévi-Strauss, Fernanda Peixoto (1998, p. 91) apontou que “Não seria exagerado dizer que [o plano para o Instituto de Antropologia Física e Cultural], precocemente elaborado, se realizou, de forma distinta evidentemente, anos mais tarde, no *Collège de France*, quando da criação do *Laboratoire d'Anthropologie Sociale*”. A formação de um fichário de referência para pesquisas persistirá como um objetivo na sua carreira acadêmica e político administrativa, atingido quando ele obtém para o *Laboratoire d'anthropologie sociale* por ele fundado no *Collège de France* em 1960 um exemplar do *Human Relations Area Files*, instrumento concebido pelo antropólogo americano George Peter Murdock na Universidade de Yale, não por acaso, no mesmo período entre guerras onde se situa a concepção da SEF, embora não haja nenhuma menção a essa experiência no *corpus*. Os arquivos concebidos por Murdock, como Lévi-Strauss explicará nos anos 1960, são compostos de

[...] páginas separadas, reproduzidas fotograficamente, [...] codificadas linha a linha. Cada uma das linhas remete então a uma ou várias rubricas analíticas, classificadas separadamente por ordem geográfica ou sistemática. O conjunto forma um grande sistema de índice com muitos milhares de entradas, para as quais a matéria correspondente pode ser mobilizada em alguns instantes. Toda hipótese de trabalho relativa à existência de uma correlação, positiva ou negativa, entre uma ou mais variáveis, pode encontrar assim um início de verificação (LS, 1965, *apud* Abélès, 2008, traduzido por mim).

É a esse fichário, e não ao do laboratório imaginado no Brasil, que Lévi-Strauss se refere na epígrafe escolhida para o presente capítulo, evidenciando que o projeto de coleta e catalogação aqui recuperado é, no âmbito da investigação antropológica, muito menos fracassado do que fazem sentir as leituras da experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore. Ele hoje se espraia nas possibilidades colocadas pela computação

e pela comunicação via internet, transformações do laboratório aqui rastreado e de mecanismos fundados da antropologia como ciência, pensada em termos de catalogação e de coleção, que perduram ainda hoje.

Capítulo 2 - A alma do laboratório: fluxos de ideias, referências e debates

Como conseguirá, cada um de nós, sair de si mesmo para comunicar-se com os outros? E conseguiu-lo-á? – Será possível quebrar a cadeia das consciências, vencer o isolamento e atingir a um conhecimento obscuro ou claro dos outros seres?

Dina Dreyfus, 1936

Vimos no capítulo anterior que o projeto levado adiante por Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss, e que veio a ser a Sociedade de Etnografia e Folclore, buscou instituir um conjunto de práticas padronizadas de pesquisa: a produção de coleções de cultura material e de registros; de questionários e instruções a orientarem a colaboração de pesquisadores não especializados; de um fichário sistematizador desse acervo; de monografias a comporem um “Arquivo Etnográfico”, e de mapas e obras de referência que organizariam no tempo e no espaço os conhecimentos reunidos.

É evidente que tais práticas dependem de concepções sobre as disciplinas científicas em vista, sobre seus problemas e seus métodos — concepções que foram deixadas de lado no capítulo anterior para ressaltar uma imagem de laboratório que organizava as práticas de disciplinas nem sempre claramente distintas, especialmente a etnografia, a etnologia, o folclore e a antropologia. Tendo observado a mecânica do projeto, podemos acompanhar detalhadamente as questões que mobilizam a imaginação do laboratório descrito no capítulo anterior.

Se no primeiro capítulo Mário de Andrade aparece fundamentalmente como financiador de um laboratório antropológico relativamente ambicioso do ponto de vista dos recursos necessários à sua implementação, a bibliografia já notou que, em se tratando de adesão às práticas e padrões de uma ciência já instituída e legitimada, Mário é antes um estimulador que um convertido à ciência, resistindo tenazmente em se definir como cientista ou especialista. A importância da componente estética e política do pensamento de Mário na definição das pautas de pesquisa da Sociedade de Etnografia e Folclore e, inversamente, de um certo repertório etnográfico, antropológico e folclórico para a elaboração desse projeto estético e político são momentos fundamentais no

estabelecimento de uma interlocução com Dreyfus e Lévi-Strauss.

Mário e Lévi-Strauss: a arte rumo à ciência

Os estudos existentes a respeito da trajetória intelectual de Mário de Andrade, e especificamente sobre a sua aproximação à antropologia, concordam em que a motivação principal desse “namoro” com a antropologia é o seu projeto para uma arte nacional. Em um período que se pode situar como posterior à semana de 1922, e que começa com a composição dos poemas de *Clã do Jaboti* (entre 1924 e 1926) e passa pela escrita de *Macunaíma* (1928), pela realização da sua primeira viagem “etnográfica” à Amazônia, e pela redação do *Ensaio sobre a música brasileira* (1928), Mário mobiliza um repertório de conhecimentos sobre etnografia e folclore visando exclusivamente a construção de referências para a arte nacional almejada. Nesse sentido, Telê Ancona Lopez (1972), principal guia do percurso intelectual de Mário, cuida de lembrar que “a linha geral da viagem de 1927 é a do visitante que conta o que vê, nos moldes de Maria Graham, Rugendas e Debret” (p. 80-81).

Essa atitude parece se transformar a partir da preparação da viagem ao Nordeste, no ano seguinte, quando Mário começa a se voltar a uma literatura destinada a orientá-lo em pesquisas mais sistemáticas, passando por autores como Sébillot, Leite de Vasconcelos, Teófilo Braga e Tomás Pires (*ibidem*, p. 80-81). Mário procura sistematizar a coleta do folclore musical e planeja escrever uma extensa obra sobre o folclore musical brasileiro intitulada *Na pancada do ganzá*. Para isso, passa, segundo Lopez, os anos de 1929 a 1932 se informando a respeito da teoria antropológica em circulação no Brasil para produzir uma interpretação sobre a música brasileira como via de acesso ao conteúdo da nacionalidade brasileira e aos seus determinantes. Em tal formulação, três referências fundamentais são o conceito de animismo de Tylor, os estudos de Frazer sobre os “ritos de vegetação” nas civilizações pagãs europeias, e as elaborações de Lévy-Brühl em torno da “mentalidade primitiva” — não por acaso, na abertura do Curso de Etnografia os três autores são elencados por Mário como

“monumentos da etnografia”, modelos para aquele que se arriscar a produzir uma teoria sobre o povo brasileiro.

Em entrevista realizada quase cinquenta anos depois da vinda a São Paulo, Lévi-Strauss diz que “Fui muito amigo de Mário e Oswald de Andrade. Eles vinham sempre à minha casa, saíamos juntos. Minha comunicação com os modernistas brasileiros era muito fácil e se fazia realmente em pé de igualdade, porque eu estava ao corrente dos movimentos intelectuais e literários na França” (Sabóia, 1982, *apud* Peixoto, 2005).

O interesse na arte compartilhado por Lévi-Strauss e os modernistas surge no *corpus* com clareza, embora de forma muito mais escassa e sutil que a discussão sobre as práticas de pesquisa a serem instituídas. Ele se manifesta, antes de mais nada, na publicação, no mesmo volume da *Revista do Arquivo* do artigo do Instituto de Antropologia, de um texto que sabemos hoje ter sido escrito por ele aos 19 anos de idade (cf. Passetti, 2008; Bertholet, 2008, p. 23). Nesse artigo, o autor trata da rotinização do cubismo, e procura esmiuçar de que forma essa mudança pictórica viria a

transtornar o nosso modo de representar; e cada cartaz diariamente visto, cada vitrine entrevista de relance, cada um desses objetos fabricados em série e prodigamente fornecidos pelos armazéns “uniprix” aí estão para atestar que a revolução triunfou (LS, 1935c, p. 241).

Como se vê, mesmo tratando de arte o artigo constitui antes de mais nada uma observação da cidade e da cultura onde a discussão estética tem um papel quase irrelevante. Os objetos de atenção são aqueles que constituem a ambientação da vida urbana: os cartazes, os objetos das lojas de departamentos, as vitrines nas quais as mercadorias são dispostas, nos quais Lévi-Strauss procurará rastrear a disseminação da forma cubista de representação “dos salões de pintura, onde outrora o burguês rugia ante as telas dos *fauves*”, para a “mesa do seu café parisiense” (*ibidem*, p. 241).

A publicação de uma tal análise na *Revista do Arquivo*, além de denotar um interesse comum pelas vanguardas europeias, parece pretender informar um dos projetos do Departamento de Cultura, o da disseminação de uma arte culta na massa paulistana, traduzido em iniciativas como ônibus-bibliotecas, os concertos gratuitos no Teatro Municipal, a criação da discoteca pública e a realização dos “cursos livres” que foram inaugurados pelo curso de Dreyfus. Ao longo do texto, o autor compara diferentes tendências da arte moderna, da arquitetura e dos estilos decorativos,

procurando distinguir as características de Léger, dos fauves, da arquitetura preconizada na Carta de Atenas⁵³ e dos estilos decorativos conhecidos como *art-déco* e *munichois*.

Lévi-Strauss conclui seu texto afirmando que a transformação representada pelo cubismo no reconhecimento “das formas mais pobres e as mais utilitárias de expressão”, assim como sua penetração no mesmo cotidiano onde ele reconhece essas formas, acontecem paradoxalmente no momento de “divórcio entre a arte e o público” — questão que, como mostra Dorothea Voegeli Passeti (2008, p. 56), se desdobrará após a Segunda Guerra num “paradoxo entre consumo e fruição” e permanecerá como questão para Lévi-Strauss durante toda a vida.

Do ponto de vista das formas de investigação aqui ensaiadas, Lévi-Strauss conjuga nesse artigo dois movimentos. Por um lado, o estudo do cubismo parece ser um exercício de mapeamento da difusão de uma certa forma de representação: o centro de criação dessa forma é localizado geograficamente e historicamente, a forma é definida no detalhe, as confusões com outras formas são dissipadas, verificando-se o quanto essa forma penetrou ou não a vida de um conjunto de populações e se disseminou no tempo e no espaço.

Nesse sentido, o texto (e aqui vai uma consideração arriscada, sabendo-se que a redação do artigo é anterior à formação universitária e à aproximação de Lévi-Strauss à etnologia) se constrói por meio de procedimentos centrais ao trabalho etnográfico tal como ele se apresenta no laboratório imaginado observado. Por exemplo, o estudo de uma sociedade através de sua cultura material, a observação detalhada da inserção dos objetos em um contexto social específico e o acompanhamento da disseminação de uma forma artística entre diferentes grupos sociais. Encontramos ainda a atenção aos objetos cotidianos não apenas em lugares distantes, mas na própria sociedade do pesquisador, e não à toa a cidade se repõe constantemente como tema de reflexão do antropólogo em São Paulo: como veremos, Lévi-Strauss pretende nesse momento a consecução de uma antropologia que se volte a toda a humanidade, e não somente a povos primitivos.

O compartilhamento de interesses de Lévi-Strauss com Mário de Andrade passa, ainda, pelas culturas ameríndias. Telê Ancona Lopez (1972) mostra que é no momento da escritura da maior parte dos poemas de *Clã do Jaboti* (1927) que Mário adentra mais

⁵³ Lévi-Strauss lembra também que a “verdadeira arquitetura moderna”, embora “coincida com as mais essenciais reivindicações do cubismo” no seu “desprezo pelo ornamento”, “dele em absoluto não procede, uma vez que o construtor só respondeu como urbanista e higienista ao problema técnico com que se deparou” (L-S, 1935c, p. 242)

sistematicamente as fontes sobre povos ameríndios. Em 1925, essa busca passa por Capistrano de Abreu, através do *Rã-txa-hu-ni-ku-i: Gramática, textos e vocabulário caxinauás* (1914). Os Kaxinauá, como se sabe, serão — através de Capistrano de Abreu e do *Vom Roroima zum Orinoco* (1917) de Koch-Grünberg, lido em 1926 — a principal referência entre os povos ameríndios para a composição de *Macunaíma* (1928).

Se, como ressaltaram Grupioni (1998), Peixoto (1998) e Passeti (2008), Lévi-Strauss se interessa já nesse momento pela problemática da organização social que desenvolverá na década posterior nas *Estruturas Elementares do Parentesco*, Mário, embora recorra à noção de totemismo para a formulação de sua teoria do homem brasileiro, não coloca seu foco em “elementos como organização social, divisão do trabalho e formas jurídicas [...] em suas cogitações antropológicas” (Travassos, 1997, p. 150). As narrativas ameríndias, embora constituam preocupação de ambos estudiosos, não chegam a ser tematizadas na troca; é em torno da arte ameríndia que parece se estabelecer um diálogo, especialmente nas cartas enviadas das expedições. De Corumbá, apenas retornado dos Kadiwéu, indica que “Ali as mulheres pintam seus rostos com desenhos de um refinamento prodigioso, e fazem uma belíssima e sóbria cerâmica da qual levo exemplares bastante numerosos” (LS, 2004, p. 257, traduzido por mim). De Utiarity, adianta informações sobre os cantos nambikuara e lamenta a impossibilidade de levar os equipamentos de registro do Departamento: “[...] seus cantos — já tivemos uma sessão musical em nossa honra — são de uma escrita quase europeia, e sua estrutura melódica muito ‘quadrada’, mas inscrita nos compassos 4/4, 5/4, faz pensar em canções populares transcritas por um moderno. Faltam-me amargamente os aparelhos registradores do Departamento” (*ibidem*, p. 261⁵⁴).

Em entrevista realizada ao *O Jornal* do Rio de Janeiro no retorno da viagem aos Kadiwéu e Bororo, Lévi-Strauss afirma que um trabalho no *Journal de la Société des Américanistes* a respeito de pintura corporal dos Kadiwéu foi o que lhe suscitou o interesse por essa população:

⁵⁴ Carta a Mário de Andrade datada de 17 de janeiro de 1938 e publicada em fac-símile pela revista *Les Temps Modernes* em 2004. A data, que não consta do fac-símile, é incorreta pois nesse momento a expedição está em preparação. Os telegramas de Luiz de Castro Faria ao Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil dão conta da chegada a Utiarity no dia 16 de junho de 1938 (CFE. T. 2. 054. 735).

Uma publicação inserta no “Journal des Américanistes”, anterior à guerra de 1914, chamou nossa atenção. Nela se afirmava haver ligação entre as pinturas corporais dos Caduveos e a cerâmica do vale do Amazonas (Marajó e Santarém). Ora, os Kaduveos são os últimos Guaycurús, não pertencem aos povos de língua Gê, não são nem Tupys nem Tapuyas, parecendo ligar-se pela origem às tribus antigas. Esses índios acham-se localizados em Mato Grosso. Que curiosa ligação poderiam ter tido, no passado, com as tribos industriais que produziram a magnífica cerâmica do vale do Amazonas? Consideramos uma das coisas mais essenciais da nossa excursão termos podido recolher precioso material destinado a elucidar essa questão. Já estamos procedendo a estudos sobre dezenas de desenhos corporais, reproduzidos em papel pelos próprios Kaduveos (CFE.T.2054).

Vale observar que o tema da possibilidade de reconstrução histórica da vida cultural, seja dos ameríndios, seja do povo brasileiro, atravessa as indagações de Lévi-Strauss, Dina Dreyfus e Mário. Vimos no capítulo anterior de que forma essa discussão predomina nas inserções “teóricas” das aulas de Dina Dreyfus. Lévi-Strauss e Mário, por sua vez, debatem-se entre a tentação das hipóteses históricas e a dificuldade de fundamentá-las.

No artigo sobre os Bororo publicado em 1936, Lévi-Strauss aventa algumas hipóteses históricas para explicar a “contradição aparente” entre prestígio social e riqueza material dos clãs desse povo (LS, 1936, p. 76-78). Em conferência na Sociedade de Etnografia e Folclore em 1937, ele compara bonecas Karajá colhidas por ele mesmo em uma excursão ao Araguaia àquelas recolhidas em 1850 pela missão Castelnau, enunciando a hipótese — já discutida em 1936 por Dina Dreyfus em suas aulas sobre jogos e brinquedos — de que elas tivessem “outrora papel ritual importante” e discutindo as possibilidades de haver “alguma relação entre as culturas sul-americanas e a cultura aurignaciana” na África e com a “cultura chamada Gualupita” no México. Nesse mesmo ano, ele publica na *Revista do Arquivo* e no jornal *O Estado de São Paulo* um debate com os arqueólogos argentinos Duncan e Emilio Wagner a respeito da origem “egeuana” que eles dois atribuíram à vasta cultura material que encontraram no Chaco, lamentando “os danos causados pela aplicação mecânica e rígida do método difusionista” (LS, 1937, p. 27) e fazendo uma longa discussão metodológica para o estabelecimento de conexões históricas entre culturas distantes no tempo e no espaço e sobre a verificação da hipótese de uma “civilização primordial”.

O tema da recuperação de momentos passados na história marca também as suas

explorações pela cidade. As excursões e “etnografias de domingo” de Lévi-Strauss, Dina Dreyfus e Mário de Andrade na cidade de São Paulo e nos seus entornos se inserem em um grande movimento de estudos que tratam a capital como um laboratório social e são um aspecto importante da sua experiência compartilhada, mas serão comentadas em maior detalhe no próximo capítulo. O interesse de Lévi-Strauss pela cidade de São Paulo e pelas cidades em geral foi elaborado em *Tristes Trópicos* e mais recentemente nos livros de fotografias *Saudades do Brasil* (1994) e *Saudades de São Paulo* (1996). Nesses relatos, a cidade é lida em chave arqueológica e geológica, através da observação de diferentes substratos históricos na sua arquitetura: “Mas justamente não era preciso pedir à cidade outros objetos de contemplação e reflexão que não ela mesma: imensa desordem em que se misturavam, em uma confusão aparente, igrejas e prédios públicos da época colonial, casebres, edifícios do século 19 e outros, contemporâneos, cuja raça mais vigorosa tomava progressivamente a dianteira”.⁵⁵

A preocupação de retrazar as origens das culturas manifesta por Lévi-Strauss é também um dos esforços fundamentais de Mário nos seus estudos sobre a cultura popular no Brasil. Na sua obra, essa questão se prende à problemática da constituição da nação brasileira, onde a percepção, por exemplo, de uma predominância no cancionário de um repertório de poesias ibérico o leva a buscar uma identidade nacional não nas letras das canções, mas nas suas melodias, onde ele reconhece uma maior influência negra e identifica que “[...] certas normas de compor, [...] certos processos de cantar, reveste sempre formas determinadas, se manifesta sempre dentro de certas combinações instrumentais, contém sempre certo número de constâncias melódicas, motivos rítmicos, tendências tonais, maneiras de cadenciar, que todos já são tradicionais, já perfeitamente anônimos e autóctones, às vezes peculiares, e sempre característicos do brasileiro” (MA, 1942, p. 298).

Num contexto de intensa imigração na cidade de São Paulo, as análises de Mário de Andrade são também atravessadas por dúvidas quanto à possibilidade de fusão das diferentes culturas e dos grupos que formam o povo brasileiro. Dina Dreyfus, aliás, repercute esta questão na aula inaugural do Curso de Etnografia, afirmando estar entre

⁵⁵ “Naquela época, um dos grandes privilégios do Brasil era de poder assistir, de maneira praticamente experimental, à formação desse fantástico fenômeno humano que é o desenvolvimento de uma cidade. No nosso país, a cidade resulta, de fato, em certos casos, de uma decisão do Estado, mas é, sobretudo, o fruto de milhões de pequenas iniciativas individuais que foram sendo tomadas ao longo dos séculos. No Brasil dos anos 1930, era possível observar este processo se desenvolvendo de maneira mais curta, no período de poucos anos” (LS, 2005).

os dividendos da investigação antropológica saber “[...] quais são as culturas estrangeiras que desaparecem, quais as que subsistem, por assim dizer isoladas e como num corpo estranho, quais, enfim, as que permanecem, formando com a cultura brasileira uma síntese harmoniosa” (DD, 1936b, p. 17).

A questão das contaminações culturais liga-se a outra, suscitada principalmente pela disseminação de uma música urbana através do rádio e do disco, que é a da delimitação de uma cultura legitimamente popular, problema que o leva a tentar distinguir os casos coletados por meio de uma tipologia que distingue o culto, o popular ou folclórico, o semiculto e o popularesco (Travassos, 1997, p. 115)⁵⁶. Tal discussão será desenvolvida mais agudamente nos diálogos de Mário com Roger Bastide sobre as influências culturais se dão das classes populares à elite ou inversamente, no que eles chamam de “nivelamento” e “desnivelamento” cultural (Peixoto, 2005).

Nos anos em que trabalha no Departamento de Cultura, Mário enfrenta a questão das origens da cultura brasileira e das possibilidades de seu rastreamento: (1) em uma análise que atribui o ritual da Entrada dos Palmitos na festa do Divino mogiana à reminiscência dos ritos de vegetação europeus, vindos ao Brasil com a colonização portuguesa; (2) no clássico estudo sobre o “samba rural paulista” de Pirapora do Bom Jesus, onde busca precisar as origens africanas do samba e aferir o grau de racionalidade da sua poética; e (3), no já citado *Namoros com a medicina*, em indagações a respeito do trânsito entre o uso de excretos na medicina popular e na medicina erudita e em considerações sobre o aspecto ritual da terapêutica musical.

É esse tipo de indagação, manifesta tanto nos trabalhos de Mário como de Lévi-Strauss, que ampara a produção do aparato científico recuperado no capítulo anterior. Tal projeto atravessava diferentes disciplinas das ciências humanas, como a

⁵⁶ "A figura do poeta urbano ganhou importância na discussão das danças dramáticas porque os repertórios poético-musicais enchiam o coletor de dúvidas. Havia, por exemplo, música ‘expressiva’, que ele não esperava encontrar em meios sociais populares. A presença de elementos de cultura livresca, trechos melódicos de óperas e modinhas, não estava em seus planos. É de se perguntar por que não foi atribuída ao processo criativo dos bailarinos e cantadores, já que ele considerava a técnica ‘rapsódica’ própria do povo. Não seria a incorporação de elementos oriundos da cultura letrada, urbana e burguesa, um processo legítimo de elaboração? O que constatou, enfim, era o emaranhado de tradição e níveis de cultura em quase todas as manifestações populares. A constatação não colocou em causa a tipologia com a qual trabalhava — culto, popular, semiculto e popularesco. Elementos que não atendiam à expectativa acerca do popular levantavam a suspeita de infiltração por parte de alguém que não era do povo. Por outro lado, apesar da heterogeneidade de procedência dos elementos das danças, muitos seguramente de origem livresca e urbana, Mário não as excluiu do universo da cultura popular ou folclore” (Travassos, 1997, p. 115)

antropologia, a etnografia, o folclore, a história, a geografia e a sociologia – o que contribui para explicar a aglutinação amplamente apontada pela bibliografia sobre o cenário de sua institucionalização na São Paulo dos anos 30. Do ponto de vista da padronização visada no laboratório imaginado aqui recuperado, a delimitação dessas disciplinas de contornos embaçados constitui uma questão central, elaborada por Lévi-Strauss em 1935 e por Dina Dreyfus, seja no Curso de Etnografia, seja no delineamento dos trabalhos da SEF entre 1936 e 1938.

A primeira de uma série de mutações, transposições e aglutinações disciplinares encontradas no *corpus* pode ser observada com o auxílio de um debate entre Lévi-Strauss e Paul Arbousse-Bastide, responsável pela primeira cátedra de sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Essa controvérsia, que nos deslocará momentaneamente da interlocução com Mário de Andrade, merece ser recuperada porque a sociologia, vista nesse diálogo específico como elaboração teórica em estado quase puro – ou, em termos francamente pejorativos, como uma “metafísica” – se constitui como um negativo do empirismo reiterado nos materiais. É nas tensões entre antropologia e sociologia escandidas por Lévi-Strauss, além disso, que se revelam mais detalhadamente as suas referências teóricas, a construção de sua pauta de investigação, e as suas motivações para propor à USP a criação do Instituto de Antropologia.

Ao lado disso, na constituição do folclore como disciplina e no estabelecimento do temário que lhe dará carne, faz-se fundamental a participação de Arthur Ramos como um interlocutor de Mário de Andrade que atua à distancia, mas de modo significativo, junto à Sociedade de Etnografia e Folclore desde o Curso de Etnografia, onde realiza uma conferência de abertura publicada em julho de 1936 na *Revista do Arquivo Municipal*. Sua presença no projeto dá sentido a diferentes elementos dispersos no *corpus*, principalmente a uma discussão de Dina Dreyfus a respeito das distinções da antropologia e da etnografia com relação à medicina e à psicologia. Ramos também nos informa sobre um repertório antropológico em circulação nos anos 30, com a publicação de *Casa-grande & senzala* (1933) por Gilberto Freyre, de *O negro brasileiro* (1934) por ele mesmo e com a realização dos Congressos Afro-Brasileiros, contribuindo para que localizemos e compreendamos uma ênfase sutil, entre os estudos realizados no quadro da SEF em 1938, sobre as festas e danças de matriz africana no Estado de São Paulo, e no Nordeste, com a Missão de Pesquisas Folclóricas.

Lévi-Strauss de uma “sociologia cultural” a uma “antropologia física e cultural”

Lévi-Strauss, em copiosos depoimentos e entrevistas posteriores, comentou mais de uma vez a sua complicada inserção na segunda cadeira de Sociologia da FFCL, que culminou na não renovação do seu contrato com a USP. Esse tema vem sendo tratado por ele, na verdade, desde a publicação de *Tristes Trópicos* em 1955. Se, em um primeiro momento, ele credita tais dificuldades à sua indisposição em ensinar a teoria durkheimiana solicitada pela Faculdade, à sua insubmissão à liderança de Arbousse-Bastide na “missão francesa” na USP e às dificuldades de se destacar do ensino para se dedicar à pesquisa, após receber notícias de uma entrevista de Roger Bastide a Irene Cardoso através de Luís Donisete Benzi Grupioni, ele passa a levar em consideração seu vínculo ao Museu do Homem, dirigido por Paul Rivet, “reputado de extrema esquerda” (LS, 1996, p. 9)⁵⁷. É ocioso procurar determinar quais desses fatores causaram a desconexão de Lévi-Strauss da Universidade, mas vale a pena observar de perto os sentidos do seu afastamento da sociologia durkheimiana e de seus atritos com Arbousse-Bastide para acompanhar o delineamento da disciplina antropológica visada por ele nesse primeiro momento.

O primeiro *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, referente aos anos de 1934 e 1935, onde esse debate se revela de forma quase explícita, e os *Anuários* que se seguem, são documentos da precariedade típica às instituições recém-nascidas: o perfil dos alunos era muito variado, contando com intelectuais ou profissionais muitas vezes mais velhos que os próprios professores e, pouco depois, com alunos do Instituto de Educação que formava os professores do ensino público básico⁵⁸; a sede mudou de lugar seguidas vezes; a biblioteca era muito pequena. Numa chave positiva, contudo, o primeiro *Anuário* reflete a flexibilidade de uma instituição ainda não completamente estabelecida, ao convidar os professores a delinearem em seus programas planos para o futuro da escola.

Os textos de Lévi-Strauss e de Arbousse-Bastide aproveitam essa liberdade

⁵⁷ Para uma descrição dessa reelaboração, ver Grupioni (1998, p. 139).

⁵⁸ Ver Limongi (1989b).

visando horizontes completamente diferentes. Lévi-Strauss pretende uma revisão paradigmática para a sociologia e para o conjunto das ciências sociais, a partir da qual demanda uma reestruturação do programa solicitado aos professores franceses. Arrousse-Bastide, em contrapartida, fala das vicissitudes e improvisos na construção de um programa de sociologia em uma Faculdade nova, sem biblioteca, com alunos de restrita cultura geral, e devendo lidar com as demandas relativas tanto a uma sociologia teórica, mais “europeia”, quanto com aquelas relativas a uma sociologia aplicada, mais “norte-americana”. Mantendo o foco no projeto de Lévi-Strauss, vejamos em que termos acontece essa controvérsia.

Lévi-Strauss propõe no programa “A Sociologia Cultural e seu ensino” uma sociologia centrada na noção de cultura, definida nos termos do culturalismo que se desenvolveu nos países de língua alemã e nos EUA, e nos procedimentos da arqueologia e da etnologia⁵⁹. O objeto da sociologia é por ele definido como “modos de comportamento”, entendidos como “uma simples palavra, que utilizamos para designar um conjunto”, o conjunto um tanto vagamente definido como aquilo que “caracterizam sociedades humanas” (LS, 1935a, p. 169), talvez em oposição aos animais⁶⁰. Nesse programa, o estudo da cultura material — entendida como um objeto da mesma ordem dos costumes e das regras sociais, isto é, como “traço cultural” — tem lugar central, pois permite a consideração de um panorama histórico e geográfico muito mais amplo que o estudo das “representações sociais”, dada a possibilidade de investigação arqueológica⁶¹.

Sabemos pelo próprio Lévi-Strauss, desde *Tristes Trópicos*, que foi o *Primitive Society* (1920) de Robert Lowie a primeira referência em etnologia a provocar seu interesse pela disciplina. Não surpreende, portanto, nem a adesão à perspectiva

⁵⁹ “Uma e outra [arqueologia e etnologia], tal como a própria sociologia, realizando um estudo de cultura, isto é, dos modos de vida das coletividades humanas. Entendemos, com efeito, por cultura: a) um conjunto dado de gêneros de vida; b) distribuídos no interior de uma área geográfica; c) (ela mesma determinada pela análise estatística da repartição dos traços); d) que possui uma continuidade espacial e temporal no interior da área; e) e apresentando por isso mesmo um caráter super-individual” (p. 168).

⁶⁰ A distinção entre natureza e cultura aqui apenas intuída será fundamental à construção da sua primeira tese, *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), constituindo o tema do primeiro capítulo.

⁶¹ “Tais investigações deveriam, porém, para ter eficácia, ser conduzidas como se se tratasse, não de uma representação, de uma crença, de uma atitude mental, mas precisamente de um objeto desprovido de elemento consciente; como este, manifestariam as mesmas relações objetivas, cujo reconhecimento, verificação e desenvolvimento, são a base essencial de qualquer trabalho sociológico. Invenção, difusão, acúmulo e continuidade oferecem, para o estudo das instituições, como para o dos objetos, as categorias fundamentais do comportamento das coisas sociais”. (Lévi-Strauss, 1935a, p. 173-174)

culturalista, nem o lugar privilegiado da etnologia e da arqueologia na sua proposta. O surpreendente para o leitor contemporâneo é que, na defesa de um programa tão pouco afinado com a demanda dos fundadores da Universidade pelo ensino de uma sociologia francesa e durkheimiana e em meio à “guerra” de juventude contra Durkheim, Lévi-Strauss recorra ao próprio em sua defesa, afirmando: (1) que o fato social “exprime um dos aspectos, [...] é um dos ‘complexos’ cujo conjunto constitui o domínio da cultura” e que Durkheim havia apenas subestimado a extensão do estudo sociológico (LS, *Anuário*, p. 170-171); (2) que “O estudo do objeto revela um comportamento idêntico ao da instituição” e, se o fato social segundo as *Regras do método sociológico* (1894) deve ser tratado como coisa, o estudo da cultura material tem enorme vantagem na medida em que os objetos materiais seriam fatos sociais já prontos para a análise sociológica (*ibidem*, p. 172-173)⁶² e (3) citando o próprio Durkheim nas *Formas elementares da vida religiosa* (1912), que disse que “A etnografia muitas vezes determina, nos mais diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções” (*ibidem*, p. 176)⁶³.

O jovem professor defendia que a sociologia cultural se constituiria como disciplina, antes de mais nada, recusando as duas possíveis filiações que se lhe poderiam atribuir – e provavelmente já respondendo a versões em circulação em São Paulo: o materialismo histórico (tema de sua tese de *agrément*⁶⁴), e o “americanismo”, palavra que tem aqui um sentido próximo a americanofilia, provavelmente devido à sua predileção pela escola norte-americana de antropologia e ao seu afastamento frente à sociologia francesa. Quanto à primeira atribuição, ele defende que a hipótese de determinismo econômico é uma entre outras no âmbito da sociologia cultural⁶⁵. Para responder à segunda atribuição, ele desfia uma lista de “defensores do ponto de vista cultural” em diferentes lugares do mundo, a começar por Ratzel (“o verdadeiro

⁶² “Não é tudo. Na medida em que Durkheim teve profunda razão, afirmando que os fatos sociais devem ser tratados ‘como coisas’, é evidente que as coisas sociais realizam esta reivindicação de modo todo imediato, enquanto que as representações pedem um trabalho preliminar de redução. [...] Toda a memória de Durkheim — que ele tenha ou não percebido isso — é apenas um tratamento prévio do fenômeno social, destinado a lhe conferir este caráter de coisa, único suscetível de dar margem ao esforço científico. Ora, este caráter, um machado, um vaso o possuem de modo imediato” (Lévi-Strauss, 1935a, p. 172-173).

⁶³ No original de Durkheim: “*Il est certain, au contraire, que l’ethnographie a très souvent déterminé, dans les différentes branches de la sociologie, les plus fécondes révolutions*”.

⁶⁴ Que corresponde no nosso sistema à licenciatura, o grau que permite ao bacharel ensinar no ensino público, no caso, os liceus franceses.

⁶⁵ “Aceitemo-lo ou o rejeitemos, as razões pelas quais demos conta da importância dos elementos materiais na análise da cultura subsistem integralmente” (LS, 1935a, p. 174)

fundador da Sociologia cultural”), mas passando também, nesta ordem, por Bergson; “Wissler, Lowie, Goldenweiser, Kroeber” nos Estados Unidos; “Rivers, Elliot Smith” na Inglaterra; “Ratzel, Graebner, Schmidt, Menghin, Frobenius, na Europa Central”; “Montandon na França”. Cabe notar aqui que a posição de Henri Bergson (1859-1941) nesse grupo é, segundo ele mesmo, problemática e justificada apenas por ser este “o único filósofo a que se tenham abertamente ligado certos teóricos da cultura – o que, de nossa parte, não podemos aceitar” (*ibidem*, p. 174). Essa afirmação, como veremos mais tarde, revela a antipatia de Lévi-Strauss naquele momento pelo bergsonismo disseminado à época e a sua resistência em incorporar à teoria social formulações e questões afins à psicologia, um tema central à interlocução dele, e principalmente de Dreyfus, com Mário de Andrade⁶⁶. Note-se, ademais, que Lévi-Strauss praticamente não recorre a referências francesas no texto programático da disciplina, a não ser a Durkheim e ao hoje desconhecido Georges Montandon (1879-1944).

Arbousse-Bastide, em seu programa, recusa a autonomia disciplinar da sociologia cultural proposta por Lévi-Strauss afirmando que a noção de cultura é apenas uma das tendências dentro de uma “ciência dos costumes” mais ampla:

A expressão — ciência dos costumes — é suficientemente ampla para ser interpretada, seja no sentido de conduta ou de cultura, com a significação que lhe dá a escola Germano-Americana, seja no sentido de crenças morais professadas de fato e historicamente determináveis, como entende Lévy-Bruhl, ou como Westermach compreende sua expressão “ideias morais” (Arbousse-Bastide, 1935, p. 154).

Nessa controvérsia em torno de fronteiras disciplinares nebulosas, as questões de construção do objeto da sociologia traduzem-se muitas vezes através de acusações quanto à abertura “doutrinária” do adversário: enquanto Lévi-Strauss, embora constrangido pela obrigação de fazer a propaganda da cultura francesa na Universidade, não quer se restringir a um durkheimianismo para ele obsoleto, Arbousse-Bastide procura estruturar uma grade viável do ponto de vista institucional, enraizada na tradição francesa, mas aberta à incorporação de diversas “tendências doutrinárias”⁶⁷.

⁶⁶ A leitura de Bergson por Lévi-Strauss sofrerá uma translação em *O Totemismo Hoje* (1959) e *O pensamento selvagem* (1962).

⁶⁷ Arbousse-Bastide afirma ter buscado na *L'Année Sociologique* “diretrizes gerais” que dariam maior espaço a todas as “tendências doutrinárias”, por serem ali “suficientemente indeterminadas”, mas

Assim, se Lévi-Strauss parece acusar em Arbousse-Bastide uma certa obsolescência programática, este responde caracterizando-o, nas entrelinhas, como dogmático e inconsequente do ponto de vista da viabilidade e dos projetos da Faculdade⁶⁸.

Arbousse-Bastide procura também matizar a importância concedida por Lévi-Strauss à arqueologia e à etnologia, ressaltando, em mais de um momento do texto, que a incompletude do programa apontada por Lévi-Strauss não se referiria apenas a essas duas disciplinas, mas também a outras, como a demografia, a história da arte, o urbanismo e o direito. Ele refuta diretamente a acusação de ausência da etnologia, tratada nos seus programas entre essas outras disciplinas como “fonte para a síntese sociológica”, e indiretamente acusa Lévi-Strauss de procurar englobar à sociologia uma disciplina que lhe é independente.⁶⁹

A existência da cadeira de “Etnografia Brasileira e Língua Tupi-Guarani” sob a responsabilidade de Plínio Ayrosa – que não se introduz, em nenhum momento, nesse debate – também limita as possibilidades de delineamento das disciplinas em jogo, os professores franceses buscando mantê-la separada das suas próprias propostas de modo a não criar atritos. Já vimos de que forma Lévi-Strauss procura preservar a sua relação

lembra também que “um programa escolar usa sempre uma fórmula e que as fórmulas vêm sempre eivadas de certo dogmatismo latente ao qual não nos sujeitamos de bom grado senão enquanto nos conservamos como discípulo servil, e contra o qual não deixamos de reagir logo que nos desejamos colocar ao serviço de outro dogmatismo” (Arbousse-Bastide, 1935, p. 152).

⁶⁸ A diversidade de atitudes frente à precariedade institucional da FFCL foi lembrada pelo próprio Arbousse-Bastide em 1978, em entrevista à *Folha de São Paulo*: “Simplesmente não era. Nada funcionava porque nada existia ainda. Havia apenas o decreto do Diário Oficial estipulando sua criação. Nada de prédio, nada de estudantes. Entre os oito professores franceses que embarcaram comigo, alguns entraram em pânico. Sentiam-se meio inseguros. Mas uma outra ala, mais adepta das emoções de um início, achava que tudo isso era formidável porque permitiria que fizéssemos algo de novo, de mangas arregaçadas. Os professores italianos e alemães que chegaram na mesma época também se preparavam para a mesma aventura” (Natali, 1978).

⁶⁹ “[...] acrescentamos noções de etnologia no último ano, a fim de lembrar aos estudantes de sociologia que a observação modesta e minuciosa do etnógrafo deve constituir com a estatística judiciosamente manejada um instrumento de valor para o sociólogo e, mais, que a maior parte dos problemas correspondentes não poderão ser resolvidos senão graças aos materiais fornecidos pela etnografia e ciências auxiliares das quais ela depende. Situando no final do ciclo de estudos essas noções de etnografia, quisemos preencher uma lacuna de *L’Année Sociologique*, à qual se censurou por não prestar atenção necessária à evolução do método etnográfico, e não deixar esquecidas, nas últimas semanas do terceiro ano, as noções que temos por essenciais. Aliás, a nosso ver, a etnografia não está localizada no terceiro ano; está latente em todo o curso, como a história. Eis por que todo sociólogo deve ser, senão um etnógrafo – especialização que pressupõe certa soma de pesquisas originais e de árduos trabalhos – mas, ao menos, informado a respeito da etnografia. A etnografia é uma das três grandes fontes de informação necessárias ao sociólogo, cujo método comparativo deve constantemente aproximar os dados da história, da etnografia e de tudo que as diversas ciências, como a geografia, a demografia, por exemplo, nos podem fornecer sobre as sociedades contemporâneas. A etnografia, como a história, como a geografia, como o direito, é, em primeiro lugar, uma ciência particular e, depois, acessoriamente, uma fonte para a comparação e para a síntese sociológica” (Arbousse-Bastide, 1935, p. 155-156).

com Ayrosa no projeto do Instituto de Antropologia, separando a antropologia da etnografia e delineando uma colaboração com o Museu Etnográfico. Arbousse-Bastide, por sua vez, acolhe no fim de seu texto a etnografia erudita e bibliográfica ensinada na cadeira de Ayrosa entre os conhecimentos fundamentais aos sociólogos⁷⁰.

A proposta de criação do Instituto de Antropologia Física e Cultural parece tentar resolver o debate, respondendo à preocupação de Arbousse-Bastide com a viabilidade institucional dos seus projetos para as ciências sociais na USP através de uma separação radical das disciplinas da sociologia, da etnografia e da antropologia. A sociologia cultural dá lugar, assim, a uma “antropologia moderna” que se aproxima das ciências naturais, articulando “disciplinas que a classificação habitual dos conhecimentos humanos refletida pelos programas de ensino havia distribuído até então por domínios heterogêneos”, como a anatomia, a biologia e a etnografia (LS, 1935b, p. 247). Deslocando-se do projeto de uma sociologia para o de uma antropologia, Lévi-Strauss deixa de lado o debate sobre o que são recortes de objeto e o sobre quais são as doutrinas sociológicas, procurando delimitar a antropologia em contraste com a sociologia, agora vista de fora, mas também com a psicologia e a biologia (*ibidem*, p. 249).

Tal antropologia, ademais, dificilmente seria absorvida na cristalização institucional almejada pelas faculdades recém-fundadas em São Paulo na época: a antropologia mais associada aos estudos de medicina, especialmente à medicina legal, e a etnografia associada à história e ao direito. Provavelmente por conta disso, o curso de antropologia projetado por Lévi-Strauss, previa a articulação dessa instituição separada com as outras faculdades através dos programas de ensino: seria solicitado aos alunos o cumprimento de cursos já disponíveis nas faculdades existentes, e cursos especiais seriam ministrados pelo Instituto, que assumiria a função de promover novas discussões que as faculdades não teriam condições de acompanhar, por serem obrigadas a manter um programa mais rígido (*ibidem*, p. 248). Entre os exemplos de conhecimentos necessários à antropologia que já fossem considerados em disciplinas das faculdades constam, além da anatomia, da biologia e da etnografia mencionadas anteriormente, a

⁷⁰ “A etnografia em primeiro lugar e a história das instituições parecem impôr-se. Seria altamente útil se nossos discípulos pudessem seguir os cursos de Etnografia Brasileira e de tupi-guarani. Nossos estudantes poderiam adquirir certas noções básicas, e, de outro lado, especializar-se para os cursos de doutorado. Sob outro aspecto, a história das instituições não é menos necessária ao aluno de sociologia” (*ibidem*, p. 159).

linguística e a geologia (*ibidem*, p. 247-8) — disciplinas que Lévi-Strauss considerará muito mais tarde como pedras fundamentais do seu pensamento⁷¹.

Uma justificativa mais detalhada para essa antropologia interdisciplinar, por assim dizer, é fornecida por Lévi-Strauss através de um panorama histórico de desenvolvimento da disciplina. Nessa breve história da antropologia, a primeira etapa teria sido a “redução” da antropologia à “antropologia física”, tendo como contrapartida o estudo de “restos das técnicas pré-históricas ou os objetos dos povos primitivos”, vistos “tão somente como um meio complementar de classificar as raças e acompanhar a sua evolução”. A etapa seguinte corresponderia ao reconhecimento da “complexidade” e da “importância” das “manifestações culturais do homem”, e ao surgimento da Etnografia Geral como “nova ciência”, separada de uma antropologia ainda restrita ao estudo das raças. Tal separação, segundo Lévi-Strauss, teria sua objetividade comprometida na medida em que “isolando o estudo cultural do homem do das disciplinas científicas, era ele abandonado perigosamente às especulações filosóficas e morais”. A nova antropologia, por fim, estenderia “o sentido antigo do termo ‘antropologia’”, agregando à antropologia física o estudo da cultura. Esta ampliação do projeto se verificaria concretamente em esforços para “unir num só e mesmo ‘corpus’ científico todas as pesquisas, que nos campos mais diversos permitem a constituição do conhecimento do ‘homem real’” (*ibidem*, p. 249).

A noção de cultura entendida como modos de comportamento mobilizada no texto sobre a sociologia cultural é substituída aqui pela de “homem real”, ou “homem concreto”, que tanto Lévi-Strauss como Dreyfus utilizarão para definir a agregação de cultura e biologia como objetos de uma só disciplina. Se a biologia, que parecia descartada na proposta para a sociologia cultural, é aqui incorporada entre os objetos de atenção do pesquisador, o sentido dessa inserção é atingir uma objetividade baseada no abandono de unidades estabelecidas a priori, para proceder ao recorte geográfico de certas unidades mínimas — traços, caracteres, aspectos, manifestações — uma a uma e ao rastreamento dos impactos mútuos entre os diferentes agrupamentos humanos no espaço e no tempo⁷². A definição feita por Lévi-Strauss caminha sobre uma linha que

⁷¹ O lugar da linguística na elaboração teórica lévi-straussiana é diretamente tratado por ele nos seus textos fundamentais. A geologia contribui especialmente nas elaborações de *Tristes Trópicos*, texto apenas indiretamente teórico.

⁷² A esse respeito, Arbousse-Bastide menciona em seu texto programático (indiretamente como sempre), as críticas de Lévi-Strauss ao seu curso, por partir de teoria para depois tratar de dados: “Têm-se-lhe

distinguirá a antropologia da sociologia em todo o texto, apontando para uma ciência cuja pré-condição é a produção e a organização de documentos, sejam eles registros ou coleções: “não os aspectos da vida humana, que implicam sempre — e legitimamente — em certo grau de abstração, mas o ‘homem concreto’, tal qual existiu e existe na face da terra, com todas as manifestações locais e particulares de sua atividade mental e prática” (LS, *ibidem*, p. 250).

Segundo as formulações de Lévi-Strauss no *Anuário* e na proposta de criação do IAFC, uma tal definição de objeto permitiria à antropologia considerar uma amostra mais vasta dos “‘stocks’ humanos que vivem em regiões diversas da terra”, além de assimilar em uma mesma categoria “técnicas humanas — fogo, vestuário, cerâmica, etc.”, “instituições sociais” e “emoções [...] no seu parentesco com certas manifestações peculiares a determinados grupos humanos e a determinadas regiões do mundo” (*ibidem*, p. 250). As manifestações da atividade humana, como já fora destacado no texto do *Anuário*, seriam classificadas e teriam sua movimentação histórica e geográfica reconstruída segundo as ideias de “aparição”, “fusão” ou “sucessão”.

Assim como na sociologia cultural proposta à USP, os princípios da metodologia a serem adotados explicitam o projeto de cartografia e história das culturas materializado no laboratório observado no capítulo anterior. Estes princípios seriam a distribuição geográfica das manifestações culturais e a inconsciência dos indivíduos, tanto com relação às culturas, quanto às unidades biológicas segundo as quais eles pudessem ser cientificamente agrupados, em uma aproximação epistemológica dos caracteres biológicos aos culturais⁷³. Na medida em que partiriam dos mesmos parâmetros para estabelecer, segundo os mesmos métodos, os recortes dessas grandes unidades, ambos estudos seriam “objetivos e científicos” e, mais, “uma condição preliminar da existência de qualquer ciência do homem” (*ibidem*, p. 253-254): a

feito reparos, em particular por partir, não da realidade social propriamente dita, mas das ciências sociais já constituídas. Contestou-se a possibilidade, nessa distribuição, de uma ordem lógica qualquer na sucessão das sociologias especiais; notou-se que a sociologia geral não podia compreender como generalidades senão noções filosóficas ou ainda o resultado das sociologias ditas especiais, as quais nada faziam senão repetir, sob pretexto de síntese, os resultados das ciências particulares, quando a essas era lícito propô-los” (*ibidem*, p. 151-152).

⁷³ “O princípio é o seguinte: repartem-se os homens sobre a superfície da terra, não apenas em vastos agrupamentos determináveis pelos seus caracteres físicos, mas em áreas reconhecíveis pela predominância ou ignorância de certas técnicas, certos modos de vida, certas instituições sociais. Esses agrupamentos apresentam de comum (e assim se justifica seu estudo no seio de uma mesma ciência) o fato de os indivíduos que os compõem não terem primitivamente consciência de sua existência ou o fato da consciência nada acrescentar ou modificar na sua realidade” (LS, 1935b, p. 253).

cientificidade deriva, portanto, da aproximação à biologia. As unidades a serem estabelecidas pelo antropólogo — os “agrupamentos humanos” — seriam portanto delineadas conforme fossem caracterizadas “por determinadas instituições administrativas”, ou “por determinada cor da pele ou secção do cabelo”.

Já vimos que as referências da antropologia cultural mobilizadas por Lévi-Strauss nesse período testemunham seu distanciamento em relação à produção francesa. Neste artigo, se ele define Mauss como “mestre da escola francesa” ao falar da produção de instruções para “leigos”, a referência teórica francesa no artigo é “o magistral *Tratado de Etnologia Cultural* do dr. Montandon, professor da Escola de Antropologia, que acolhemos com gratidão como guia indispensável aos estudos a que esperamos dedicar-nos no Brasil”⁷⁴.

Examinando a proposta de Lévi-Strauss, vemos que o trabalho de Montandon — que cai no ostracismo por sua produção anti-semita e por sua com o governo de Vichy — se revela uma fonte importante para o modelo do Instituto de Antropologia e uma referência no debate que interessa a Lévi-Strauss e Dreyfus, porque centra sua análise na cultura material, que será o foco da coleta realizada na primeira expedição dos jovens franceses, e porque propõe que a metodologia para o estudo das raças e culturas — seu mapeamento e o estudo do seu desenvolvimento histórico — seja a mesma, como sugere Lévi-Strauss nesse texto.

Lévi-Strauss também se aproxima de Montandon na sua crítica à escola durkheimiana, que Montandon diz ser pouco científica por não fazer o inventário dos caracteres de cada “ciclo cultural” (tradução para o termo alemão *Kulturkreise*). A obra de George Montandon, da Escola de Antropologia do *Institut Broca*, era uma publicação recente (de 1934). A partir da ideia de hologênese desenvolvida pelo italiano Daniel Rosa e aplicada à raciologia, ele afirmava que a evolução, fosse das raças, fosse das culturas (embora elas não necessariamente, e só muito raramente coincidissem⁷⁵), se

⁷⁴ Mário de Andrade tem em sua biblioteca, depositada no IEB-USP, esse tratado. Verifiquei que esse volume não dispõe de anotações marginais, mas Mário dispõe no seu fichário uma ficha numerada sobre a hologênese, conceito central na obra de Montandon.

⁷⁵ “Cela signifie-t-il que les cultures concordent avec les races? — Justement pas! [...] Ces frontières peuvent, mas ne doivent pas concorder, ce qui veut dire qu’en dehors des monographies locales, les premières synthèses doivent être soit somatiques, soit culturelles, le jeu ethnologiques des trois disciplines n’entrant en ligne qu’ultérieurement, s’il y a lieu de discuter un problème mixte, précisément ‘ethnique’. Comme la race — en anthropologie physique —, le cycle culturel — en ethnographie — s’étend horizontalement sur une aire, et verticalement sur un laps de temps, sur une ère. Qu’on nous comprenne donc bien: *la race et la culture ne concordent*

daria por uma diferenciação espontânea a partir de uma forma homogênea na primeira humanidade⁷⁶. Assim, a leitura de Montandon fala principalmente da liberdade de escolha de um pesquisador que não seguiu o curso de etnologia de Mauss na *École Pratique des Hautes Études* e que só se vinculará de fato ao Museu do Homem após sua primeira expedição (Peixoto, 1998).

O afastamento de Lévi-Strauss da escola durkheimiana e da sociologia de modo geral, e o debate com Arrousse-Bastide são mais agudos na proposta do Instituto que no programa encontrado no *Anuário*, embora a sociologia seja tratada, diplomaticamente, de forma mais ou menos genérica (a sociologia “do início do século XX”, a “sociologia corrente”, ou, ainda, o “sociólogo tradicional”). Lévi-Strauss se esforça, não obstante, em deixar claro o contraste do projeto de ciência do homem que ele tem em mente com o projeto durkheimiano de ciência social⁷⁷. Como na crítica da sociologia ensinada na FFCL, o problema está na construção de uma ciência demasiadamente “filosófica” ou “metafísica”: uma ciência objetiva é aquela que procura construir as unidades de análise a serem trabalhadas, e não partir de unidades anteriormente estabelecidas⁷⁸.

As referências diretas a pesquisadores brasileiros no texto, em contrapartida, são sempre positivas. Em primeiro lugar, vêm os “colegas” da Faculdade de Filosofia, o professor de filologia Rebello Gonçalves e Plínio Ayrosa. No Museu Nacional, identificado como uma “instituição atrasada”, porque operando no paradigma de separação entre “Antropologia Física” e “Etnografia Geral”, ele nota a “obra admirável” de Roquette-Pinto, cujo roteiro de viagem em Rondônia inspirará diretamente o roteiro da expedição Lévi-Strauss-Vellard à Serra do Norte (1938-1939)⁷⁹. Lévi-Strauss

généralement pas, mais elles doivent être considérées selon la même méthode” (Montandon, 1934, p. 8, grifos do autor).

⁷⁶ Não custa lembrar ao leitor de hoje os mecanismos de transmissão genética engatinhavam; o DNA é identificado em 1944, e a sua estrutura, determinada em 1953.

⁷⁷ Na página 250, por exemplo, Lévi-Strauss exemplifica as diferenças de abordagem das duas disciplinas quanto a um tema sobre o qual ele começava a se debruçar, o parentesco: “Outro exemplo: a Sociologia estuda a instituição familiar e procura, entre seus tipos diferentes, relações de ordem lógica. Em outras palavras, é um estudo ‘ideal’. Mas esses tipos, em que consistem? Quais as suas modalidades? Qual a sua distribuição pela superfície da terra? Que representações concretas explicam sua aparição histórica em determinada região, sua fusão ou sucessão? Eis o objeto, bem distinto, da antropologia” (LS, 1935b, p. 249).

⁷⁸ “Quando o sociólogo escolhe para objeto de seu estudo, as circunscrições jurídicas, políticas ou administrativas, comete por conseguinte, um erro igual ao do físico que se limitasse a ver no fogo florescências vagas, vermelhas, azuis e amarelas, sob o pretexto de que essa forma nos é sensível. Trata-se, ao contrário, quando se estuda uma cidade, de saber o que ela é objetivamente, mesmo se a realidade não corresponde a nossa representação” (*ibidem*, p. 254).

⁷⁹ A colaboração com o Museu Nacional a partir dos bloqueios às expedições científicas realizados pelo governo Getúlio Vargas, no entanto, será fundamental à realização das expedições de Lévi-Strauss

menciona também os trabalhos do médico Leonídio Ribeiro sobre os “grupos sanguíneos dos índios guaranis”. Os demais “pesquisadores” brasileiros, especializados ou não, e “especialistas sul-americanos” são, em ampla convocatória, vagamente qualificados como “numerosos” e como potenciais colaboradores do grande projeto do Instituto de Antropologia.

Tendo estabelecido os contornos do laboratório, Lévi-Strauss se preocupa em apontar para problemáticas de pesquisa a serem ali enfrentadas, todas elas de grande alcance. Manifesta à bibliografia brasileira, lembrando que o Brasil se qualificava antes de mais nada como “laboratório de antropologia física”, onde seria tratada a grande questão do “jogo das leis da hereditariedade no homem” (LS, 1935b, p. 252), lidando com as “mestiçagens e sua coexistência junto dos representantes dos últimos troncos raciais puros, dos elementos negros e da enorme contribuição europeia” (*ibidem*, p. 251). Sugere que esse problema seja elaborado a partir de um teste, em São Paulo, dos estudos de Boas sobre as modificações dos corpos dos imigrantes, introduzindo neles mais parâmetros além dos antropométricos, como o da tipagem sanguínea (que Dreyfus e Lévi-Strauss tentaram realizar na expedição aos Kadiwéu e Bororo e que foi ensinada por Dina Dreyfus no Curso de Etnografia do Departamento de Cultura). Diante da existência de uma tradição de estudos sobre raça e mestiçagem no Brasil⁸⁰, a principal contribuição do Instituto de Antropologia seria ampliar as possibilidades de “dedicarem-se às pesquisas mais apaixonantes” (LS, 1935b, p. 252).

Outro problema que a antropologia física poderia contribuir para resolver seria o do povoamento do continente americano.

Ora do ponto de vista desta nova tarefa, os indígenas do Brasil, antes algo desprezados em virtude de sua cultura pobre a sua rápida degenerescência, readquirem um interesse de primeiro plano [...] Do ponto de vista linguístico e etnográfico importantes elementos são ainda suscetíveis de revelação. Mas a resposta decisiva só pode ser dada por uma análise metódica dos tipos físicos (*ibidem*, p. 252).

Essa avaliação liga-se de modo mais ou menos imediato às excursões que Lévi-Strauss relata ter feito à procura dos índios que lhe garantiram haver nos arrabaldes de São Paulo, onde encontra somente “sírios ou italianos” (LS, 1955, p. 102), e também a

(Grupioni, 1998).

⁸⁰ Para um amplo e sistemático tratamento desse panorama brasileiro, cf. Schwarcz, 1993.

uma viagem ao Paraná realizada ainda naquele ano, quando visita índios Kaingang do rio Tibaji, onde ele constata, “[...] para minha grande decepção [...]”, que “[...] não eram nem inteiramente ‘índios verdadeiros’, nem, muito menos, ‘selvagens’ [...]” (*ibidem*, p. 144). Se a possibilidade de encontrar selvagens em estado puro para estudar suas formas sociais parecia em risco, a antropologia física permitiria encontrar em seus corpos elementos para a solução de outras questões. Seguindo esse caminho, Lévi-Strauss sugere “estabelecer no Brasil estatísticas da frequência dessa importante característica racial que é a mancha mongólica atualmente em vias de elaboração no Laboratório de Antropologia de Paris” (LS, 1935b, p. 252) que, como já vimos, era uma pesquisa realizada por Dina Dreyfus e cujos métodos também foram ensinados no Curso. Esse trabalho constitui, assim, o caso exemplar das possibilidades abertas pelo tratamento semelhante a dados culturais e biológicos advogado por eles.

As pesquisas mais importantes, contudo, seriam as de “Antropologia Cultural”, por ser esta uma ciência “jovem”, com poucos pesquisadores, e de pouca “penetração no grande público” (L-S, 1935b, p. 253). Dadas estas condições, o Instituto teria um “trabalho triplo” nessa área: divulgação, formação de pesquisadores e investigação⁸¹.

No que se refere à pesquisa, embora Lévi-Strauss já se identifique com uma pauta voltada às populações nativas americanas, o recorte que opera no nível das manifestações culturais tomadas uma a uma, desprezando limites geográficos pré-estabelecidos, permite generalizar o objeto da antropologia para toda a humanidade, a começar pela parcela que habita os centros urbanos, que suscitava maior interesse das ciências sociais nas novas escolas paulistas e na Divisão de Documentação Histórica e Social do Departamento de Cultura. Os estudos antropológicos delimitariam, antes de mais nada, as próprias fronteiras da cidade:

[...] é ser vítima de uma grosseira ilusão o escolher, para o estudo de uma cidade, a delimitação da zona urbana estabelecida pela administração municipal, pois assim se confunde com a cidade a ideia que dela têm os homens (*ibidem*, p. 254).

Enquanto os antropólogos se preocupam em estudar a humanidade de modo geral, os etnógrafos se dedicam às sociedades primitivas, responsabilizando-se pela

⁸¹ “[...] tornar conhecida a Antropologia Cultural e os resultados a que já chegou [...] preparar jovens cientistas para a constituição dos quadros de uma ciência jovem [...] dilatar seus conhecimentos, verificar suas leis, completar sua documentação” (L-S, 1935b, p. 253).

“colheita dos fatos que nos competirá integrar nas sínteses mundiais e nos servirão para confirmar ou invalidar as grandes classificações culturais atualmente propostas”. Por outro lado, “Dar-lhe-emos, em troca, as hipóteses gerais, formuladas às vezes a propósito de culturas ou regiões diferentes daquelas a que se dedica e que podem facilitar-lhe a investigação, não raro penosa, através da desordem e incoerência aparente dos fenômenos particulares” (*ibidem*, p. 256). Com isso, a colaboração com o museu etnográfico da USP se configura como “indispensável”⁸².

Como exemplo da “síntese geral” a ser realizada pela Antropologia Cultural, Lévi-Strauss indica o “estudo que estamos realizando sobre as zonas de distribuição dos diferentes tipos de abanadores no Brasil”, no qual “encaramos do mesmo modo os produtos do trabalho indígena e os objetos encontrados nos armazéns das grandes cidades modernas” (*ibidem*, p. 254). Em uma nova demonstração de quanto as explorações nos entornos de São Paulo davam substância aos seus primeiros planos de investigação, o antropólogo maduro e formalmente profissionalizado rememorarà essa pesquisa em *Tristes trópicos* como parte de um conjunto de ensaios, misto de diversão e exercício etnográfico e interpretativo a partir de visitas aos mercados de São Paulo:

[...] 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. Os produtos à venda conservavam um estilo mais puro: ‘peneiras’ para farinha de mandioca de feitura tipicamente indígena, formadas por um trançado largo de fios de taquara e cercadas por ripas; ‘abanicos’, abanos para o fogo, também herdados da tradição indígena, e cujo estudo é divertido, pois cada tipo representa uma solução engenhosa para transformar, pelo trançado, a estrutura permeável e emaranhada de uma folha de palmeira numa superfície rígida e contínua, adequada para deslocar o ar ao ser agitada com violência. Como há diversos modos de resolver o problema e diversos tipos de folhas de palmeira, é possível combiná-los para determinar todas as formas concebíveis e em seguida colecionar os modelos que ilustram esses pequenos teoremas tecnológicos (L-S, 1955, p. 104).

Dina Dreyfus: antropologia, etnografia, folclore e psicologia

⁸² “Não podemos conceber pesquisas culturais sem a colaboração e o controle indispensável do Museu Etnográfico da Universidade e dos etnógrafos brasileiros. Nossa tarefa não se confunde com a deles. A Etnografia limita-se, necessariamente, ao estudo das sociedades primitivas. A Antropologia Cultural emprega os mesmos métodos, mas engloba, numa síntese geral, as sociedades modernas e as sociedades menos evoluídas. [...] o etnógrafo limita sua preocupação a certos países e mesmo a certas regiões. O antropólogo elabora múltiplos dados provenientes de todas as regiões do mundo, para chegar a uma visão sistemática. Faz por conseguinte coisa diferente do etnógrafo porém, sem este, seria impotente” (*ibidem*, p. 254).

Já comentamos na introdução a complicada inserção institucional de Dina Dreyfus quando de sua chegada ao Brasil. Destacada, como Lévi-Strauss, do ensino público francês — onde ensinava filosofia no liceu de moças de Laon — Dreyfus chega ao Brasil com a perspectiva de ensinar na Universidade de São Paulo ou no Liceu Franco-Brasileiro, mas nenhuma dessas possibilidades se concretiza, o que gera tensão entre o “casal Lévi-Strauss” e os responsáveis pela missão francesa, no que Paul Arbousse-Bastide chamou em correspondência a Jean Marx o “caso Lévi-Strauss”⁸³.

Antes da convocação de Dina Dreyfus para a realização do Curso de Etnografia em fins de 1936, ela parece ter se dedicado a investigações e, talvez, buscado uma especialização no campo da antropologia física. Egon Schaden afirma ao *Libération* em 1988 (“Mission Tristes Tropiques”, CFDL 02.025) que ela era “especialista” nesta área e, na proposta da expedição à Serra do Norte encaminhada ao presidente da Comissão de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil em abril de 1938, aparece como “*anthropologiste*” (CFE.T.2.054.684). As primeiras referências nesse sentido ocorrem em torno dos levantamentos da “mancha pigmentária congênita” ou “mancha mongólica” empreendidas por ela na Clínica Obstétrica da Faculdade de Medicina, conforme ela afirma na aula sobre o tema (SEF, doc. 6)⁸⁴.

Fernando Giobellina Brumana informa que as missões francesas ligadas ao *Musée du Trocadéro* levantavam a ocorrência da mancha mongólica em territórios como o Canadá, a Groenlândia e a África (Brumana, 2008, p. 74). Menções a levantamentos desse marcador racial identificado em crianças recém-nascidas ou na primeira infância ocorrem no *Journal de la Société des Américanistes* pelo menos desde uma resenha publicada por Walter Lehmann em 1906 do trabalho do dinamarquês H. P. Steensby sobre as “origens da civilização dos esquimós”⁸⁵, onde o resenhador se refere às “manchas dérmicas mongóis” que foram encontradas ao mesmo tempo entre os groenlandeses do leste e do oeste, entre os japoneses, os chineses, os coreanos e os polinésios”, e à observação das mesmas manchas por diferentes pesquisadores “no

⁸³ Conforme o levantamento realizado por Fernanda Peixoto nos *Archives Diplomatiques de Nantes. Services des Oeuvres Françaises à l'étranger- Section des Écoles*.

⁸⁴ “Mme. Lévy Strauss em uma pesquisa realizada no ano pp na Clínica Obstétrica da Faculdade de Medicina de São Paulo, verificou que em 190 fichas apenas 1 registrava a presença da mancha mongólica” (SEF, doc. 6).

⁸⁵ Steensby. *Om Eskimo Kultureas Oprindelse. En etnografisk og antropogeografisk Studie* [Sobre as origens da civilização dos esquimós. Um estudo etnográfico e antropogeográfico]. Kobenka

Yucatán (Tecax) e no Chiapas (Palenque)”, e em “crianças mestiças da América meridional” (Lehmann, 1906, p. 101-102).

Paul Rivet, responsável pelo laboratório de antropologia do Muséum (que, integrado ao Museu de Etnografia do Trocadéro, deu origem ao Museu do Homem em 1937), dedicou três décadas a levantamentos visando testar a possibilidade de migrações oceânicas à América pré-colombiana a partir de estudos de cultura material, de linguística, e de antropologia física das populações das duas regiões⁸⁶, o que incluía os trabalhos sobre a mancha mongólica. Ele publicou em 1910 uma resenha de novos trabalhos relatando a sua distribuição na Ásia e na América e concluindo que “trata-se de um caractere especial das raças amarelas e das raças vermelhas” (Rivet, 1910, p. 336), conclusão reiterada em resenha de 1920 (Rivet, 1920). Em 1945, ele chegará a publicar “*Instrucciones sumarias sobre la mancha pigmentaria congenital*” no *Boletín de Arqueología* de Bogotá (cf. d’Harcourt, 1958), mas na edição de 1960 da *Origem do homem americano* ele afirmará que levantamentos feitos por Pierre Champion invalidaram a mancha como marcador referente exclusivamente a povos de origem asiática⁸⁷.

Na expedição de Lévi-Strauss e Dreyfuss aos Kadiwéu e Bororo, a antropologia ganha um espaço significativo, em um esforço de concretização da integração de “antropologia física e cultural” proposta por Lévi-Strauss pouco antes. Embora não haja sinais de especialização da parte de Dreyfus, o esforço é patente na preparação de fichas com o timbre da “missão Lévi-Strauss”, que não tratam da mancha mongólica, controlando principalmente as medidas antropométricas (Anexo 13).

Na já mencionada entrevista ao *O Jornal* no retorno da expedição, contudo, eles “lamentaram-se principalmente da exiguidade de tempo de visita, resultando que o

⁸⁶ Para uma bibliografia dos trabalhos de Paul Rivet, ver seu necrológio publicado no *Journal de la Société des Américanistes* de 1958 (D’Harcourt, 1958). Entre esses trabalhos, estão artigos publicados no *Estado de S. Paulo* e os materiais relativos a um curso ministrado por ele no Instituto Franco-Brasileiro de Alta Cultura do Rio de Janeiro em 1927 (Peixoto, 1989).

⁸⁷ “Um caráter físico foi sempre invocado em favor da origem asiática do índio. Trata-se de uma mancha pigmentar congênita, de cor cinza-verde, situada com mais frequência ao nível da região sacra, e que aparece, com extrema frequência, nos índios americanos com a particularidade de sumir com a idade. Sem nenhuma razão lhe foi dado o nome de mancha mongólica, expressão que diz bem da significação que se pensou poder atribuir-lhe. Ora, um vasto inquérito, realizado por Pierre Champion, demonstrou que essa mancha se encontra num grande número de populações, particularmente entre os negros da África, nos quais toma um matiz pardacento. O mapa de repartição mundial que pôde ser organizada prova que este caráter, sem dúvida alguma importantíssimo sob o ponto de vista antropológico, pertence a uma distribuição mais oceânica, ou melhor ainda, peripacífica do que americano-asiática” (Rivet, 1960, p. 70).

material recebido, principalmente para seus estudos de antropologia, foi pequeno, visto que sem uma real intimidade, os índios se recusam às investigações necessárias”. Lévi-Strauss – que é a voz principal na entrevista embora o encontro tenha se dado com o “distinto casal” – relata a dificuldade de colher em campo as medidas antropométricas, em contraste com o rico material em termos de pinturas corporais e cultura material. Entre as mulheres indígenas, o obstáculo às medições é a sua “tímida reserva” e, para a obtenção de medidas de ossadas, o uso dos ossos limpos nos rituais fúnebres pelos Bororo. A tipagem sanguínea — também ensinada por Dreyfus no Curso de Etnografia — não foi realizada “pois a isso se recusaram os índios” e a fotografia, um dos principais instrumentos na análise de tipos físicos, também foi dificultada pelo temor dos nativos quanto a “perigos de morte e enfeitiçamento”. Paul Rivet ressurge aqui, agora como exemplo da importância do tempo em campo para o sucesso da coleta⁸⁸ - e, como vimos, a questão da disponibilidade do professor para pesquisas próprias terminaria por ser um dos motivos principais para que não fosse renovado o contrato de Lévi-Strauss na USP.

Ainda que as apostilas referentes à antropologia física dêem conta de apenas três aulas de antropologia física em um universo de vinte e três, é significativo, que ao fim do Curso, duas alunas, Cecília Castro e Silva e Maria Stella Guimarães, tenham dado continuidade aos levantamentos de Dreyfus na Clínica Obstétrica, publicados na *Revista do Arquivo Municipal*. Talvez mais significativo ainda seja o fato de que, das *Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural* escritas por Dina, que parece prever o mesmo tipo de antropologia integradora do Instituto de Lévi-Strauss, o primeiro e único volume publicado tenha sido aquele referente à antropologia física, quando são anunciados, nesse mesmo volume, outros dois sobre etnografia e sociologia.

Rubino (1995, p. 501-503) e Grupioni (1998, p. 267) já notaram o significativo afastamento entre as ordenações disciplinares desenhadas no projeto do Instituto de Antropologia de Lévi-Strauss e aquelas organizadas no anteprojeto escrito por Mário de Andrade em 1937 para o que veio a ser o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Mário esboça ali a divisão do Museu Nacional em dois, um dedicado à arqueologia e à etnografia, outro à história natural, o que gera tensões com a diretora do Museu, Heloísa Alberto Torres, mediadas por Rodrigo Mello Franco de

⁸⁸ “-‘Rivet’ — diz-nos o professor Lévy — esteve cinco anos com os índios da América espanhola. Nós estivemos semanas” (CFE.T.2.054.679).

Andrade⁸⁹. De qualquer forma, a ciência voltada especificamente ao domínio da cultura concebida por Mário de Andrade contribui para dar sentido à repercussão restrita das problemáticas de antropologia física entre os alunos do Curso de Etnografia e na Sociedade de Etnografia e Folclore.

Vimos no capítulo anterior as restrições impostas por Dina Dreyfus e Mário de Andrade ao conteúdo do Curso de Etnografia no que se referia ao ensino da “teoria”. Ainda assim, a aula inaugural de Dina Dreyfus e a composição do Curso apontam para a constituição de um conjunto de problemas que repercute simultaneamente as propostas de Lévi-Strauss para o Instituto de Antropologia e os interesses de investigação de Mário de Andrade. A principal preocupação de Dreyfus nessa aula — onde o folclore ainda não emerge como recorte de trabalho — é estabelecer os limites da disciplina etnográfica. A oposição entre etnografia “monográfica” e etnologia “sistematizadora” citada anteriormente é exemplificada em um novo conjunto de referências, onde os já mencionados Montandon e Lowie representam as sistematizações, e Seligmann (*Les races de l’Afrique*, 1930), as monografias (DD, 1936b, p. 8).

Assim como fizera Lévi-Strauss no texto de Antropologia, Dreyfus recorre à reconstrução da história da disciplina para definir a etnografia como método:

Com efeito, a etnografia, que não passava, no século XIX, de uma ciência especializada, transformou-se num método geral de investigações. [...] A Geografia não é mais unicamente um estudo da Terra; intervém como método geral em toda parte onde há ‘espaço’. A História também não é mais a ciência especializada dos fatos e das datas; intervém como método geral por toda parte onde há ‘tempo’. [...] A Etnografia, como método geral de pesquisa em que se estuda ‘o outro’, isto é, a criança, o louco, o homem do passado e o primitivo, tudo o que apresenta um comportamento diferente do nosso, tudo o que, de um ponto de vista psicológico, aparece como diverso e particular. (*ibidem*, p. 10).

⁸⁹ “Museu Nacional: O Museu Arqueológico e Etnográfico será apenas uma reorganização do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista. Este museu admirável é no entanto uma mixórdia, como o British Museum. Acho isso um defeito que provoca necessariamente a dispersão e a pouca eficiência dos trabalhos. Ou converte-se o Museu Nacional exclusivamente em um museu de História natural, tirando-se dele a Arqueologia e a Etnografia; ou converte-se ele no projetado Museu Arqueológico e Etnográfico, tirando-se a parte de História natural e fazendo um museu de História natural, anexo ao Jardim Botânico, completado este por um Jardim Zoológico enfim. Como o Jardim Botânico já está completo, talvez noutro lugar se fizesse o Jardim Zoológico centralizado pelo Museu de História Natural” (MA, 1981, *apud* Rubino, 1995, p. 501).

Tendo sempre em mente a restrição de conteúdo do Curso, Dreyfus apresenta aos alunos um panorama de pesquisas a serem realizadas no Brasil, panorama no qual a antropologia física parece fraca frente ao território da psicologia, em função da qual se define a própria noção de alteridade, como se vê no trecho acima. Dreyfus lembra que “Poucos países apresentam uma tal diversidade psíquica e cultural”, e define as culturas, como fizera Lévi-Strauss no programa da sociologia cultural, em termos de comportamento — “categorias de comportamento”.

A primeira dessas categorias, numa lista de alteridades passíveis de estudo, é o “Índio”. Como já havia comentado Lévi-Strauss no projeto para o Instituto de Antropologia, o “problema do Índio” sofre antes de tudo pela discrepância entre o número de pesquisadores da “Etnografia sul-americana” e a “grandeza e a urgência da tarefa”, uma vez que questões como a do “povoamento do continente americano” (“porquanto, nos Estados Unidos, a influência mongólica, principalmente no que se refere à antropologia física, foi tão forte que tudo o mais se apagou ou obscureceu”) e a do totemismo — questão do interesse de Mário desde suas leituras de Tylor — poderiam ser resolvidas a partir de estudos nessa região, cujos nativos pareciam desaparecer rapidamente (*ibidem*, p. 13-14).

Na solução de tais problemas, um primeiro estudo das populações ameríndias (“primitivas”) se destinaria ao problema dominante da reconstrução histórica a ser feita sobre “grandes civilizações perdidas”⁹⁰ e sobre as “relações entre as civilizações adiantadas e as atrasadas”, “porquanto não há dúvida que, durante todo o período pré-colombiano, contatos se estabeleceram forçosamente entre os selvagens primitivos das florestas e as grandes civilizações mexico-andinas” (*ibidem*, p. 14)⁹¹. O projeto de recuperação histórica carrega, por outro lado, e como era comum na antropologia da época, também o sentido de um dever moral do Brasil para com as tradições dos povos

⁹⁰ “Como tiraram elas partido de condições que existem sempre, por que e como em determinada época, se esborondaram, desagregadas, com tudo o que fazia sua grandeza” (DD, 1936b, p. 15).

⁹¹ Esse tema em particular é objeto de especulação de Lévi-Strauss em textos diversos, dentro de uma pauta de estudos dos povos ameríndios. No *Boletim da SEF* nº 2, vemos o resumo de uma conferência de Lévi-Strauss realizada em junho de 1937 e intitulada “Algumas bonecas karajá”. A conferência é concluída pela seguinte hipótese: “Considerada em relação às culturas da América do Sul, as bonecas Karajá têm em comum com as estatuetas de terra cota mexicanas da cultura chamada Gualupita, as pernas encurtadas e grossas, o que faz pensar que este traço cultural, de que restam atualmente poucos vestígios, tenha tido outrora uma distribuição muito mais vasta”. Em *Saudades do Brasil*, Lévi-Strauss volta a esse tema, mencionando novas pesquisas que apontam para a possibilidade de que “a Amazônia poderia ser o berço de onde saíram as civilizações andinas” (LS, 1994, p. 13).

ameríndios, colocados em posição equivalente à das colônias das potências europeias⁹².

É uma experiência que o Brasil está na obrigação de não deixar cair na ignorância e no esquecimento. Possui ele — mas por quanto tempo, ainda? — os restos preciosos de grandes civilizações perdidas, de populações cujo território é o seu, cujo solo, vegetação e fauna são os seus. [...] São questões, estas, a cuja resposta não pode continuar indiferente o Brasil, pois lhe trará, sem dúvida, os elementos de uma grande tradição que é preciso não deixar perder-se. (*ibidem*, p. 15)

O segundo “campo vasto de estudos” indicado por Dina no Brasil é o do “imigrante”, para o qual ela reitera a sugestão de Lévi-Strauss de realizar o teste das conclusões de Boas com os imigrantes “de todos os pontos do mundo, Japão, Alemanha, Itália, etc.” que chegavam a São Paulo. Após um resumo das conclusões de Boas sobre a “plasticidade dos tipos” e a “plasticidade do elemento mental do homem” (*ibidem*, p. 16), Dreyfus sublinha o “interesse a um tempo teórico e prático” que teria para o Brasil a realização de tais estudos: enquanto Lévi-Strauss fala da sua produtividade para a antropologia física, Dreyfus reapresenta como questão, agora nos estudos sobre a imigração, as “leis que regem os contatos culturais, os fenômenos de difusão e de invasão” (*ibidem*, p. 17), mais afim aos trabalhos do Departamento de Cultura naquela ocasião.

O último “problema” apontado por Dina, e que não estava na pauta de Lévi-Strauss em 1935 é o do “caboclo”, “problema sedutor — se é que existe — e cheio de ensinamentos” (*ibidem*, p. 17). A tradução provavelmente falhou nesse ponto do texto: a expressão francesa “*s’il en est*”, que seria mais adequadamente substituída por “dos mais [sedutores]”, não raro vem traduzida por ideias imprecisas e incoerentes, como este “se é que existe”⁹³.

O estudo do “caboclo” interessava por fornecer um repertório de interações entre

⁹² Esse motivo havia sido trazido à tona pelo próprio Mário de Andrade que, no *Ensaio sobre Música Brasileira*, enfatizara que a separação entre ameríndios e brasileiros não implicaria abdicar da responsabilidade do Brasil frente a eles. “Um dos conselhos europeus que tenho escutado bem é que a gente se quiser fazer música nacional tem que campear elementos entre os aborígenes pois que só mesmo estes é que são legitimamente brasileiros. Isso é uma puerilidade que inclui ignorância dos problemas sociológicos, étnicos psicológicos e estéticos. [...] Brasil é uma nação com normas sociais, elementos raciais e limites geográficos. O ameríndio não participa dessas coisas e mesmo parando em nossa terra continua ameríndio e não brasileiro. O que evidentemente não destrói nenhum dos nossos deveres pra com ele. Só mesmo depois de termos praticado os deveres globais que temos pra com ele é que podemos exigir dele a prática do dever brasileiro.” (MA, 1928a, p. 15-16)

⁹³ Devo esse reparo à professora Beatriz Perrone-Moisés, que comentou na minha banca de qualificação a recorrência desse erro de tradução.

o homem e o ambiente, além de projetar a imagem de um *quantum* mínimo de cultura. O caboclo é pensado por Dreyfus e Lévi-Strauss em termos de ausência, tanto do ponto de vista físico como do ponto de vista cultural. Ainda que pareça quase “totalmente desprovido”, contudo, ele pode, da mesma forma que o índio e o imigrante, ser tratado como produto de uma história de contatos e serve ao estudo da mudança cultural.

Na medida em que é possível atribuir-lhe uma cultura autônoma, é ela constituída de antigas tradições que sobreviveram de empréstimos tomados de culturas indígenas e algumas invenções. Nestes três domínios, pode-se encontrar matéria para os trabalhos mais interessantes. Quais são os que sobreviveram, apesar do duplo seccionamento: o da cultura materna e o da civilização em geral? Em contato com o Índio, que lhe copiou o caboclo? Em que a cultura de um é mais pobre ou rica que a do outro? Houve combinação dos elementos tradicionais com os elementos novos? (*ibidem*, p. 17-18)

A questão da “uma experiência tão rara e preciosa de um contato quase ‘acultural’ entre o homem e a natureza” (*ibidem*, p. 18) vislumbrada na figura do caboclo, será enfrentada por Lévi-Strauss na sua visita aos Nambikwara, mas uma notícia publicada pouco depois pelo jornal *O Estado de São Paulo* reforça a hipótese de que uma comparação entre “o índio” e “o caboclo” tem origem na viagem aos Bororo e Kadiwéu. A notícia trata de uma conferência feita por Lévi-Strauss no Clube dos Geógrafos Brasileiros, e manifesta a atenção dos dois franceses, às interações entre homem e ambiente, uma problemática cara à geografia humana:

O caboclo comparado ao índio é de mentalidade inferior. Aquelas regiões são hostis ao homem. Ali só vive sem ser oprimido pelo ambiente o indivíduo que disponha de hábitos e costumes adequados. Ao caboclo, porém, falta-lhe a destreza para a caça, falta-lhe arma eficaz, pois não sabe manejar o arco e a flecha, as únicas que se podem obter e renovar ali. Em tudo e por tudo o índio leva-lhe vantagem (“Club dos Geographos Brasileiros...”, 1936).⁹⁴

⁹⁴ O caboclo como tema de indagação ressurgirá, muitas décadas depois, em *Saudades do Brasil*, com a publicação de algumas fotos da viagem de Lévi-Strauss e Dreyfus ao Paraná. Na primeira foto, um “caboclo” a cavalo é retratado em interação com a paisagem montanhosa ao fundo. Na segunda, um homem, duas crianças, um cachorro e três cavalos carregados de lenha seguem em uma estrada ladeada de bambuzais. Na última, o foco é uma criança que come milho diretamente da espiga, com uma dezena de outras espigas penduradas às costas – a foto não incorpora a paisagem. Enquanto a primeira fotografia parece posada, e voltada ao registro de um “tipo”, as duas últimas fotos evocam as instruções de Dina para a produção de registros das “atitudes” em uma das aulas de antropologia física: “Chama-se atitude ou postura tudo que implica movimento, esteja o indivíduo num determinado lugar, ou se desloque como na dança, na marcha, na prática de esportes, no trabalho [...] A fotografia de atitude só tem valor se apanhar um grupo em postura natural, não estudada” (SEF, doc.

Dreyfus aproxima-se à pauta de Mário ao fim do texto concluindo a sugestão de estudos sobre o caboclo com uma defesa das discussões sobre a formação de uma identidade nacional (“a fundação, tão necessária ao Brasil, de uma cultura rural”), que poderiam se alimentar do estudo das suas “invenções” — “muito raras, ao que parece, e, por isso mesmo, muito preciosas” (DD, 1936b, p. 18).

O *locus* principal da construção dessa identidade nacional será, nos trabalhos de Mário de Andrade e do Departamento de Cultura, o folclore, que ganha espaço pouco a pouco no Curso de Etnografia e posteriormente na Sociedade de Etnografia e Folclore, como termo que se refere tanto a um conjunto de objetos como a uma disciplina. Se em 1937 a realização de um Congresso Internacional do Folclore, do qual a SEF participa com trabalhos, contribuirá para se falar mais seguramente do folclore como disciplina, em 1936 Dreyfus ressalta na quarta aula do Curso (e portanto somente depois da aula inaugural e de todas as aulas de antropologia física) que a adoção dessa rubrica é uma concessão do ponto de vista de uma etnografia profissionalizada.

Folclore significa estudo das manifestações culturais populares. Podemos dizer que o folclore está para a etnografia como a etnografia para a etnologia. Isto é, há entre estes ramos de pesquisas uma diferença de generalidade. O folclore se faz sobre uma base mais limitada que a etnografia propriamente dita e por isso mesmo estuda seu objeto mais detalhadamente.

Em relação à etnografia, o folclore se caracteriza:

1º) – Por pertencer mais ao domínio espiritual, levando em conta o fator psicológico, enquanto a etnografia se limita quase exclusivamente aos elementos materiais.

2º) – Por se ocupar principalmente das manifestações culturais dos povos chamados civilizados, enquanto a etnografia se consagra especialmente aos povos primitivos.

Geralmente o etnógrafo especializado não se ocupa do folclore. Neste curso, entretanto, que se destina a satisfazer as condições particulares dos que o seguem, o folclore será um dos pontos do programa (SEF, doc. 8).

Em uma comparação do Curso de Etnografia com os principais manuais de

pesquisas mencionados por Lévi-Strauss como referências de instruções a leigos impressiona, de fato, a ausência, nestes últimos, de uma rubrica “folclore”. Vemos que ele não consta do modelo das *Notes and queries...* e que sua incorporação ao primeiro “Plano sumário para um curso de etnologia prática” onde esboça o Curso (Anexo 7), talvez respondendo a uma demanda explícita da parte de Mário, é feita pela agregação de itens alocados nas rubricas “*material culture*” e “*arts and sciences*” no manual inglês: arte decorativa, música, dança, drama, jogos e “contos, lendas, mitos, provérbios”⁹⁵.

Embora o tema do folclore seja central à experiência da SEF e às pesquisas realizadas pelo Departamento de Cultura de modo geral, Dreyfus e Lévi-Strauss não chegam a publicar pesquisas sobre o tema. Dreyfus realiza uma conferência na Sociedade sobre “Que é o folclore” à guisa de preparação para a realização dos mapas folclóricos e a sua colaboração na produção de filmes sobre a festa do Divino em 1936 parece antes um ensaio metodológico para o Departamento de Cultura que uma investigação pessoal. Quanto a Mário, entre as duas possibilidades de delimitação disciplinar - cultura material *versus* cultura espiritual ou primitivos *versus* civilizados - ele parece optar pela segunda oposição, focando suas pesquisas no âmbito do “popular” em sociedades civilizadas, mas estimulando a formação de coleções. No verbete “Folclore” escrito por Mário de Andrade em 1942 para o *Manual bibliográfico de estudos brasileiros* editado por Rubens Borba de Moraes e William Berrien⁹⁶, Mário definirá a “vida material” como uma componente fundamental a ser estudada por um folclore que se pretenda científico, indo na contramão de um repertório quase inteiramente dedicado à poesia, à música, a anedotas e a costumes populares (MA, 1942).

Se a cultura material e a tecnologia que já interessavam a Dreyfus e Lévi-Strauss mantêm seu espaço desde o primeiro programa, a arqueologia, central na pauta americanista da época, desaparece do curso. Outra seção extinta do curso é a de reprodução de documentos, movimento que reforça o sentido de estímulo à pesquisa de

⁹⁵ Por outro lado, a estruturação das *Notes and queries...* em torno de uma divisão entre antropologia física e antropologia cultural sinaliza a importância desse manual no repertório etnológico de Lévi-Strauss e Dreyfus quando da sua vinda ao Brasil.

⁹⁶ O verbete foi escrito por Mário em 1942, mas o *Manual...* só seria publicado após a sua morte, em 1949. Oneyda Alvarenga é a responsável pela organização da bibliografia que o acompanha.

campo⁹⁷. A sociologia, entendida aqui no sentido mais restrito de organização social, parece ter sido transferida para o terceiro volume das *Instruções para pesquisas...*, que não chegou a ser publicado. No verbete de Mário citado acima, contudo, a “vida social” também aparece como um foco de atenção necessário aos estudos de folclore.

As referências de antropologia de Dreyfus e Lévi-Strauss, por sua vez, ganham detalhes e alguma sistematicidade na bibliografia que acompanha no fundo SEF a aula de cultura material, organizada segundo as divisões disciplinares que pautam as suas discussões (Anexo 10). De um lado, antropologia física e antropologia cultural. De outro, tratados gerais e monografias — que se referem, respectivamente, à etnologia e à etnografia, como explicara Dina Dreyfus na aula inaugural. Dentro dessa classificação, o repertório apresentado por Dreyfus é bastante coerente com o que já se sabia sobre as referências de Lévi-Strauss na sua vinda ao Brasil, embora se notem pequenas inserções que se podem atribuir a Mário ou a uma tentativa de incorporação de suas referências. Entre os “tratados gerais”, predominam as obras da escola culturalista norte-americana, embora haja também lugar para os clássicos *Primitive Culture* e o *Anthropology* de Tylor, autor da predileção de Mário. O *Traité d’Ethnologie Culturelle* de Montandon é, novamente, a única referência francesa neste item, junto com outras duas referências em antropologia física, uma dele mesmo (*La race et les races*, 1931) e outra mais antiga, de Joseph Deniker (*Les races et les peuples de la terre*, 1900). No item “antropologia cultural e cultura material”, as obras se dividem entre inglesas e norte-americanas, novamente predominando obras relativamente recentes de Kroeber e Waterman (1920), Goldenweiser (1922), Lowie (1920⁹⁸), Rivers (1924) e Malinowski (1926) — embora não deixem, novamente, de constar trabalhos mais antigos, de Mason (1895) e de Frazer, justamente o *Golden bough*, edição condensada francesa, que constou entre as principais inspirações de Mário de Andrade.

Entre as “monografias”, é a produção inglesa que predomina francamente, com

⁹⁷ O curso de etnografia teve 24 aulas, das quais 23 apostilas encontram-se depositadas no fundo SEF: uma aula inaugural que explica a divisão dos campos de pesquisa e o sentido do curso três de antropologia física, das quais constavam medições, marcadores raciais e análises fisiológicas; oito aulas de folclore, incluindo os temas arte decorativa, música, dança, drama, jogos e “contos, lendas, mitos, provérbios”; oito de cultura material, em que se estudaram critérios de coleta, a classificação dos objetos para a constituição de fichas, e as classificações disponíveis para habitação, técnicas de obtenção do fogo, armas e instrumentos, arcos e flechas, tecelagem e cerâmica; e, finalmente, uma aula de linguística, com as perguntas a serem feitas, o modo de se sistematizar a gramática, e o registro fonético (Anexo 8).

⁹⁸ Tendo a versão francesa apenas sido publicada, em 1935.

as obras clássicas de Rivers e Seligmann (*The Todas*, 1906, e *The Veddas*, 1911), os *Argonautas...* (1922) e a *Vida sexual dos selvagens...* (1929) de Malinowski, e os *Arunta* (1927) de Spencer e Gillen. A pauta americanista traz à baila a produção norte-americana em obras de Clark Wissler (*The American Indian*, 1917) e de Paul Radin (*Histoire de la civilisation indienne*, que corresponde ao original *The story of the American Indian*, de 1935), e o trabalho de Alfred Métraux, publicado na França mas realizado no museu de Gotemburgo, *La civilisation matérielle des Tupi Guarani* (1928). Em contraste com a importância crescente dos estudos sobre a África nas discussões sobre cultura afro-brasileira na época, a única obra referente ao continente africano é *The life of a South African Tribe*, de Junod (1912).

Examinando a vasta biblioteca antropológica de Mário de Andrade, depositada no Instituto de Estudos Brasileiros da USP, verificamos a presença de diversas dessas obras, além de outras mencionadas por Dreyfus ao longo do Curso. Se os volumes de Tylor e de Frazer podem e devem ter sido inseridos na bibliografia por influência de Mário, pois sua leitura dessas obras data dos anos 20, pelas datas das edições de outros livros podemos dizer com alguma segurança que ele comprou, a partir das referências de Dreyfus e Lévi-Strauss, as versões francesas da obra de Junod (edição de 1936), o *An introduction to cultural anthropology* e o *Primitive Society* de Lowie (edições de 1935 e 1936) e o *Traité...* de Montandon (edição de 1934), além do *Les races de l'Afrique* (edição de 1935), de Seligman, mencionado por Dreyfus na aula inaugural.

Constam da sua biblioteca antropológica ainda algumas obras dessa lista, ou dos mesmos autores, mas em edições um pouco menos recentes, que não permitem afirmar tão decididamente a contribuição de Dreyfus e Lévi-Strauss para sua aquisição: dois trabalhos de Métraux⁹⁹ (ambos de 1928) e um de Haddon (*Les races humaines et leur repartition géographique*, 1930) que constavam da lista, e outros de Malinowski (*La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, 1932) e de Radin (*Primitive man as a philosopher*, 1927). Finalmente, quatro obras de Erland Nordenskiöld, que, ao lado de Métraux, são as únicas referências de etnografia sul-americana mencionadas diretamente nas apostilas do Curso, se encontram também na biblioteca de Mário, duas delas em edições dos anos 20 (*Indianer und weisse in nordostbolivien*, 1922 e

⁹⁹ Sendo um o *Civilisation matérielle...* supracitado e o outro, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus*, 1928, que aponta diretamente para o interesse de Mário pelo tema da religião.

Forschungen und abenteuer in Südamerika, 1924), uma de 1930, em edição francesa (*L'archéologie du bassin de l'Amazonie*) e uma última editada na França já em plena Segunda Guerra, em 1942 (*La vie des indiens dans le Chaco*)¹⁰⁰.

A bibliografia indica também dois afastamentos de Dreyfus e Lévi-Strauss com relação à pauta de Mário de Andrade. Em primeiro lugar, nota-se a ausência dos trabalhos de Lévy-Brühl, “monumento da etnografia” para Mário. Tal ausência é um dos primeiros indícios das repercussões de uma grande controvérsia antropológica no encontro entre esses três pesquisadores, relativa ao objeto de estudo da etnografia, e que se constrói em torno de noções de mentalidade, razão e linguagem. Esse debate, certamente por conta das restrições impostas ao Curso e à Sociedade quanto a discussões “teóricas”, não chega a ganhar um desenvolvimento extenso nos materiais relativos a esse encontro. A maior elaboração sobre o tema no *corpus* se encontra numa discussão sobre o sentido da etnografia na aula inaugural do Curso de Dina Dreyfus, que mesmo assim não ganha mais que duas ou três páginas. Ali ela explica que a definição da Etnografia como método expande violentamente o conjunto dos objetos a serem estudados, associando-a a praticamente qualquer outra disciplina, desde que o “outro” seja uma dimensão relevante – o que não deixa de contrastar com um Curso muito baseado no estudo dos povos ameríndios.

Como vimos anteriormente, esse “outro” é definido por Dreyfus em termos de psicologia e comportamento. Observando atentamente os termos dessa definição, vemos que a diversidade e particularidade se referem a uma dimensão “psicológica” e a comportamentos, daí que o objetivo da etnografia sejam a “compreensão” e a “penetração” desse “outro”. O que Dreyfus pretende com a sua apreensão psicológica da alteridade, no entanto, é aproximá-la do pesquisador, recusando que esta alteridade se encontre tão-somente entre populações ditas “primitivas”: além de se realizar nos “bairros das cidades”, a pesquisa pode se dedicar também ao comportamento infantil (daí a convocação das instrutoras dos parques infantis) ou ao comportamento associado

¹⁰⁰ A sondagem da biblioteca de Mário de Andrade foi feita através do catálogo Dedalus das bibliotecas da USP, pois o acervo de Mário de Andrade está ali identificado, entre as obras do IEB-USP, pela sigla MA. Dada a vastidão da biblioteca antropológica de Mário, não foi possível consultar todos os volumes, mas foram consultados todos aqueles que constavam da bibliografia comentada aqui. Muitos deles não chegaram a ser anotados como era o hábito de Mário, certamente por conta da faina no Departamento de Cultura. O tempo disponível para a realização da pesquisa tampouco permitiu o cotejo com o Fichário de Mário de Andrade, também sob a guarda do IEB, que é muito extenso e cujos fichamentos eram realizados por meio de referências a trechos de livros não transcritos nas fichas.

à loucura¹⁰¹.

Lembramos que essa expansão referia-se, na proposta de Lévi-Strauss à USP, à disciplina da antropologia, em contraste com uma etnografia voltada aos “povos primitivos”, como aquela a que se dedicava seu colega Ayrosa. A translação de Dreyfus em direção à etnografia tem a ver, portanto, não somente com a restrição ao método, mas com o fato de ela não dever, como Lévi-Strauss, atender a uma classificação que se refletisse na distribuição de cadeiras universitárias. Além disso, a inclusão dos comportamentos do “homem passado” entre os objetos de etnografia sinaliza o lugar da pesquisa arqueológica e de arquivo na produção do conhecimento etnográfico já esboçada no projeto do Instituto de Antropologia e na conferência de Mário: se a cultura é formada no tempo, os seus elementos ou traços passados poderão ser recuperados (desde que com metodologia adequada, bibliográfica ou arqueológica), de modo a auxiliar na reconstrução do processo dessa formação. O lugar da história e da geografia como métodos situados num mesmo plano que a etnografia também ganha sentido à luz desse grande projeto.

A definição “comportamental” do outro como campo de investigação da etnografia obriga, por outro lado, a distinguir essa ciência da psicologia. A separação entre as duas disciplinas é feita por Dreyfus por meio de um debate acerca das possibilidades de acesso ao pensamento do “outro” ou, em outros termos, do grau de racionalidade de tal pensamento. Para tanto, ela mobiliza autores cujas obras constam da biblioteca de Mário de Andrade em edições anteriores a 1931, o que sugere ter havido um debate sobre os pressupostos do Curso a ser ministrado.

O primeiro desses autores é Henri Bergson, de quem Mário lera *Durée et simultanité* e *Le rire* (edições de 1922), e que fora elencado por Lévi-Strauss entre as referências da sociologia cultural, mas, como vimos, com reservas. Dreyfus justifica essa indisposição com a teoria bergsoniana pela impossibilidade, nela, de pensar o acesso à alteridade pela razão:

¹⁰¹ Embora a hipótese de que entre os alunos do Curso de Etnografia estivessem médicos ou funcionários do então Hospital e Colônia de Juqueri seja plausível, inclusive pelo fato de o Curso ser aberto ao público, ela não pôde ser confirmada pela lista de alunos do Curso. Sobre a proximidade entre o Hospital do Juqueri e o DC, Mário relata em *Namoros com a medicina* que “Entre os trabalhos de assistência social que o Departamento de Cultura vem realizando em São Paulo, uma primeira experiência de música aos alienados do Juqueri deu excelentes resultados, a julgar pela opinião mais autorizada dos próprios médicos assistentes. O que os levou a prosseguir na iniciativa benéfica” (MA, 1937c, p. 38-9)

Para Bergson, o ‘outro’ representa um dado último, irreduzível, um dado imediato da consciência. Inútil é tentar compreendê-lo no sentido intelectual da palavra e qualquer tentativa deste gênero está de antemão destinada ao fracasso, pois, compreender é exprimir e exprimir pela linguagem. Ora, a linguagem apenas exprime, do ser, o que ele tem de superficial, de social. Mas o ser verdadeiro e profundo, original e único, é na sua essência, inexprimível, e portanto, incognoscível para a inteligência e a razão.

Mas, se a atitude do filósofo é sustentável, se é verdade que cada um de nós está isolado de todos os outros, as consequências são desastrosas não somente para a filosofia, mas ainda para a moral e a ciência. Se o conhecimento do outro é impossível, todo conhecimento, qualquer que seja, está condenado à impotência. Pois, tanto o mais humilde gesto da vida quotidiana como o mais elevado processo do espírito assentam neste postulado de que nos é possível penetrar por um meio qualquer a consciência do nosso semelhante. Toda atividade moral, social ou estética implica na comunicabilidade das consciências; a linguagem, esse instrumento fundamental do homem, a supõe (DD, 1936b, p. 11-12).

Já Levy-Brühl — de quem encontramos na biblioteca de Mário os livros *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1928), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mentalité primitive* (1933) e *La mythologie primitive — le monde mythique des Australiens et des Papous* (1935) — é criticado junto a dois outros autores também lidos por Mário, Blondel (*La mentalité primitive*, 1926) e Luquet (*Le dessin enfantin*, 1927; *L’art primitif*, 1930), e a Piaget, que não consta da biblioteca de Mário mas talvez fosse uma referência a circular no Instituto de Educação junto ao qual funcionava a Faculdade de Filosofia e em torno dos projetos para os Parques Infantis. Esses autores são desqualificados por estender o outro inacessível à razão, das mônadas individuais de Bergson, para um grande conjunto que inclui “a criança como o louco e como o primitivo”. Tal movimento de ampliação, segundo Dreyfus, seria particularmente problemático por ter dispensado uma fundamentação empírica consistente.

A psicologia coloca-nos, pois, em presença de duas atitudes contraditórias: por um lado, oferece-nos tantos ‘outros’ quanto os indivíduos. Por outro, apresenta-nos um só ‘outro’ global, compreendendo, numa só categoria, tudo o que não é ‘nós’. Nenhuma psicologia nos traz outra coisa além de uma teoria semi-filosófica, nenhuma nos traz os dados de uma solução concreta (DD, 1936b, p. 12).

Dreyfus faz assim uma defesa da ciência e de uma etnografia como práticas fundadas na linguagem – condição mesma da sua existência e da sua repercussão na sociedade –, concluindo que “Falar, pensar, viver é admitir antes de tudo que nossa consciência não está só” (*ibidem*, p. 12). A linguagem e a comunicação constituem com isso as primeiras ferramentas e a finalidade última do pesquisador na leitura das alteridades.

Afastamentos diferenciais: a psicanálise e o pensamento do outro

Um trecho de *Tristes trópicos* sobre a importância de Freud na formação intelectual de Lévi-Strauss e de “outros homens de minha geração”, relata um raciocínio sobre Bergson, Lévy-Brühl e as leituras psicologizantes semelhante àquele exposto na aula inaugural de Dina Dreyfus.

Em seguida, a obra de Freud revelava-me que essas oposições não o são verdadeiramente, uma vez que justo os comportamentos na aparência mais afetivos, as operações menos racionais, as manifestações declaradas pré-lógicas é que são ao mesmo tempo os mais significantes. No lugar dos atos de fé ou das petições de princípio do bergsonismo, reduzindo seres e coisas a um estado pastoso para melhor salientar-lhes a natureza inefável, eu me convencia de que seres e coisas podem conservar seus valores próprios sem perder a nitidez dos contornos que os delimitam uns em relação aos outros, e dão a cada um uma estrutura inteligível. O conhecimento não se baseia numa renúncia ou numa permuta, mas consiste em uma seleção de aspectos verdadeiros, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades de meu pensamento. Não, conforme pretendiam os neokantianos, porque este exerce sobre as coisas uma inevitável coerção, porém bem mais porque meu pensamento é ele próprio um objeto. Sendo ‘deste mundo’, participa da mesma natureza que ele. (LS, 1955, p. 53-54)

O silêncio de Dreyfus e Lévi-Strauss sobre Freud deve-se certamente à necessidade de delimitação de uma disciplina em oposição à psicologia, preservando uma referência tão importante à sua formação dos desmontes disciplinares operados em seus textos. Ainda assim, o fato de ser Freud quem suscita essa discussão no meio em que Lévi-Strauss circula antes de vir ao Brasil faz com que o silêncio dos três

pesquisadores sobre esse autor no encontro aqui rastreado ganhe em significado, principalmente levando em consideração que o fundador da psicanálise é lido por Mário desde provavelmente 1923 (Lopez, 1972, p. 105) e constitui referência fundamental às suas análises de folclore. Um sinal da intimidade da etnografia e da psicanálise aos olhos de Mário e da dificuldade que esta intimidade colocava a seus próprios olhos encontra-se em seu Fichário Analítico, onde as obras de referência em etnografia vêm arroladas em fichas dentro de um envelope intitulado “Etnografia/Psychanalyse?” – assim mesmo, com ponto de interrogação.

A discussão aqui deduzida em torno das possibilidades de uma apreensão racional do outro e das afinidades da psicanálise com a etnografia traz à baila, ainda, outro ilustre pesquisador da época, Arthur Ramos – importante referência para os trabalhos de Mário (Lopez, 1972) – que havia publicado em 1934 *O Negro Brasileiro* e, em 1935, *O folk-lore negro no Brasil*. Nesse livros, Ramos procurou construir uma leitura da cultura afrobrasileira articulando justamente Freud e Lévy-Brühl, e realiza no Curso de Etnografia ainda outra conferência de abertura, intitulada “As culturas negras do Brasil”.

O texto dessa conferência foi publicado na *Revista do Arquivo Municipal* e merece um rápido exame pois ele trabalha as questões e métodos estimulados por Dreyfus – relativos ao mapeamento de áreas culturais e à reconstrução de sua história – e permite estabelecermos uma conexão entre essas formas de pesquisa e as discussões sobre a alteridade até aqui reconstruídas. A aula de Arthur Ramos não trata de psicanálise, sendo antes uma convocatória para os “estudos sobre o negro, no Brasil” lidando com um repertório mais afim à forma de trabalho da SEF, o da prática de mapeamento de áreas e história cultural (Ramos, 1936, p. 113).

Resumindo seu argumento, encontramos em primeiro lugar o diagnóstico de uma “falta fundamental” nessa área, devida ao preconceito e à destruição de documentos após a abolição da escravatura. Em seguida, Ramos historia os trabalhos relativos às culturas negras, passando por Nina Rodrigues e Silvio Romero, além de mencionar brevemente alguns “Estudos sobre os negros em alguns estados do Sul, [que] destacavam a influência dos negros bantus, entre nós”. Ele em seguida faz um levantamento dos trabalhos sobre a África na Europa, mencionando especialmente as escolas de Prévaille, Ratzel, e a escola norte-americana (Schmidt, Graebner,

Ankermann). As principais referências por ele mobilizadas ao longo do texto, contudo, serão Frobenius e Herskovits¹⁰². O projeto proposto por Ramos é o de “[corrigir], pelo paralelo das culturas, as deficiências históricas já apontadas”, ou seja, “pelo estudo das religiões e do folclore, conseguimos identificar padrões diferentes de culturas e por aí, concluir quais os grupos negros detentores destas culturas”.

Arthur Ramos não demonstra o pudor de Dreyfus frente à discussão teórica e preocupa-se em apresentar na sua fala o conceito de área cultural em Herskovits antes de apresentar a classificação das culturas africanas produzida por esse mesmo pesquisador. De Frobenius, ele recorre à noção de “paideuma”, aproximando-a ao conceito norte-americano de foco cultural. Passando à transmissão de um repertório etnográfico, ele apresenta as áreas e sub-áreas das populações africanas definidas por Herskovits. Sua maior atenção é devotada, nesta ordem, à “Área Oriental do Gado”, ao “Congo e Golfo da Guiné”, e aos “Hottentotes” e “Boschímanos”. Depois disso, ele discute o transporte das culturas negras para o Novo Mundo, passando pela noção de aculturação, mas considerando como fatores para que essas culturas não tenham “se conservado em estado puro” também as diferentes proporções das culturas vindas ao Brasil, as migrações secundárias de negros dentro do continente americano, e a própria escravidão (como ele diz, “*last, but not least*”).

É este último “fenômeno” que produz as transformações reconhecidas nos traços africanos encontrados no Brasil: “formas caricaturais”, resultado de um “trabalho de distorção” do qual só se salvaram “as crenças”, pois o resto se transforma em “sobrevivência no folclore: língua, música, dança e outras instituições sociais”. Em seguida, Ramos apresenta uma classificação feita também por Herskovits das “divisões culturais dos negros no Novo Mundo” e os resultados da adoção do método de Herskovits para “discriminar as procedências dos escravos” no Brasil, detalhando os três padrões encontrados¹⁰³ em listas de traços e características gerais. Não deixa de lembrar que associados a esses padrões culturais vêm “elementos de culturas marginais”, inclusive de “longínquas influências assírio-babilônicas e egípcias” — seguindo os trabalhos de Frobenius e retomando um tema encontrado em Dreyfus e Lévi-Strauss, o da possibilidade de rastrear elementos de grandes civilizações em povos

¹⁰² Herskovits que, por sinal, nem chega a ser mencionado nos textos de Dreyfus e Lévi-Strauss.

¹⁰³ Os padrões identificados por Arthur Ramos são aquele oriundo da Costa dos Escravos (“negros yorubanos”), da Sub-Área do Congo (“angola-conguenses”), e do Sudão Ocidental (“negros malês”).

contemporaneamente “primitivos”, mas sem a crítica reservada por Lévi-Strauss à amplitude das conclusões de Frobenius (L-S, 1935b)¹⁰⁴.

Ramos sugere ao longo do texto estudos a serem feitos. Fala, em primeiro lugar, da necessidade de estudos históricos: “percentagens de negros introduzidos”, “o que lhes devemos na ordem social, política ou econômica”. Demanda um estudo sobre a “influência da escravidão sobre o próprio behaviour do negro, arrancado violentamente do seu grupo de cultura”, “imprimindo novas orientações psicossociais ao indivíduo de uma cultura”: “A escravidão despojou o negro, já não digo dos seus direitos — porque eles não tinham legislação escrita — mas dos seus grupos naturais de cultura, o que é muito mais importante do ponto de vista psicossocial” (estudo que ele cuidadosamente diferencia dos trabalhos de Gilberto Freyre¹⁰⁵). E lança algumas hipóteses ao longo do texto, todas elas referentes a problemas relativos ao folclore: de que o “ciclo do jabuti” na Amazônia venha dos *bush negroes* da Guiana, demandando mais estudos sobre esse grupo de origem africana nas culturas da região amazônica; de que as “sobrevivências épico-feudais” em ciclos de contos e autos populares brasileiros não teriam apenas origem peninsular, mas também sudanesa; de que a festa do boi seja uma “influência da área cultural do gado”, da influência hotentote no folclore brasileiro.

A conferência de Arthur Ramos, referência para Mário na análise psicanalítica do folclore e para a associação entre as ideias de Freud e de Lévy-Brühl (Lopez, 1972, p. 108), reforça assim a percepção de que o debate de Dina Dreyfus com a psicologia seja uma resposta à associação entre as noções de cultura, religião e psicologia (ou mentalidade) para os dois brasileiros.

Ainda em 1936, a partir de uma viagem em grupo realizada por funcionários do Departamento de Cultura à festa do Divino em Mogi das Cruzes (excursão mais comentada no capítulo 2), Mário publica o primeiro trabalho da seção “Arquivo Etnográfico” na *Revista do Arquivo*, intitulado “A entrada dos palmitos”, nome de uma das cerimônias realizadas nas festas de Mogi. O tema do folclore como reminiscência de religiões do passado surge com força nesse texto, que reconhece nessa cerimônia uma reminiscência do “culto [do] vegetal” identificado por James Frazer na Europa.

¹⁰⁴ “O que nós julgamos hoje um primitivo, pode ser um depositário inconsciente de velhas formas desaparecidas de cultura” (Ramos, 1936, p. 128).

¹⁰⁵ “Não me refiro à escravidão marcando um ritmo econômico-social à nossa vida, o patriarcalismo, a mono-agricultura latifundiária, a vida social e de família, oriunda desse estado de coisas — o que foi o inestimável mérito dos estudos de Gilberto Freyre” (Ramos, 1936, p. 123).

No texto seguinte, “O samba rural paulista”, publicado em 1937, portanto após o fim do curso, ele se dedica ao programa de rastreamento das origens da cultura afro-brasileira, e se esforça muito mais na descrição da dança e da música dos negros na festa do Bom Jesus em Pirapora nos termos ensinados por Dreyfus, pondo em questão a validade do pressuposto de uma inteligência menor para a interpretação da poética afro-brasileira — embora a questão da “inteligência lógica” perdure.

Alguns autores nossos, preocupados de folclore, têm classificado de boçais, sem sentido ou coisa parecida, certas poesias de danças cantadas nossas, cocos, sambas etc. [...] É não compreender a coisa folclórica. Não se trata aqui de poesia cantada, não se trata propriamente de poesia, mas de música. A música domina soberana. Como porém o instrumento usado para fazer música é a voz humana, a palavra se junta necessariamente, não à música, mas à voz humana, e a melodia é preenchida com palavras. E sempre palavras necessárias.

Quero dizer: palavras congregadas em textos que, se a nós, voluptuosos da inteligência lógica, nos parecem às vezes incompreensíveis ou de nenhum valor lírico, correspondem no entanto dentro da sensibilidade popular, negra ou brasileira, a necessidades profundas ou intensas, a tendências ou capacidades coletivas. Quando muito o que se poderá lembrar é que, havendo incontestavelmente nos negros, não uma indiferença pelas palavras, como diz White, mas uma preferência pela improvisação nascida das coisas mezinhas que os olhos vêem, que os ouvidos ouvem, essa mesma preferência frequentando o jongo e o refrão dos cocos, prova nestas danças a origem africana próxima ou remota (MA, 1937d, p. 91-92).

O Curso de Dina Dreyfus não dava espaço para reflexões desse tipo, embora elas certamente fundamentem a pauta de pesquisas, preocupado como estava apenas com a conversão de fatos em registros confiáveis, muito embora as “crenças” (relativas a objetos, histórias, e à própria “mancha mongólica”) sejam “aspectos” sempre constantes das listas de perguntas que estruturam os cursos, o que sugere uma dissolução da questão da religião visando conter elaborações excessivas.

São notáveis, nesse sentido, três ausências na bibliografia que consta das apostilas do Curso de etnografia: a do folclore como disciplina, da religião como temática de investigação, e de trabalhos relativos à cultura africana. Dreyfus e Lévi-Strauss raramente se aproximam nos seus textos desses temas, geralmente usando termos como folclore e religião de forma muito genérica e preocupando-se com outros objetos na investigação etnográfica, como a cultura material, a organização social e a história cultural. Sabemos, no entanto, que todos eles são centrais na obra de Mário de

Andrade e nos estudos que hoje podemos reconhecer em uma tradição antropológica brasileira naquele período – com os quais o Departamento de Cultura pretende colaborar ao enviar Camargo Guarnieri ao II Congresso Afrobrasileiro em Salvador em 1937, para recolher melodias em *candomblés*¹⁰⁶, e com as comemorações do cinquentenário da Abolição, que suscitam pesquisas e a publicação de textos na *RAM*. A chegada de Roger Bastide, em 1938, para ocupar a vaga de Lévi-Strauss na Faculdade de Filosofia, dará um impulso ainda maior a esse campo de questões.

A temática da religião é abordada de modo explícito — ainda que muito concentrado — na ementa de assuntos que interessam à seção “Arquivo Etnográfico”, instituída na *Revista do Arquivo* em dezembro de 1936, e “destinada ao maior conhecimento do povo brasileiro” (*RAM*, nº XXX, p. 25). Essa ementa, que foi reproduzida em fac-símile por Soares (1983), está organizada em seções completamente diversas daquelas do Curso de Etnografia (“Organização social”, “luta pela vida”, “alegria de viver”, “o bem” e “o belo”) e, embora incorpore muitas problemáticas trabalhadas no curso de etnografia ou simplesmente esquematizadas por Dina Dreyfus no *Plan sommaire...*, a inserção, entre os temas de interesse, de questões específicas às pesquisas de Mário de Andrade indicam que foi ele quem escreveu esse programa de estudos¹⁰⁷. Tal impressão se confirma no verbete “Folclore” de 1942, onde ele diz que esse “programa geral de pesquisas” foi “organizado pelo [...] presidente” da Sociedade de Etnografia e Folclore (MA, 1942, p. 295).

No item relativo à religião, que vem associado à magia, à superstição, à filosofia e à moral na seção denominada “o bem”, solicita-se estudos sobre categorias mais gerais de interpretação etnográfica (ex. “Flos sanctorum das diversas religiões”, “Lendas e histórias religiosas”, “O culto dos objetos”), mas também questões relativas a grupos específicos. O catolicismo, o protestantismo e o espiritismo vêm apontados aqui sem maiores especificações, e, enquanto o “candomblé, macumba, xangôs, catimbós, pagelança” são identificados como “religiões afro-brasileiras”, as “religiões ameríndias”

¹⁰⁶ Nessa viagem, Camargo Guarnier registra 200 melodias de cantos de *candomblés* baianos. Essas melodias foram publicadas por Oneyda Alvarenga (1946). As instruções de Mário a Guarnieri para o registro - por meios não-mecânicos - são discutidas em detalhe por Carlini (1994).

¹⁰⁷ Por exemplo, encontramos em “o corpo”, junto a esportes e brinquedos o item “cavalhadas”, que será explorado através de pesquisa coletiva na Sociedade de Etnografia e Folclore (ver capítulo 2); uma seção inteiramente dedicada à medicina popular, tema que ele explorará com a publicação, no ano seguinte, de *Namoros com a medicina*; a introdução de uma separação entre “música lírica”; “música socializada” e “Música instrumental” e, ainda mais afim à linguagem e às ideias de Mário, um item entre os temas de estudo de danças denominado “coreografia individualista virtuosística”.

seriam estudadas através de reminiscências. O maior desdobramento da seção relativa às artes (“o belo”) não é surpreendente, vindo de Mário; o que impressiona é a quantidade de temas abarcados pela possibilidade de descrição etnográfica (incluindo economia, organização social, as formas de trabalho, temas pouco explorados no âmbito da Sociedade de Etnografia e Folclore), seguindo a indicação de Dina Dreyfus de que a etnografia como método permitiria trabalhar virtualmente qualquer assunto:

Evidentemente, no Brasil precisa-se, antes de tudo, de um trabalho perseverante de estudos etnográficos propriamente ditos. Tanto nas regiões longínquas do interior, como nos bairros das cidades, ou nas menores aldeias, toda uma série de pesquisas etnográficas pode e deve ser empreendida: estudo da cerâmica, da tecelagem local, do estilo das casas e das características de cada um de seus elementos: teto, janelas, etc.; estudo das profissões dos ofícios... Seria impossível enumerar todos os assuntos de monografias que estão à espera de pesquisador. (DD, 1936b, p. 8)

Mesmo levando em conta a multiplicação de objetos da atenção do etnógrafo e a força da pauta de Mário de Andrade na ementa da seção “Arquivo Etnográfico”, a continua restrita à descrição, quase não sendo mencionados problemas teóricos como aqueles relativos ao totemismo, à mentalidade “pré-lógica”, ao contato cultural, ao povoamento do continente americano — com exceção das “observações sobre as leis de Mendel”, que retomam sugestão de Lévi-Strauss no projeto do Instituto de Antropologia de investigar as leis da hereditariedade, mas também uma problemática inerente ao debate sobre a mistura racial.

Como se vê, o debate que acontece nas entrelinhas do encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Lévi-Strauss é atravessado pelas questões irmãs da extensão da alteridade dos “outros” a serem estudados pela etnografia, das possibilidades de compreensão deles e das chaves de explicação a serem utilizadas para esse fim. Embora também adotem Freud como referência para atribuir significado ao aparente absurdo das formulações populares ou primitivas, Mário de Andrade e Arthur Ramos se alinham em suas obras com o pólo que compreende o outro – no caso, o popular e os praticantes das religiões afrobrasileiras – fundamentalmente como um incapaz de aderir a uma civilização, correndo o risco, num mundo em transformação, de ficar sem lugar, sem forma cultural definida. Esse conflito se constrói – como amplamente demonstrado por Michel Foucault – antes de mais nada, a partir de construções médicas e psicológicas da

alteridade. Falando do horizonte de aplicação da exegese psicanalítica dos cultos afro-brasileiros em *O Negro Brasileiro*, o médico Ramos explica, em discurso fundado no projeto civilizatório da educação e da higiene:

[...] o presente trabalho não deixa de ter um largo alcance higiênico e educacional. Evidentemente nada teremos realizado em termos de educação se, preliminarmente, não procurarmos conhecer a própria estrutura dinâmico-emocional da nossa vida coletiva. E todo o trabalho resultará improficuo, se não desenredarmos todas as tramas inconscientes do logro e da superstição, impedindo que uma resistência surda e insidiosa vá desmanchar posteriormente todo o árduo trabalho dos educadores e dos higienistas (Ramos, 1934, p. 30).

Em *Namoros com a medicina*, publicado em 1937, Mário se concentra também na dimensão do corpo, seja através dos efeitos terapêuticos da música, seja através das práticas de medicina que curam através dos excretos, visando apreender na música e nessas práticas consideradas “absurdidades” uma dimensão do irracional – qualificada nesta fala para médicos como “patologia” – que não pode ser reduzida simplesmente à representação, apenas documentada para ter sua disseminação rastreada:

Creio ter demonstrado suficientemente que a escatofilia é um fenômeno violento de patologia social. Se ela é na realidade insuficiente para justificar toda a medicina excretícia, me parece incontestável que em muitos casos a terapêutica dos excretos, não passa duma aberração patológica humana e eterna. (MA, 1937c, p. 101)

Não é possível, no entanto, negar o impacto das discussões de Dina Dreyfus sobre a adesão de Mário às próprias teorias. Algumas oscilações entre a primeira e a segunda versões da sua conferência de Abertura no Curso de Etnografia apontam para mudanças na compreensão de Mário a respeito de etnografia. As referências principais em antropologia para a interpretação andradiana do folclore brasileiro, Frazer, Tylor e Lévy-Brühl (Lopez, 1972), mudam completamente de função no texto. Enquanto na fala no Curso eles são exemplos de “monumentos da etnografia” que sintetizam o horizonte de elaboração teórica deixado para mais tarde, no artigo eles vêm caracterizar a “livresca tendência para discutir doutrinas”, em um movimento que soa como autocrítica: “Este prega e defende o animismo de Tylor, aquele a mentalidade primitiva de Lévy-Brühl” (MA, 1936a). Freud, por outro lado, continuará fundamentando

interpretações, especialmente a do “sequestro da Dona Ausente”, trabalho de interpretação de poesias do cancionero popular fundado na noção de recalque, apresentado pela primeira vez numa conferência na Sociedade de Etnografia e Folclore¹⁰⁸.

Eu e o outro, brasileiros e europeus

Em artigo publicado na revista *Clima* em 1941, o papel de colonização intelectual dos professores estrangeiros será reconhecido por Mário na transmissão de valores como o rigor e a lentidão.

Esta melhoria sensível de inteligência técnica se manifesta principalmente nas escolas que tiveram o bom-senso de buscar professores estrangeiros, ou mesmo brasileiros educados noutras terras, os quais trouxeram de seus costumes culturais e progresso pedagógico uma mentalidade mais sadia que desistiu do brilho e da adivinhação. [...] E por isso não me desagrade a modesta consciência técnica com que a escola de São Paulo se afirma em sua macia lentidão, na pintura como nas ciências sociais, ajuntando pedra sobre pedra, amiga das afirmações bem baseadas, mais amorosa de pesquisar que de concluir (MA, 1941, p. 186).

A transmissão dos “costumes intelectuais” dos intelectuais estrangeiros parecerá, contudo, estar submetida ao mesmo tipo de incomunicabilidade reconhecido por Mário entre o pesquisador e o outro que ele procura desvendar. Uma reflexão mais contundente a esse respeito encontra-se em resposta dele a uma carta de Dina Dreyfus, certamente datada de muito depois de seu retorno à França e transcrita no *Turista Aprendiz*, que pode ser identificada pela associação dos epítetos “amiga judia francesa comunista”, e por menções à doença ocular contraída por Dina em campo e aos três anos passados por ela no Brasil. Esta carta foi inserida por Mário num trecho do diário da viagem pela Amazônia onde ele escreve impressões sobre os estrangeiros encontrados no caminho para Iquitos¹⁰⁹. O trecho replica, na própria relação estabelecida com a colaboradora francesa, a sua interpretação sobre a mentalidade

¹⁰⁸ Para uma leitura em detalhe da construção dessa análise, ver o ensaio “Mário de Andrade e a dona ausente”, de Telê Ancona Lopez (1995b).

¹⁰⁹ Agradeço a Telê Ancona Lopez pela insistência em me apontar este trecho, que não soube observar com atenção nas minhas primeiras leituras da obra.

brasileira como imanentemente irracional e portadora de uma “dor sagrada”¹¹⁰.

A distinção entre estrangeiros (europeus ou norte-americanos) e os brasileiros surge em primeiro lugar num contraste entre a “segurança” e a “irresolução” morais de uns e outros.

Dia 22 de julho - Fazer uma digressão sobre a segurança ‘moral’ e conseqüentemente fisiológica com que agem Musset, Klein, e já o suíço Schaeffner na ida a Iquitos. Se sente que eles têm uma tradição multimilenar por detrás que os leva a agir ‘sem dar’ diante da irresolução moral das meninas e da 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. D’áí uma dor permanente, a infelicidade do acaso pela frente.

Num desdobramento da oposição entre brasileiros e estrangeiros, a dor provocada pela “irresolução” moral brasileira é contrastada com uma dor política, relativa a uma identificação com o operariado e ao contexto do nazismo e da guerra na Europa. A dor europeia, personificada por Dina Dreyfus, é desqualificada na sua profundidade como “dor teórica, social” em contraste com uma “dor dos irreconciliáveis” compreendida como menos passível de resolução - vale lembrar que, nesse contexto, Mário de Andrade está no Rio de Janeiro amargando a desilusão com o fracasso do projeto do Departamento de Cultura.

Dizer então que me lembrei de uma amiga judia francesa comunista que me crible de lèttres sobre a infelicidade social dela, dos operários etc. Me lembrei de escrever pra ela uma carta amazônica, contando esta ‘dor’ sulamericana 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 deslumbre e afete. E dar o fim dessa carta.

[...] N’avez vous pas senti nos peurs américaines, et nos impossibles? O que é Hitler, Deladier, 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 irreconcilável humano, sempre imaginei que ela viajara na primeira vela 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.

¹¹⁰ Mantive as expressões em francês porque, a meu ver, elas fazem parte da contraposição de vozes do brasileiro e do estrangeiro na compreensão de Mário de Andrade.

Mário conclui o trecho associando Dreyfus ao pensamento grego, latino, que é insultado na sua “claridade” e na sua “pobre nitidez” - ainda que o insulto seja mediado por uma relação de respeito com os europeus e a Europa através de um “muito suavemente”. Ao mesmo tempo em que insulta o europeu, o brasileiro se exalta por ser “muito velho” e por viver num mundo dominado por deuses antigos.

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’avez que pensée, pensée grecque, pensée latine, clarté, soleil et pauvre netteté. Je ne peux que vous insulter très doucement, vous paçant 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,’

A noção de respeito diante de qualquer europeu.

Nós somos velhos, muito velhos, nós brasileiros, diante de um norte-americano. (MA, 1927-1943, p. 149)

Esta carta ilumina de outro ângulo o debate aqui recuperado nos seus diversos aspectos: na relação ambígua com a ciência; na sedução da busca pelas origens; nas questões sobre o acesso ao outro e sobre os limites da lógica, da linguagem, da comunicação e da racionalidade; e num aspecto pouco acessível nos materiais relativos à passagem de Dreyfus e Lévi-Strauss pelo Brasil, que é o de sua posição política de esquerda. Tais questões, à primeira vista restritas ao distante mundo da ciência, ganham sob essa nova luz um significado mais profundo na medida em que organizam as próprias interações entre os interlocutores. Ou, nas palavras de Egon Schaden, “[...] a ciência - no caso, a antropologia - não é apenas o saber e a procura, mas, em igual medida, o reflexo da personalidade de sábios que nela se empenham e das circunstâncias em que desenvolvem o seu trabalho” (Schaden, 1982, p. 251).

Capítulo 3 — O laboratório em ação: as pesquisas da Sociedade de Etnografia e Folclore nos “arredores” da cidade de São Paulo¹¹¹

Temos também os bailados em que a dança se mistura à representação, tais como a congada, o moçambique, os caiapós e o bumba-meu-boi. Este último, ainda tão intensamente vivo no Nordeste brasileiro, já quase desapareceu aqui. Sei dele apenas em algumas cidadezinhas do litoral, e ultimamente tive a surpresa, por um programa das festas do Divino, de saber que o bumba-meu-boi ainda permanece entre os caipiras do Santo Amaro. Mas na realidade já me acostumei a reconhecer que justamente os arredores da Capital são verdadeiros mananciais de surpresas folclóricas. [...] a nossa lustrosa capital é toda orlada assim dum caipirismo tenaz, que em vinte minutos de automóvel nos transporta da autêntica atualidade universal do marco zero a um passado antiquíssimo em que ainda revivem as danças indígenas e a conversão delas ao catolicismo pela mão adestrada dos Jesuítas.

Mário de Andrade, *Revista do Arquivo Municipal* n° XXXIV

Vimos nos capítulos anteriores de que forma a Sociedade de Etnografia e Folclore foi concebida no diálogo entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss. Neste capítulo, procuro acompanhar, através do exame detalhado da produção mais significativa no fundo Sociedade de Etnografia e Folclore – aquela referente a regiões próximas da cidade de São Paulo, no sentido de observar de que forma o laboratório imaginado nesse diálogo foi colocado em movimento, e quais transformações ele sofreu nesse processo. Neste levantamento, considere especialmente os documentos depositados no Fundo Sociedade de Etnografia e Folclore do Centro Cultural São Paulo e a coleção da *Revista do Arquivo Municipal* durante o período de funcionamento da SEF.

No exame desse *corpus* de pesquisa, fez-se necessário levar em consideração também os trabalhos realizados pela Divisão de Documentação Histórica e Social (DDHS) do Departamento de Cultura – de cujos quadros saíram diversos sócios da própria SEF, como Samuel Lowrie, Bruno Rudolfer e Sérgio Milliet. Isso ocorre porque

¹¹¹ Este capítulo é um desenvolvimento de artigo publicado em janeiro de 2010 no número 5 da *PontoUrbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo*, intitulado: “Nos ‘arredores’ e na ‘capital’: as pesquisas da Sociedade de Etnografia e Folclore (1937-1939)”.

os trabalhos desses dois grupos de pesquisa se pautavam por questões correlatas que, organizadas através de uma concepção geográfica da mudança cultural, recortavam a paisagem da cidade de São Paulo e de seus entornos segundo as diferentes disciplinas da ciência social praticadas nesse momento. Entre essas questões se destacam aquelas relativas às formas de se produzir uma cartografia social e cultural, e aquelas relativas aos movimentos de dissolução, degradação e assimilação cultural que se impunham à percepção dos pesquisadores numa cidade em intensa transformação.

Sabe-se que as iniciativas de institucionalização do folclore, no Brasil e alhures, articularam o objeto dos estudos de folclore em torno de uma oposição entre rural e urbano, onde o primeiro seria o depositário de uma nacionalidade que se esperava homogênea, e o último, concebido como pólo de desenvolvimento econômico, de imigração e de irradiação de conteúdos culturais estrangeiros através dos novos meios de comunicação, uma fonte de destruição cultural iminente¹¹². Este capítulo procura acompanhar a construção de tais oposições em pequena escala, nas divisões de tarefas e nas colaborações entre a Divisão de Documentação Histórica e Social e a Sociedade de Etnografia e Folclore. No caso da SEF, o trabalho em regiões próximas à cidade de São Paulo ou no interior do Estado revela os impasses e as táticas mobilizadas na construção desta distinção entre rural e urbano, organizada segundo territórios geográficos, culturais e disciplinares.

Atentando especialmente aos repertórios da disciplina antropológica da época, temos como um segundo efeito dessa observação uma visão detalhada de uma forma da pesquisa de campo (e de seu aprendizado) mencionada de forma relativamente curta por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* e nas duas *Saudades...*: as “etnografias de domingo” ou excursões. Em *Tristes Trópicos* Lévi-Strauss testemunha telegraficamente a intimidade entre essa prática de pesquisa e a concepção geográfica da diferença cultural que acompanhamos aqui, quando põe em jogo duas alteridades possíveis para a investigação antropológica: a volumosa imigração e o folclore “rural” brasileiro, através da demarcação de “arrabaldes” e “arredores” como diferentes territórios para as excursões.

¹¹² A respeito dessa questão, ver principalmente Wisnik e Squeff (1983), Ortiz (1985) e Contier (1988).

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 ou 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. (LS, 1955, p. 104).

No que se refere às observações feitas em São Paulo, ainda antes de uma elaboração mais extensa e comparativa, Fernanda Peixoto (2005) apontou que “A cidade de São Paulo fornece ainda ao professor e aos seus alunos um laboratório de experiências sociológicas que eles exploram no dia-a-dia do trabalho, descrevendo aspectos da paisagem e da sociabilidade urbanas”. Décio de Almeida Prado, quando da publicação de SSP, lembrou que Lévi-Strauss instruiu seus alunos na prática do trabalho em arquivo visando recuperar um momento preciso da vida da cidade: “Um dos primeiros trabalhos que nos deu foi proceder a uma análise social da cidade de São Paulo por volta de 1820, tal como aparece nos documentos de época, que ele identificou quais eram e onde encontraríamos” (Prado, 1996). Egon Schaden chega a afirmar ao *Libération* em 1988 que “Seu curso de sociologia urbana é sem dúvida o primeiro a ter sido dado na América Latina” (“Mission Tristes Tropiques”, CFDL 02.025).

José Guilherme Magnani (1999, p. 97), a partir do mote das etnografias de domingo, desenvolveu artigo sobre o “fino exercício que, fossem outras as circunstâncias, talvez tivesse dado início a alguma fecunda linhagem de estudos urbanos”. Se para o Lévi-Strauss de *Tristes Trópicos* as transformações da cidade de São Paulo e das formas urbanas do Brasil de modo geral constituem um fenômeno *sui generis*, estimulando exercícios taxonômicos e arqueológicos¹¹³, no ambiente em que ele circula no Brasil tais transformações são percebidas sobretudo através da cartografia cultural e cercadas de apreensão quanto ao desaparecimento das formas culturais consideradas tradicionais ou nativas do país.

¹¹³ “[...] 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” (idem, p. 105).

Como já mencionei no primeiro capítulo, o primeiro esforço de pesquisa da SEF consistiu na produção de dez “cartas folclóricas” como forma de participação do Departamento de Cultura de São Paulo no Congresso Internacional do Folclore que se realizaria junto à Exposição Universal de Paris em 1937¹¹⁴. Esse projeto, embora suscitado um tanto fortuitamente pelo convite recebido através de Dreyfus e Lévi-Strauss no momento da sua primeira exposição etnográfica, era inspirado em trabalhos, cujas leituras foram compartilhadas por eles e por Mário de Andrade, que tinham na construção de mapas um momento fundamental da sistematização do conhecimento antropológico. A cartografia aplicada ao folclore seria, por outro lado, um dos temas metodológicos em debate na subseção sobre metodologia no Congresso, dirigida por André Varagnac.

No desenho da metodologia a ser adotada na produção dos mapas de folclore contribuíram três pesquisadores estrangeiros em atividade em São Paulo: o especialista em estatística da Sub-Divisão de Documentação Social do Departamento de Cultura, o estatístico tcheco Bruno Rudolfer, o catedrático de Geografia Humana da USP, Pierre Monbeig, e Dina Dreyfus (SEF, doc. 68). O material disponível no acervo da SEF relata que a pesquisadora fez uma conferência intitulada “Que é o folclore?” e que Monbeig falou da “representação cartográfica dos fenômenos humanos” (*Boletim*, nº1). Não foram encontrados registros da fala de Monbeig, mas a aula de Dreyfus foi resumida na ata da quarta reunião da Sociedade. Esse registro perdeu uma página, mas ele é interessante por revelar que Dina Dreyfus acompanha detalhadamente o processo de consolidação do folclore como disciplina voltada a análise e conservação da tradição.

Em sua ligeira e brilhante palestra, a conferencista delineou o histórico dos estudos folclóricos: a princípio considerados apenas um agradável passatempo, sem valor científico, foram mais tarde considerados como ramo da etnografia. O arqueólogo inglês John

¹¹⁴ A Sociedade de Sociologia também manda uma comunicação sobre "A sociologia contemporânea no Brasil", em francês, para o Congresso de Ciências Sociais. Para um comentário sobre essa comunicação, ver Rubino, 1995, p. 513-515.

Thoms foi o primeiro a empregar o termo folk-lore, querendo abranger com estas duas palavras – folk, povo, lore, saber – tudo quanto era designado por “antiguidades populares” e literatura popular. A partir dessa data – 1846 – a expressão folclore foi sendo empregada, encontrando resistência por toda a parte, até que Sebillet a consagrou. À medida que a etnografia fixava seu objeto e seu método científico, o folclore beneficiava desse desenvolvimento [...] pode considerar-se folclore o estudo da tradição popular. Isto é, estudo de quanto o povo sabe, pratica, diz, escreve – distinguindo-se dos conhecimentos científicos, das práticas racionais, da arte, ciência da “sabedoria popular”, da tradição, que merece ser estudada e conservada (SEF, doc. 66).

Os mapas folclóricos foram produzidos a partir de um inquérito por correspondência, que convocou informantes mobilizados no estado de São Paulo com a ajuda do governo estadual¹¹⁵.

No convite enviado aos funcionários da Educação, o tema do pioneirismo paulista – vigoroso apenas cinco anos depois da Revolução Constitucionalista e recorrente na *Revista do Arquivo* (Rubino, 1995) – articula o sentido experimental da aplicação do método e o projeto de expansão geográfica da pesquisa para além das fronteiras do município: “Tratando-se de um empreendimento novo entre nós, bem como na América, a área abrangida por esta primeira tentativa de aplicação de um método científico de estudo dos fatos folclóricos é apenas a do Estado” (*RAM*, nº XXXIV, p. 201). Essa flexibilização de fronteiras, da capital para o estado e do estado para o país, estava na própria origem do Departamento de Cultura, pensado como um laboratório para um futuro governo estadual de Armando Salles de Oliveira e teve seu momento máximo com o envio da Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938 ao Norte e Nordeste do Brasil.

Entre os “aspectos folclóricos” mapeados - tabus alimentares, danças populares e o uso de um anel para curar o terçol - os dois últimos parecem se reportar diretamente às pesquisas de Mário de Andrade que geraram os trabalhos *Danças Dramáticas do Brasil*

¹¹⁵ No Fundo SEF encontra-se uma versão trabalhada por Mário de Andrade do projeto para o questionário que daria origem aos mapas (SEF, doc. 347). A conferência publicada nos *Travaux du 1er Congrès International de Folklore* (1938) informa que quatro mil cópias desse questionário foram distribuídas pelo estado, tendo sido enviadas a grupos escolares (600 questionários), inspetores de ensino (100 questionários), médicos e farmacêuticos (200 questionários), juizes de paz (600 questionários), a jornais locais (500 questionários) e a funcionários das ferrovias, da polícia e das administrações locais (200 questionários).

(1934-1944) e *Namoros com a Medicina* (1937).

A apresentação dos mapas no Congresso se faz num grupo de trabalho sobre metodologia onde se discutem as articulações entre trabalho bibliográfico e cartográfico, técnicas de registro fonográfico e de estudo da música popular, além de formas museográficas como os museus ao ar livre, que eram modelos para Dina Dreyfus, Mário de Andrade e Oneyda Alvarenga. Pesquisadores participantes como André Varagnac, Venant Roukens, Constantin Brailoiu, Georges-Henri Rivière, Alfonso Caso, além de membros da Sociedade de Eusko-Folclore, manterão contato com a SEF através de correspondência, ou constarão das referências metodológicas de Mário de Andrade a partir de então¹¹⁶. Os mapas de folclore apresentados tinham os seguintes títulos: “Medicina Popular – Cura do terçol com anel”; “Proibições à manga”; “Danças populares – Samba ou Batuque”; “Danças populares – Cateretê ou Catira”; “Danças populares – Caiapó e suas variantes fonéticas”; “Danças populares – Congada e suas variantes fonéticas”; “Danças populares – Cururu ou Caruru”; “Mapa das unidades territoriais”; “Proibições alimentares – Leite com Frutas”; “Zona estudada” (SEF, doc. 207)¹¹⁷.

Os temas escolhidos visaram bem representar alguns aspectos folclóricos. As proibições alimentares participam do tema da alimentação quotidiana e, mais particularmente, das crenças e superstições relativas ao alimento. As danças, elemento essencial das festas, se classificam entre as manifestações principais da arte popular. Finalmente, a cura do terçol com anel representa um aspecto especial da “medicina” popular. (*RAM*, n.º XXXIX, p. 286).

Na apresentação realizada por Nicanor Miranda (responsável pelos Parques Infantis da Prefeitura) no Congresso do Folclore, explica-se o recorte temático e o desenho do questionário, que deveriam controlar a precisão das respostas para a

¹¹⁶ As referências de instruções transmitidas por Mário aos membros da Missão de Pesquisas Folclóricas são: um trecho do artigo de José Miguel de Barandían, da Sociedade de Eusko-Folclore (País Basco, Espanha), intitulado "Breves instrucciones prácticas para el investigador folklorista", datado de 1921; um artigo sobre o "popular e o popularesco" - que aponta para a preocupação de Mário em distinguir o fato folclórico, da autoria de F. Balilla Pratella, publicado na Rivista Musicale Italiana em 1937, e uma nota sobre "Que é arte popular?" de Albert Marinus, extraído de artigo em francês denominado "Les arts populaires et les loisirs des travailleurs" (Carlini, 1994).

¹¹⁷ Em *Tristes Trópicos* (1955), Lévi-Strauss mencionou esses levantamentos muito *en passant*, mas já esboçando uma interpretação: “Havia também as crenças e superstições cujo mapa era interessante fazer: cura do terçol pela fricção de um anel de ouro; repartição de todos os alimentos em dois grupos incompatíveis: ‘comida quente, comida fria’. E outras associações maléficas: peixe e carne, manga com bebida alcoólica ou banana com leite” (Lévi-Strauss, 1955 2004, p. 105). Os mapas também foram apresentados como contribuição da Sociedade de Etnografia e Folclore ao I Congresso da Língua Nacional Cantada organizado também pelo Departamento de Cultura (SEF, doc. 117, 325).

delimitação de áreas geográficas e com visar novos achados. O desenho da pesquisa também teve de enfrentar um prazo muito curto, uma vez que o Congresso se realizaria no final de junho do mesmo ano de 1937.

Na escolha dos temas a servirem de matéria às cartas folclóricas, fomos guiados por preocupações de ordem tanto prática como teórica. Prática, pois, por um lado, possuíamos já sobre esses problemas uma certa documentação (enquetes de grandes jornais, monografias e obras gerais, cf. bibliografia). Por outro lado, seu caráter concreto parecia destinado a suscitar o interesse dos informantes. Enfim, sua simplicidade relativa assegurava um máximo de respostas utilizáveis. Do ponto de vista teórico, os fatos escolhidos aparecem como representativos de alguns dos grandes aspectos da vida popular: as proibições alimentares entram na rubrica da alimentação cotidiana, e, mais particularmente, das crenças e superstições relativas aos alimentos. As danças, elemento essencial das festas [...] Visando remediar a insuficiência da documentação bibliográfica, procedemos a um inquérito coletivo. Nossos questionários obedeciam aos seguintes princípios: assegurar o máximo de resultados, colocando questões que não comportassem senão uma resposta positiva ou negativa; deixar no entanto ao pesquisador uma iniciativa suficiente para acomodar o elemento novo e imprevisível do fato (*Travaux du Congrès...*, p. 280, traduzido por mim).

A apresentação dos mapas se faz num grupo de trabalho sobre metodologia onde se discutem as articulações entre trabalho bibliográfico e cartográfico, técnicas de registro fonográfico e de estudo da música popular, e formas museográficas como os museus ao ar livre, que deverão ter sido modelos para Dina Dreyfus, Mário de Andrade e Oneyda Alvarenga. Pesquisadores participantes como André Varagnac, Venant Roukens, Constantin Brailoiu, Georges-Henri Rivière, além de membros da *Sociedad de Eusko-Folclore*, manterão contato com a Sociedade através de correspondência ou constarão das referências metodológicas de Mário de Andrade a partir de então¹¹⁸. Nicanor Miranda, que terá sido quem trouxe materiais desses pesquisadores, apresenta também um trabalho na sessão sobre “Arte popular, artesanato, costume” sobre “Lazeres operários na cidade de São Paulo” (*Travaux du 1er Congrès International de*

¹¹⁸ As referências de instruções transmitidas por Mário aos membros da Missão de Pesquisas Folclóricas são: um trecho do artigo de José Miguel de Barandián, da Sociedade de Eusko-Folclore (País Basco, Espanha), intitulado "Breves instrucciones prácticas para el investigador folklorista", datado de 1921; um artigo sobre o "popular e o popularesco" - que aponta para a preocupação de Mário em distinguir o fato folclórico, da autoria de F. Balilla Pratella, publicado na Rivista Musicale Italiana em 1937, e uma nota sobre "Que é arte popular?" de Albert Marinus, extraído de artigo em francês denominado "Les arts populaires et les loisirs des travailleurs" (Carlini, 1994).

Folklore, 1938).

Dado o pouco tempo disponível para o inquérito, o contraste visual desse último mapa surpreende. Na apresentação em Paris, é relatado que “pesquisadores especializados foram enviados a algumas das localidades cujas respostas pareciam insuficientes” (*ibidem*, p. 280), mas não foram poupados esforços retóricos de Mário e Dreyfus na divulgação do projeto em diferentes jornais e em cartas enviadas aos principais pesquisadores *ad hoc* recrutados, os “delegados” da SEF. Mário declarou ao Diário da Noite no início dos trabalhos: “É uma tentativa audaciosa, mas não tentar seria uma covardia. O Congresso Internacional de Folclore que se reunirá em Paris a 25 de junho próximo mandou um convite especial para o Departamento de Cultura fazer-se nele representar com trabalhos seus” (SEF, doc. 290). A carta aos inspetores de ensino era concluída da seguinte forma:

Nem cabe ao Departamento de Cultura enaltecer a colaboração de V. S., porque V. S. participa com a mesma intensidade e vigor do possante organismo do nosso Estado, a principal entidade que se beneficiará deste empreendimento. (*RAM*, nº XXXIV, p. 202)

A convocatória parece ter sido eficaz. Em artigo publicado no *O Estado de S. Paulo* publicado em 18 de maio, já em meio aos trabalhos com as respostas aos questionários, Dreyfus relata as dúvidas que a Sociedade manifestou quanto à viabilidade do inquérito e comemora seu sucesso:

A 5 de abril partiam os primeiros questionários folclóricos redigidos pela Sociedade de Etnografia e Folclore [...] dia a dia as respostas afluíram em número tão considerável que os mais pessimistas se calaram, e os mais otimistas viram ultrapassadas as suas esperanças. Hoje, mais de 700 respostas estão em elaboração¹¹⁹ (SEF, doc. 296).

¹¹⁹ Encontramos hoje, nos arquivos da Sociedade, 850 questionários recebidos, dois quais 842 foram tabulados, e somente 8 recusados.

A etnóloga fala ali do questionário como “instrumento de trabalho coletivo”. Embora o convite da organização do Congresso Internacional do Folclore ao Departamento de Cultura pareça ter atropelado o plano inicial de produzir um Vocabulário Etnográfico Nacional, a ampla convocatória contribuiu para o rápido recrutamento de informantes em diferentes regiões do estado de São Paulo, que são, no plano de trabalho escrito por Dreyfus já comentado no primeiro capítulo, o ponto de partida para a constituição de uma “rede de pesquisadores” (SEF, doc. 242). Os questionários e os mapas folclóricos articulam, assim, as diferentes frentes do que para Dina Dreyfus seriam as atividades de pesquisa da SEF: a produção de questionários, o envio de pesquisadores a campo, e o trabalho bibliográfico.

Na abertura do primeiro *Boletim* da Sociedade de Etnografia e Folclore, enviado aos informantes recrutados — os “delegados” da SEF — , era reforçado o sentido de esforço coletivo para a mobilização de “pessoas que queiram bem à etnografia e por essa ciência se disponham a trabalhar”, como disse Mário no almoço de fundação da SEF, na casa Mappin, visando a padronização e a profissionalização da pesquisa, agora enfatizando o folclore e o direcionamento à problemática da nação.

O nosso *Boletim* a essas pessoas se dirige especialmente, e a quantos interessados da realidade nacional, amantes de nossa gente e suas tradições, queiram se unir conosco para um trabalho realmente científico de folclore, cuja natureza ainda não foi aplicada no Brasil. Nossos trabalhos são de natureza coletiva. Nenhum de nós pessoalmente se exalta com pesquisas e estudos que a Sociedade faz e publica em seu nome. O mérito é de todos e o benefício é nacional. (*Boletim*, nº 1)

Os mapas, concebidos como uma forma objetiva para a consolidação de informações fundamentais ao desenvolvimento científico, atestavam a seriedade da nova associação em seus propósitos. O estatístico da DDHS, Bruno Rudolfer, apontou em entrevista que, do ponto de vista do avanço da ciência, a cartografia experimentada pelo Departamento de Cultura contribuiria por permitir a separação entre o fenômeno folclórico e as fronteiras político-administrativas:

Tais mapas transparentes apresentam vantagens incontestáveis, permitem, de uma só vez, a apresentação destacada do fenômeno

independente das divisões e acidentes geográficos que, como dissemos, se veem no mapa-base e o estabelecimento da correlação de certos fenômenos pela superposição das cartas respectivas que, no caso em apreço, possibilitaram pôr-se em evidência as relações de identidade folclórica em certas zonas (*RAM*, nº XXIX, p. 286).

Na apresentação ao Congresso de Folclore, a conversão dos questionários em mapas foi explicada em maior detalhe: a intenção era garantir poder utilizar as informações para classificar os folclóricos – danças, costumes, festas – conservando “sua maleabilidade”.

a uma classificação de cada um dos fatos submetidos à enquete, de modo a fazê-los entrar num sistema de codificação numérico. Esse procedimento, que o Departamento de Cultura utiliza para todas suas pesquisas de ordem sociológica, permite uma tabulação mecânica, graças à qual os diferentes dados podem entrar em combinações as mais diversas conforme as necessidades do estudo. Todo fato é enquadrado num grupo, mas ao mesmo tempo conserva sua maleabilidade pela multiplicidade das modalidades pelas quais pode ser afetado. (*Travaux...*, p. 280).

A separação dos fenômenos sociais das demarcações político-administrativas era um problema metodológico relativo à mecânica de produção dos mapas que ocupava a Sub-Divisão de Documentação Social do Departamento de Cultura na realização de estudos sobre a população paulistana para orientar a ação governamental. Seu diretor, Sérgio Milliet, discutiu tal problema metodológico no Congresso da População realizado no mesmo contexto da Exposição Universal de 1937, em um trabalho intitulado “A representação dos fenômenos demográficos” – que foi exposto também em conferência à Sociedade de Etnografia e Folclore. No texto da conferência, publicado pela *Revista do Arquivo*, explica-se que o procedimento adotado pela Documentação Social foi organizar os dados do recenseamento estadual de 1935 referentes à cidade de São Paulo por “quarteirões e faces de quarteirão, unidades menores, naturais, quase imutáveis e de grande homogeneidade” em substituição ao recorte nos distritos de paz, “unidades políticas mal-definidas e heterogêneas” (Milliet,

1938, p. 214)¹²⁰.

A sugestão da colaboração da antropologia na detecção das fronteiras culturais de uma cidade, feita por Lévi-Strauss na proposta do Instituto de Antropologia, merece ser lembrada aqui porque sinaliza uma interlocução direta com os investigadores da Sub-Divisão de Documentação Social do Departamento de Cultura, capitaneados por Rudolfer, Milliet e por Samuel Lowrie. Os mapas produzidos pela DS para a apresentação no Congresso da População em Paris, que visavam a “ilustração do método, tão somente”, eram transparentes como os mapas folclóricos e representavam a “Densidade das crianças em idade escolar no quarteirão”, a “Distribuição por quarteirão de brasileiros filhos de brasileiros”, a “Distribuição por quarteirão de brasileiros” e a “Porcentagem de sírios na população geral, por quarteirão” nas regiões da Sé e de Santa Efigênia (*RAM*, nº XLI, p. 308).

As dificuldades envolvidas no projeto de assimilação cultural dos imigrantes são ressaltadas na apresentação de Milliet através de uma evocação da paisagem da rua 25 de março:

[...] verificamos que a concentração de orientais-próximos nas ruas 25 de março e adjacentes é enorme. Pois o fato de se compor a população de um bairro da cidade de $\frac{3}{5}$ a $\frac{3}{4}$ de indivíduos pertencentes a determinado grupo cultural estrangeiro indica claramente que o ambiente não pode favorecer a rápida assimilação dos imigrantes. Para comprovar a afirmação bastará caminharmos por aquela rua, ouvirmos a língua falada e a música das lojas, observarmos a comida servida nos restaurantes. A zona quase inteira é essencialmente próximo-oriental (Milliet, 1938, p. 217).

Articulando, a partir do dispositivo cartográfico, os levantamentos feitos pela DDHS e pela SEF, a imagem que se obtém é a da repartição de disciplinas, populações de interesse e locais de trabalho. Enquanto a cidade de São Paulo constitui um vazio nos mapas folclóricos da SEF, não havendo no arquivo nenhum questionário relacionado ao município ou aos seus bairros, encontramos, entre os trabalhos realizados junto à Documentação Social (e publicados na *Revista do Arquivo Municipal* durante o período de atividade da SEF), diversos levantamentos estatísticos sobre a população da cidade de São Paulo, que visavam diagnósticos e previsões quanto ao seu “nível de vida”, à distribuição das diferentes “etnias” e às possibilidades de integração racial e cultural entre esses grupos.

¹²⁰ A atenção ao quarteirão como unidade de análise pode ser um índice da leitura de trabalhos da escola sociológica de Chicago, mas essa intuição não chega a ganhar força no *corpus* mobilizado aqui.

Além do trabalho de Milliet, apresentado em reunião da SEF, duas outras pesquisas realizadas por membros da Sociedade tratavam de problemas arrolados por Lévi-Strauss e Dreyfus — as possibilidades de uma “síntese harmoniosa” da cultura brasileira com as diferentes culturas dos imigrantes (DD, 1936b, p. 17) e o estudo da mancha mongólica. Vale a pena tratar desses dois primeiros estudos para observar de que modo a temática da ascendência em torno da qual os três textos trabalham se desdobra em diferentes problemáticas.

A “Pesquisa sobre a mancha pigmentária congênita na cidade de São Paulo”, uma continuação dos levantamentos realizados por Dina Dreyfus em 1935, na Clínica Obstetrícia da Faculdade de Medicina de São Paulo, foi realizada como conclusão do Curso de Etnografia por duas alunas de Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia da USP, Cecília Castro e Silva e Maria Stella Guimarães. As duas alunas contabilizaram a ascendência dos recém-nascidos de São Paulo, associando-a a um marcador racial em particular, a mancha mongólica ou mancha pigmentária congênita. Como vimos, esses levantamentos, objeto de uma das aulas de antropologia física do curso, buscavam testar um marcador racial associado à “raça mongólica” e faziam parte de um conjunto de pesquisas em torno das discussões do etnólogo francês Paul Rivet, fundador do *Musée de l’Homme*, sobre a problemática do povoamento do continente americano, que ele imaginava ter contado com migrações da Oceania.

O fato de esta ter sido a única adesão ao programa de antropologia física entre os alunos do Curso de Etnografia aponta, pela via negativa, para a força da pauta do folclore entre os alunos do Curso e, por outro lado, talvez, para as dificuldades de realização de um tipo de pesquisa que demandava o apoio institucional das instituições médicas, assim como uma certa infraestrutura: a extensão necessária à obtenção de uma amostragem relevante – Castro e Silva e Guimarães chegaram a examinar 600 recém-nascidos e a entrevistar suas mães num período de oito meses – era apenas uma das condições para o bom desenvolvimento de pesquisas em antropologia física, como vimos no registro das aulas ministradas por Dreyfus. No que se refere às fichas necessárias ao registro dos casos, o levantamento foi financiado pela Divisão de Expansão Cultural de Departamento de Cultura (sob a responsabilidade direta de Mário), que imprimiu as fichas timbradas (Castro e Silva; Guimarães, 1937, p. 48-

49)¹²¹.

Outra pesquisa que visou mapear a ascendência de paulistanos foi feita pelo médico Rafael Paula Souza, do Instituto de Higiene da Faculdade de Medicina e também membro do Conselho Técnico que referendaria as pesquisas da Sociedade de Etnografia e Folclore. A pesquisa, que envolveu “512 estudantes, dos quais somente 11 eram estrangeiros”, é definida como “estudo biotipológico do universitário paulista”, mas o texto de Paula Souza, sugestivamente intitulado “Contribuição à etnologia paulista”, se concentra na ascendência dos universitários estudados, de modo a aferir o “índice de fusibilidade” de cada “etnia” existente na amostra, usando metodologia e conceitos desenvolvidos pela socióloga americana Bessie Bloom Wessel. Com esse levantamento, Paula Souza procurava averiguar o quanto cada etnia contribuía com o “*melting pot*” da elite paulista – as “etnias brasileiras” eram classificadas segundo os Estados de proveniência dos estudantes e seus ascendentes.

Os brasileiros de origem síria estudados por Paula Souza – pelo que o trecho revela, na sua maioria homens – não pareciam muito predispostos à fusão, embora já estivessem “paulistanizados”:

[...] nossos resultados mostram que, pelo menos até o presente, a fusão desse grupo na elite que examinamos é muito precária. Concordam eles com os obtidos em diferentes países e sabemos que, embora em vida social íntima com o restante da população, seus enlaces se processam quase sempre entre sua própria colônia. É digna de registro essa preferência, pois apesar de perfeitamente paulistanizados, nos acompanhando mesmo em momentos absolutamente críticos, no matrimônio escolhem as paulistas ou paulistanizadas, mas com ancestrais de sua própria origem, quer por motivos religiosos, princípios educacionais, tradicionais, ou outros (Paula Souza, 1937, p. 101-2).

¹²¹ Embora não tenha tido continuidade considerável, essa pesquisa chegou a ser mencionada nas disputas políticas na Câmara Municipal, onde as iniciativas do Departamento de Cultura enfrentavam dura resistência. O vereador Antonio Vicente de Azevedo, respondendo às críticas feitas em fins de 1936 aos gastos do Departamento de Cultura pelo vereador Silvio Margarido, disse ser “a primeira vez que se faz no Brasil esta importantíssima pesquisa antropológica” (RAM, nº XXVIII, p. 292). Carlos Sandroni já observou, nessa fala de Vicente de Azevedo, os indícios da resistência à política do DC: “Notamos na defesa feita pelo vereador que os autores dos referidos ataques achavam as atividades do DC dispensáveis bizantínicas sem nenhum sentido prático. Para boa parte dos colegas de Vicente de Azevedo, coisas como a filmagem de danças folclóricas ou a instituição de um Concurso de Decoração Proletária não passariam de pura e simples dissipação dos cofres públicos promovida por intelectuais diletantes” (Sandroni, 1988, p. 108).

Embora trate mais da ascendência dos estudantes do que de medidas, traços fisionômicos e outros marcadores raciais, vê-se que esse estudo estava em consonância com sugestões feitas por Lévi-Strauss e Dreyfus em 1935 e 1936 relativamente às possibilidades de estudos envolvendo os imigrantes em São Paulo. A inspiração mencionada pelos dois franceses, como vimos, é a do relatório do antropólogo Franz Boas, de 1911, sobre as modificações nos corpos dos imigrantes, para sugerir que as políticas de imigração levem em consideração novas perspectivas sobre raça e cultura na seleção de seus influxos migratórios (Dreyfus, 1936b; Lévi-Strauss, 1935a). Embora note que os sírios que preocupavam Sérgio Milliet não pareciam muito predispostos à fusão pelo casamento, Paula Souza faz um prognóstico positivo quanto à assimilação dos imigrantes no estado de São Paulo, comemorando que 81 % dos estudantes examinados tinham ao menos um pai de origem “paulista” (os estados de origem dos brasileiros sendo classificados, também eles, como etnias). No que se refere às possibilidades de integração e assimilação dos imigrantes, perspectiva de Paula Souza para o futuro do estado de São Paulo era otimista:

Essa grande capacidade de cruzamento do paulista (19,0% de homogêneos, quando a população universitária conta com 41,8% de ancestrais paulistas), não só com brasileiros por aqui transferidos como com estrangeiros, favorece a fixação definitiva do elemento estranho, já atraído pelas outras condições ambientes favoráveis, abasileirando rapidamente o estrangeiro e paulistanizando o brasileiro de outras paragens (*ibidem*, p. 104).

No vocabulário adotado por Paula Souza, “homogêneo” queria dizer descendente de indivíduos de mesma origem e “heterogêneo”, por conseguinte, descendente de indivíduos de origens diversas. Quando o autor afirma que apenas 19,0% dos paulistas são “homogêneos”, ele na verdade comemora que 81,0% sejam “heterogêneos”, sendo um dos pais de origem paulista. A percepção de que o “índice de fusibilidade baixo” de “etnias” como os sírios e japoneses devia-se à imigração recente, e que esse índice tenderia a subir conforme o tempo passasse, também contribuía para o tom otimista da avaliação de Paula Souza (*ibidem*, p. 101). A Revolução Constitucionalista de 1932 retornava, por fim, entre as provas da potencial “miscigenação paulista” – o que demandava em contrapartida a recusa de algum caráter

separatista na comemoração dos resultados:

É essa miscigenação paulista que permite a conservação de nossa nacionalidade, chegando mesmo até ao regionalismo do estrangeiro aqui radicado, como se observou na revolução de 1932, em que a bandeira, levantada por São Paulo, congregou todos os habitantes do Estado. [...] A formação do caráter nacional tem aqui forte reduto, e seu acusado regionalismo não implica ideias seccionistas enraizadas. Ser regionalista é ser patriota e esse grupo heterógeno, que compõe São Paulo, o é ascendentemente. (*ibidem*, p. 104-105)

Ambas as pesquisas ganharam novos rendimentos em trabalho realizado pelo sociólogo Samuel Lowrie, professor da Escola Livre de Sociologia e Política, no quadro da DDHS, que deu origem a um artigo intitulado “Origem da população da cidade de São Paulo e diferenciação das classes sociais” (Lowrie, 1938). Lowrie já havia publicado dois artigos sobre levantamentos da imigração através de estudos da ascendência das crianças freqüentadoras dos Parques Infantis da Prefeitura, que constituíam um laboratório de investigação e de intervenção do DC (Lowrie, 1937a e 1937b). Com a agregação de seus trabalhos aos de Castro e Silva, Guimarães e Paula Souza, ele articula a questão étnica e racial aos levantamentos do “nível de vida” e de outros “problemas sociais”, em nova vertente das investigações em curso no Departamento¹²².

¹²² Trabalhos como: “Padrão de vida dos operários da limpeza pública de São Paulo”, de Lowrie, “Padrão de vida em Minas Gerais”, de Júlio Paternostro; “Inquérito sobre alimentação popular em um bairro de São Paulo”, G. H. de Paula Souza, A. de Ulhôa Cintra e Pedro Egydio de Carvalho; “Um aspecto da mortalidade infantil em São Paulo”; “Ensaio de um método de estudo de investigação do nível social de S. Paulo pela distribuição da profissão dos pais dos alunos das escolas primárias públicas” e “Assistência filantrópica na cidade de S. Paulo”, também de Lowrie. A pesquisa sobre “Padrões de vida dos operários” estava prevista no ato de fundação do DC e foi realizada pela ELSP junto ao Instituto de Higiene da USP sob a direção de Samuel Lowrie (Rubino, 1995, p. 497).

Se os levantamentos realizados na cidade de São Paulo procuravam informar as políticas públicas relativas à diversidade social, racial e cultural da capital, os levantamentos folclóricos visavam formar um repertório da cultura popular brasileira que constituiria em si mesmo uma política pública de salvamento do patrimônio, ainda que somente na forma de registro¹²³. Esse repertório buscava também alimentar iniciativas de estímulo à cultura popular, como o ensino de danças folclóricas nos parques infantis, e a criação de referências para artistas eruditos interessados em fazer uma arte nacional. O primeiro impasse a ser enfrentado na formação desse grande arquivo era a padronização da pesquisa, meta anunciada pelo primeiro projeto da Sociedade de Etnografia e Folclore na forma de um “vocabulário etnográfico nacional”, segundo proposta feita por Dreyfus ainda em 1936¹²⁴.

A realização dos mapas folclóricos contribuiu também para o estímulo à formação desse arquivo de cultura popular e à constituição da etnografia e do folclore como disciplinas científicas. Tal estímulo foi porém interrompido em uma etapa preliminar: a constituição de uma rede de pesquisadores leigos distribuídos pelo estado de São Paulo. Esses pesquisadores, que receberam o título de delegados da Sociedade de Etnografia e Folclore, foram selecionados pelo Conselho Técnico da SEF segundo a qualidade das respostas aos questionários que deram origem aos mapas folclóricos.

Após a produção e apresentação dos mapas, e seguindo o plano delineado por Dreyfus no capítulo anterior, no final de 1937 a SEF começa a recolher as informações dispersas na literatura já existente sobre o folclore brasileiro, começando, em dezembro de 1937, por uma cronologia das festas populares brasileiras, “enumerando-se, em especial, as danças”. Os delegados foram também convocados a enviar informações: “Poderá assim a Sociedade enriquecer o fichário de festas populares, em realização, e que de tão grande utilidade será para todos os estudiosos do folclore, pois os porá ao par de ocasiões ótimas para suas pesquisas” (*Boletim*, nº 4).

A mobilização em torno dos mapas e a subsequente constituição dos delegados

¹²³ Para a concepção do patrimônio na forma de inventário por Mário de Andrade, ver Nogueira (2005).

¹²⁴ Conforme carta de Dina Dreyfus a Jean Marx, responsável pelo *Service des Oeuvres* do Ministério das Relações Exteriores na França, transcrita em Sandroni, 2002, p. 242.

da SEF resultou de fato no recebimento de informações manuscritas, artigos e fotografias para a SEF, vindas de diferentes pontos do estado de São Paulo. Tal obrigação era, de resto, regulamentada em estatuto, onde a contribuição do delegado era qualificada tanto do ponto de vista científico como da colaboração com a política pública.

Art. 32 – A Sociedade poderá designar entre seus membros residentes ou correspondentes, por indicação do conselho técnico, delegados aos quais se atribuirá a seguinte missão, relativa ao bairro, cidade ou região de que se incumbir:

- 1) – Trazer a Sociedade ao corrente de qualquer acontecimento de interesse etnográfico ou folclórico;
- 2) – Tomar a iniciativa de pesquisas etnográficas e folclóricas;
- 3) – Colaborar com os poderes públicos para assegurar a proteção, conservação e preservação de todos os documentos ou manifestações de caráter etnográfico e folclórico (SEF, doc. 60).

Encontramos no arquivo da SEF materiais diversos enviados pelos delegados no ano e meio em que a Sociedade esteve ativa. O jornalista Luiz Valio, delegado para os municípios de São Miguel Arcanjo, Pilar e Capão Bonito, por exemplo, encaminhou em novembro de 1937 fotografias de uma feira de palmitos, da fabricação do fumo de corda e da cidade de São Miguel: o largo da Matriz, estradas que ali chegavam, uma bomba a gás. Valio prometeu enviar informações sobre a “festa folclórica” no bairro do Taquaral, em São Miguel Arcanjo, assim como trabalhos de sua autoria publicados na imprensa local (SEF, docs. 75, 227). O professor Virgílio H. de Leme D’Ávila, delegado da SEF em Pinheiros, Vale do Paraíba, encaminhou o trabalho “O Rei Congo no Brasil” (SEF, doc. 90), que chegou a ser lido em reunião da SEF. De Gentil de Camargo, jornalista e delegado da SEF na região de Taubaté, Tremembé, Pindamonhangaba e no distrito de paz de Quiririm (e, eventualmente, S. Luís do Paraitinga e Ubatuba), foi publicado na *Revista do Arquivo* um “excerto do apêndice” de seu livro *Sintaxe Caipira do Vale do Paraíba* (então no prelo), onde tratou de temas afins aos dos mapas folclóricos em preparação – alimentação, receitas e tabus alimentares (com 21 tabus listados) – e apresentou desenhos de cozinhas caipiras e seus utensílios (Camargo, 1937). José Pedro

Camões, organizador técnico do Museu Histórico Municipal de Taubaté e também delegado da SEF, remeteu uma notícia sobre a abolição da escravidão em Taubaté. A. de Faria, advogado e delegado em Guará, mandou um estudo sobre o fiado, intitulado “Pequena contribuição para o nosso folclore” (SEF, doc. 211).

As informações sobre “a cura do terçol com anel” de conteúdo mais escatológico remetidas para a Sociedade de Etnografia e Folclore foram aproveitadas ainda em 1937 por Mário de Andrade em *Namoros com a medicina*:

No inquérito feito pelo Departamento de Cultura, sobre os processos populares de curar terçol em São Paulo, verificou-se que no município da Capital é conhecido esfregarem o traseiro dum mosca no terçol, o que sei ser usado também no município de Araraquara, pelo menos. O escritor A. de Faria trouxe ao inquérito prática assimilável, mas com o mais difícil gato, colhida na fazenda São Domingos, do município de Ituverava [...] Outro informante de Tremembé, reportou a cura do ‘treiçol’ com aplicações de urina de criança, de preferência menino; o que se parece com a receita do Tietê, colhida pelo Dr. Lafayette Camargo Madeira, onde o terçol é curado com a urina do próprio doente (MA, 1937c, p. 86-87).

Motivados pelos Estatutos da Sociedade e pela organização da cronologia das festas populares, divulgada nos *Boletins*, muitos delegados enviavam convites para visitas a lugares como São João da Boa Vista, para os festejos do centenário da cidade (SEF, doc. 256); Aparecida do Sul, para ver a congada (SEF, doc. 134); ou São Luís do Paraitinga, onde se realizaria uma festa de São João – na fazenda do Sr. Vitalino Campos Coelho –, boa ocasião para “tirar uma fita cinematográfica” com “todas as danças antigas, tais como Jongada de pretos, Batuque de viola, cateretê, Moçambique, Cavalhadas e demais danças antigas” (SEF, doc. 264); essas viagens, entretanto, não chegaram a ser realizadas. Suscitando esse tipo de convite, no seu segundo *Boletim*, a Sociedade noticiou a decisão de “organizar passeios-conferências cujas possibilidades de realização prática ela se propõe examinar”.

Como se sabe, a viagem e a excursão de estudos eram uma prática comum já na década de 1920, quando o grupo reunido em torno da Semana de 22 realiza a célebre “viagem de descoberta do Brasil” às cidades históricas de Minas, na Semana Santa, e Mário de Andrade as duas “viagens etnográficas” ao Norte e ao Nordeste. Pierre Monbeig também incluiria as excursões como prática corrente da cadeira de Geografia Humana, a começar por uma viagem em 1936 a Sete Quedas (da qual Lévi-Strauss

participa), quando ele observa o fenômeno da “zona pioneira” ao longo da linha ferroviária¹²⁵.

A proximidade da capital e a conseqüente facilidade de conciliação da etnografia com outras tarefas cotidianas eram, como recordou Lévi-Strauss (1955, p. 103), condicionantes dessa prática que ele chamou “etnografias de domingo”. As excursões se distinguiam assim das dispendiosas, penosas e longas expedições. Dina Dreyfus, na aula inaugural do Curso de Etnografia, salientara que, em um país onde praticamente tudo se encontrava à espera de descrição, não era preciso ir muito longe para encontrar assuntos de pesquisa:

Evidentemente, no Brasil precisa-se, antes de tudo, de um trabalho perseverante de estudos etnográficos propriamente ditos. Tanto nas regiões longínquas do interior, como nos bairros das cidades, ou nas menores aldeias, toda uma série de pesquisas etnográficas pode e deve ser empreendida: estudo da cerâmica, da tecelagem local, do estilo das casas e das características de cada um de seus elementos: teto, janelas, etc.; estudo das profissões, dos ofícios... Seria impossível enumerar todos os assuntos de monografias que estão à espera de pesquisador. (Dreyfus, 1936b, p. 8)

Nas nossas próprias “feiras” livres, que interessantes objetos de taquara e palha, como as peneiras, os chapéus! Estudar a técnica de sua fabricação será sem dúvida interessante (SEF, doc. 4).¹²⁶

No quadro do Departamento de Cultura, excursões coletivas a festas populares já vinham sendo organizadas desde o Curso de Etnografia, visando em geral a produção de

¹²⁵ No volume organizado por Blay e Lang (2004), encontram-se reproduções de algumas fotografias dessas excursões, realizadas a uma fazenda e ao Pico do Jaraguá, pertencentes ao acervo de Olga Pantaleão (p. 81, 94, 118). Alice Piffer Canabrava (p. 93-94) e Maria da Conceição Vicente de Carvalho (p. 118-119) rememoram a inovação que essa prática significava no ensino de geografia.

¹²⁶ Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (1955, p. 104) desenvolveria as observações desses objetos nos mercados: “Os produtos à venda conservavam um estilo mais puro: ‘peneiras’ para farinha de mandioca de feitura tipicamente indígena, formadas por um trançado largo de fios de taquara e cercadas por ripas; ‘abanicos’, abanos para o fogo, também herdados da tradição indígena, e cujo estudo é divertido, pois cada tipo representa uma solução engenhosa para transformar, pelo trançado, a estrutura permeável e emaranhada de uma folha de palmeira numa superfície rígida e contínua, adequada para deslocar o ar ao ser agitada com violência. Como há diversos modos de resolver o problema e diversos tipos de folhas de palmeira, é possível combiná-los para determinar todas as formas concebíveis e em seguida coleccionar os modelos que ilustram esses pequenos teoremas tecnológicos”.

registros para o acervo da Discoteca Pública Municipal¹²⁷. Uma dessas excursões foi bastante documentada: a viagem à festa do Divino Espírito Santo de 1936, em Mogi das Cruzes. Ali se fizeram os filmes “Festejos populares em Mogi das Cruzes – Cavallhada”, “Moçambique – Festa do Divino em Mogi das Cruzes”, “Festa do Divino Espírito Santo” e “Congada – Festa do Divino em Mogi das Cruzes”, os dois últimos assinados por “Dina e Claude Lévi-Strauss”.

No artigo “A entrada dos palmitos”, Mário de Andrade relata sua ida à festa em Mogi, em 30 de maio de 1936, para a realização de pesquisa de campo. Um dos rituais da festa lhe sugeria uma interpretação baseada no *Ramo de Ouro* (1890) de James Frazer:

Chegado a Mogi pelas doze horas do dia 30, para organizar as filmagens que o Departamento de Cultura realizaria no dia seguinte, cuidei de indagar o que era essa “Entrada dos Palmitos”. Infelizmente perdera a cerimônia que é tradicionalmente às primeiras horas da manhã. Como julgo ver nessa festa uma curiosa e ainda viva reminiscência do culto do vegetal da primavera no Brasil, venho comunicá-la para que os conhecedores mais completos dos costumes nacionais liguem a festa mogiana a outras do país e a estudem como tradição importada (MA, 1937b, p. 51).

As breves evocações de Lévi-Strauss sobre as viagens aos “arredores” de São Paulo, que hoje sabemos terem sido realizadas com o grupo do Departamento, passam pelo interesse de Mário nas “reminiscências das festas de maio” frazerianas e nas batalhas entre mouros e cristãos nas cavalladas filmadas:

Finalmente, nos arredores de São Paulo, podia-se observar e registrar um folclore rústico: festas de maio, quando as aldeias enfeitavam-se de palmas verdes, combates comemorativos fiéis à tradição portuguesa, entre “mouros” e “cristãos”, procissão da “nau catarineta”, navio de papelão armado com velas de papel, romaria a distantes paróquias

¹²⁷ A inserção de uma rápida discussão sobre dança e drama e sobre festas que quebra ao meio a aula sobre instrumentos musicais sugere a preparação de uma viagem que corta o programa do Curso de Etnografia (SEF, doc. 11). É certo que Dina Dreyfus comentou em sua aula sobre “a dança e o drama” que “[...] A representação dramática é particularmente observável nas festas regionais. Nestas ocasiões – como por exemplo observou-se recentemente em Mogi das Cruzes – formam-se às vezes verdadeiras companhias temporárias de atores [...]” (SEF, doc. 12).

protetoras dos leprosos onde, entre os eflúvios devassos da “pinga” – aguardente de cana-de-açúcar muito diferente do rum e que se toma pura ou em “batida”, quer dizer, misturada com suco de limão – bardos mestiços, de botas, vestidos de ouropéis e fantasticamente embriagados, provocavam-se ao som do tambor para duelos de cantigas satíricas (LS, 1955, p. 105).

Uma excursão realizada à festa do Bom Jesus de Pirapora, em 1937, é mais parecida com o que se poderia esperar de um “passeio-conferência”. Nessa ocasião, Mário Wagner Vieira da Cunha – aluno da Escola Livre de Sociologia e Política que apresentara como monografia final ao Curso de Etnografia um texto intitulado “Descrição da festa do Bom Jesus de Pirapora” – retorna à festa acompanhado do secretário de Mário de Andrade, José Bento Faria Ferraz, e de Lévi-Strauss, que supomos acompanhado por Dina Dreyfus, primeira secretária da SEF. Mário de Andrade afirma ter apenas “[parado] uma noite” na cidade para ver o samba, em uma “viagem que não se destinara especialmente a isso”, mas suas anotações, e as de seu secretário José Bento Faria Ferraz, constituíram a base do artigo “O Samba Rural Paulista” (MA, 1937d). Pode-se dizer com alguma certeza que Lévi-Strauss foi à festa do Bom Jesus de 1937 porque suas fotos de Pirapora (1994, p. 38-43) mostram o samba realizado na rua – fato inusual, uma vez que as danças costumavam antes disso acontecer em um barracão onde se alojava a população negra que frequentava a festa. Como explica Mário Wagner:

Havíamos, no primeiro ano, observado uma forte reação da festa religiosa contra o desenvolvimento crescente da festa profana. Os pregadores religiosos censuravam, aqueles que vinham a Pirapora e se entregavam a toda sorte de pecados, esquecidos de seus deveres para com o Santo. Os seminaristas não saíam mais nas procissões porque se deseja proteger suas almas da contemplação de cenas e gestos indecorosos, tão comuns, nesses dias, pelas ruas de Pirapora. Em 1937, esta reação foi maior e mais direta: proibiu-se o samba no Barracão. Dada a conhecer com muita antecedência e tendo sido muito divulgada, esta proibição teve o efeito de fazer com que muitas pessoas deixassem, este ano, de vir para as festas. A ocorrência era inferior à terça parte da do ano anterior. Por outro lado, essa proibição prejudicou extraordinariamente o samba. Foi preciso improvisar, de uma hora para outra, novo local para dançar. Sambaram no meio da rua. Uma poeira sufocante. Automóveis que, debaixo de um tinir enervante de buzina, se intrometiam no meio do grupo de dançadores. E muitas vezes o samba se dissolveu por causa da chuva (Cunha, 1937, p. 30)¹²⁸.

¹²⁸ A monografia de Mário Wagner, por sinal, parece seguir as instruções dadas por Dina Dreyfus na

O quinto *Boletim* noticia ainda outro tipo de iniciativa em torno das festas populares, apontando para a colaboração entre as diferentes frentes de trabalho. Em 26 de janeiro de 1938, são realizadas três conferências em sessão da SEF sobre as cavalhadas, arroladas por Mário de Andrade na ementa da seção “Arquivo Etnográfico” da *RAM*: Sara Ramos, estudante da Faculdade de Filosofia, instrutora de parque infantil e aluna do Curso de Etnografia, descreve as cavalhadas de Franca por ela observadas em 1936; Oneyda Alvarenga apresenta um levantamento de “notícias bibliográficas sobre cavalhadas” no Brasil, e Mário de Andrade, um levantamento sobre a origem ibérica das cavalhadas¹²⁹. Consta ainda que Antonio Rubbo Müller, estudante da ELSP, realizou em 1937 uma conferência sobre as cavalhadas em Atibaia e Mogi das Cruzes.

Em primeiro de agosto de 1938, Rubbo Müller enviou à imprensa uma nota sobre novas viagens de estudos a Pirapora e Bom Jesus dos Perdões, também na época da festa do Bom Jesus:

Comitivas de estudos em Pirapora e Perdões

Os encarregados da organização das comitivas de sócios da Sociedade de Etnografia e Folclore já organizaram o programa da excursão de estudos a Pirapora e a Perdões. Os que ainda desejarem tomar parte nessa viagem deverão comunicar-se hoje (2) ao sr. A. R. Müller pelos telefones 2-7374 ou 2-389 ou com o sr. Luiz Saia no prédio do Trocadero até às 18hs, a fim de serem facilitados os entendimentos necessários antes do dia designado para a partida de S. Paulo (SEF, doc. 96).

décima aula do Curso de Etnografia para o “estudo de uma festa”. A inserção desse tema no meio da discussão sobre o estudo dos instrumentos musicais sugere uma preparação específica para a ida de Mário Wagner a Pirapora em 1936:

"No caso de estudo de uma festa cabe-nos:

- 1º) dar o nome da festa
- 2º) o nome das diferentes fases da festa
- 3º) nome do grupo de figurantes
- 4º) como se efetua o transporte dos objetos e quais esses objetos. descrição da procissão.
- 5º) como foram escolhidos os figurantes.
- 6º) descrição dos figurantes e o que representa..
- 7º) sua posição social
- 8º) descrição do ambiente em que a festa se desenrola, aspecto das barracas, costumes dos assistentes, natureza dos objetos expostos nas barracas (se são originais ou não)” (SEF, doc. 11) .

¹²⁹ Em 1942, Mário de Andrade referirá esta, entre outras atividades da SEF, como um "*entrétien*" sobre Cavalhadas (MA, 1942, p. 291).

Com o afastamento progressivo de Mário de Andrade do Departamento desde o início da gestão Prestes Maia na Prefeitura em 1938, e a partida de Dreyfus e Lévi-Strauss em expedição para a Serra do Norte, quem parece ter se encarregado de organizar e realizar as excursões foram os estudantes, ou já bacharéis que haviam frequentado o Curso de Etnografia: Rubbo Müller, Mário Wagner Vieira da Cunha e Luís Saia. Concomitantemente à preparação de novas viagens de estudos a Pirapora e Bom Jesus dos Perdões, também na época da festa do Bom Jesus (SEF, doc. 96), Mário de Andrade pediu demissão do Departamento e se mudou definitivamente para o Rio, onde a essa altura já passava a maior parte do tempo (Alvarenga; Andrade, 1983, p. 143).

Apesar de seu afastamento, Mário tem um papel formal na organização da viagem a Perdões junto ao prefeito de Atibaia e delegado da SEF, João Batista Conti, que enviara em abril e em outubro de 1937 trabalhos sobre as congadas em Atibaia. Informa Marta Rossetti Batista (2004, p. 55) que Mário já atendera a um convite de Conti, feito aos membros da SEF, para ver as danças nos festejos de Natal daquele ano, e que uma apresentação das Congadas de Atibaia em São Paulo, prevista para 2 de maio de 1938 como parte das comemorações do cinquentenário da abolição da escravatura, havia sido cancelada — outro sinal da mudança dos ventos na Prefeitura.

Para garantir a ida à festa de Bom Jesus em Perdões, Mário escreve a Conti em 29 de julho de 1938 – um tanto em cima da hora – consultando-o sobre a possibilidade de colaboração com a excursão. A carta de Mário, embora sugira intimidade ou amizades comuns com o correspondente, não trai a precariedade de sua situação na diretoria, a não ser, talvez, pela contradição entre aceitar a liderança da excursão e revelar a impossibilidade de “estar aí no próximo domingo”.

Caro Conti,

Escrevo-lhe hoje para fazer-lhe uma consulta, na qualidade de mestre da Sociedade de Etnografia e Folclore, da qual você é um atencioso delegado.

Tendo eu transmitido a notícia da festa de Perdões na próxima semana, alguns sócios se mostraram interessados em que a Sociedade se fizesse representar, estudando in loco uma festa da qual parece não haver nada registrado. Na sessão de ontem foi feita a indicação do meu nome para

dirigir uma comitiva a Perdões, aceitei a incumbência, porém, na condição de perguntar a você maiores detalhes que pudessem favorecer a organização da viagem.

Desejaria saber: 1) se haveria possibilidade de conseguir-se estadia em Atibaia mais acessível aos sócios da Sociedade de Etnografia; 2) as eventuais despesas com automóveis para ir-se a Perdões; 3) quais os dias de festas e quais seriam os fatos a serem observados, isto é, se haveria, por exemplo, congada, caiapó, moçambique, cavalhada e etc.

Espero que você nos preste esta fineza, respondendo as questões em tempo suficiente para que talvez possamos organizar embaixada.

Quanto a mim, não poderei estar aí no próximo domingo, de forma que gostaria que o sr. Amaral não ficasse à minha espera. Infelizmente também não pude ir domingo passado como tinha previsto. Saudações cordiais,

Mário (SEF, doc. 95)

A realização da viagem a Atibaia e Perdões não é confirmada por nenhum documento. O contato com Conti, no entanto, resulta em novo convite ainda no final de 1938, para assistir a congadas e cavalhadas realizadas nos festejos de Natal em Atibaia. Essa viagem é noticiada pelo jornal *O Estado de S. Paulo* na véspera de natal de 1938, que informa ter sido a comitiva formada pelos mesmos Rubbo Müller, Luís Saia e Mário Wagner Vieira da Cunha, “acompanhados de técnicos em gravação e cinematografia que procederão ao trabalho de colheita para o arquivo da referida associação” (SEF, doc. 273). Outro documento – uma prestação de contas feita em 1939 – sugere a realização de mais uma viagem, mas não menciona a ida de outros membros da SEF, nem gastos com a contratação de técnicos, somente com a compra e revelação de filmes (SEF, doc. 44). Nem os filmes, nem as fotos, contudo, foram encontrados.

As menções a excursões a localidades muito próximas, ou de fácil acesso a partir de São Paulo, são abundantes no *corpus* aqui reunido, ainda que menos passíveis de acompanhamento minucioso. Além das viagens relatadas e fotografadas por Lévi-Strauss (1955, 1994, 1996), que incluíram excursões ao litoral, ao Paraná, ou ao norte do Estado, alcançando Goiás, somos informados, pela *Revista do Arquivo*, de várias delas. Por exemplo, de uma ida de Dreyfus e Lévi-Strauss a Pirassununga, onde fizeram sondagens arqueológicas que renderam algumas peças ao Museu de Etnografia organizado por Plínio Ayrosa e Ruy Tibiriçá na Faculdade de Filosofia (RAM, nºs

XXVIII e XXIX)¹³⁰; do trabalho de Marciano dos Santos, aluno do curso de etnografia, que estudou a Dança de São Gonçalo em Guarulhos, e “informou-se” sobre as medidas da dança em “Mogi das Cruzes, Jacareí, M’Boi, Santo Amaro” (Santos, 1937, p. 116) e ainda do trabalho de conclusão do Curso de Etnografia de Oneyda Alvarenga, que estudou o cateretê realizado na sua cidade natal, Varginha (Alvarenga, 1937). Mário de Andrade, junto ao então deputado estadual e consultor jurídico municipal Paulo Duarte, por sua vez, fizeram, em junho de 1937, uma excursão para mapeamento de monumentos históricos por M’Boi, São Miguel e Carapicuíba (*RAM*, nº XXXVII) – lugar onde Mário afirma também ter observado a Festa de Santa Cruz (Andrade, 1937b, p. 55); Luís Saia, por seu turno, apresentou pesquisas feitas em Carapicuíba e em Bertoga (SEF, doc. 68, 116, 255, 331, 344); Rubbo Müller estudou “o curso das carroças de lenha em Jundiá”, sua cidade natal (*Boletim*, nº 7), talvez inspirado pelas carroças que Mário estudou no texto sobre a “Entrada dos Palmitos”; além disso, o secretário de Mário, José Bento Faria Ferraz, foi a Nazaré Paulista, São José dos Campos e Jacareí em busca de festas e danças populares (SEF, doc. 284). Encontramos, além disso, registros de excursões a Itapeverica da Serra, Santo Amaro, Santa Isabel e Praia Grande.

Usando as novas técnicas para fixar o infixável

Sabemos que a pauta de estudos sobre a cultura popular seguida naquele momento por Mário de Andrade (especialmente sobre música e dança), mobiliza o recurso ao registro fonográfico, fotográfico e cinematográfico, cuja técnica foi ensinada por Dina Dreyfus no Curso de Etnografia. Os registros produzidos por equipamentos comprados pelo DC no fim de 1937¹³¹ comporiam o acervo da Discoteca Pública Municipal, junto à qual funcionava a sede da própria Sociedade. Essas técnicas eram discutidas em algumas das monografias, seguindo as instruções de Dreyfus de

¹³⁰ Encontramos em *Saudades de São Paulo* fotos de Dina Dreyfus manipulando uma sonda arqueológica em uma plantação de café, e também de Mário de Andrade indagando sobre folclore em uma das viagens realizadas em grupo (Lévi-Strauss, 1996, p. 11 e 19).

¹³¹ Conforme Carlini (1994), a Prefeitura adquiriu um gravador Presto Recorder de 16" com amplificador e pré-amplificador, uma Câmera Rolleiflex mod. 938 com lente, um cronógrafo de metal cromado marca Electra, Dispositivo Rolleickin e 2 microfones dinâmicos, além de diferentes filmes, lentes, filtros, motores, baterias, tripés, cabos, geradores, engrenagens e estojos. Ele também lista as gravações realizadas pela discotecas em localidades como Itaquaquecetuba e Lambari.

complementar o registro com comentários detalhados sobre sua produção. Oneyda Alvarenga relata as desventuras e subterfúgios envolvidos na filmagem de um cateretê realizado especialmente para o registro¹³²:

Acompanha esta monografia um filme Pathé-Baby de 20 metros, sem pretensões a documento sério, simplesmente a título de curiosidade. Foi tirado durante o cateretê nela descrito, apresentando alguns momentos da dança, e exclusivamente pra agradar os dançadores, entusiasmados com o fato de se verem cinematografados. Nossa intenção era tomar um filme direito, caso tudo se realizasse como desejávamos. Não se realizou. [...] Faltaram as damas, o que desvirtuou o cateretê; e o terreiro muito pequeno em que teve lugar, apertado a um barranco e a um depósito de lixo, não permitia a movimentação necessária para se pegar bem os dançadores. Focalizamos apenas alguns momentos, e mesmo assim mal. Acrescente-se a tudo isso que a luz não era favorável e o fotógrafo que nos auxiliou nunca mexera com uma Pathé-Baby, nem nunca se encontrara em semelhantes arranjos etnográficos...

O passeio que no filme se vê mais de uma vez, foi nas outras repetido por solicitação nossa, a fim de que o fotógrafo apanhasse o salto do violeiro ao voltar, o que afinal não conseguiu. No filme entra também um outro violeiro que não fez parte da dança que observamos. Estava na assistência meio desapontado por não se mostrar um pouco, e o fotógrafo tomou-o para agradá-lo. Certa de que o filme não daria resultado nenhum vista a nenhuma prática do nosso ajudante, permitimos esse enxerto. O que resultou afinal em erro, porque muito embora muito deficiente, o filme permite ver bem as características essenciais da dança: o sapateado, as palmas, a volta, e os violeiros cantando a moda (Alvarenga, 1937, p. 68-69).

Mário de Andrade, em “O Samba Rural Paulista” (1937d), reflete por sua vez sobre a dificuldade de gravação do folclore musical brasileiro, quando o excesso de sensibilidade do microfone pode se transformar em uma insensibilidade do ponto de vista da investigação folclórica: o pesquisador deve mediar as relações entre homens e máquinas, impedindo que a câmera e o microfone inibam o cantor, ou que a voz humana desapareça sob o som dos tambores no registro mecânico.

¹³² O filme “Cateretê”, um master mudo de 9,5 milímetros, encontra-se ainda hoje no acervo da Discoteca Oneyda Alvarenga, no Centro Cultural São Paulo.

Há que recorrer à gravação por meios mecânicos, disco e filme. Convém todavia não esquecer as deficiências das insensíveis máquinas registradoras. Pelas experiências já feitas na Discoteca Pública, para casos mais ou menos idênticos, os cantadores, os solistas, as figuras vocalmente principais do samba, como da Congada ou do cateretê, perdem totalmente ou quase, a perfeição rítmica e a facilidade de entoar, quando parados e postos à parte da dança. Não é pois possível, ou será difícilimo, pô-los junto a um microfone, pra que cantem fora da dança ou sem ela. É o microfone que terá de ir a eles e não eles virem aos microfones. Mas, pressuposto um microfone móvel, que pelo ar fosse conduzido junto à boca dos cantadores principais, e se movesse com estes, como estes estão misturados na dança aos instrumentos de percussão e dominados pelo ruído, o insensível microfone registraria tudo, um estrondo ritmado em que não se poderia distinguir bem a melodia e muito menos o texto. A deficiência continuaria bem grande (Andrade, 1937d, p. 45).

Segue-se uma longa consideração técnica sobre as desvantagens de cada uma das soluções testadas, que não implicam uma recusa dos meios mecânicos, antes uma complementação entre os registros feitos por máquinas, e aqueles feitos por “observadores humanos”, no caso, “pesquisadores especializados”.

Por agora, pelo menos, julgo que o melhor processo é colocar o microfone como se fosse um observador humano qualquer, isto é, a distância pequena do samba, e registrar assim, com microfone imóvel. E completar o registro obtido pela colheita e observações de pesquisadores especializados. O registro não será no caso o mais importante. Será um complemento das colheitas por meios manuais, destinado apenas a fixar o infixável por meios não mecânicos: timbre, sonoridade geral, possivelmente algumas variantes e (filme) o aspecto geral e particularidades individualistas da coreografia (*ibidem*, p. 45).¹³³

¹³³ Carlini (1994) explica que essa forma de trabalho resulta de "Várias tentativas [...] efetuadas pela Discoteca Pública Municipal para minimizar o registro do estrondo ritmado causado pelos instrumentos de percussão. Ainda em 1937, em registros fonográficos experimentais, procurou-se diminuir a presença sonora dos instrumentos de percussão nas gravações em discos de acetato por três formas: [...] colocando-a num terceiro plano afastado, diminuindo-lhe a intensidade pela exclusão de instrumentos dobrados, e finalmente pedindo aos tocadores executassem com menos força as batidas'. No entanto, as gravações experimentais demonstraram que, apesar da obtenção de registros sonoros tecnicamente melhorados, tais recursos terminavam por prejudicar a validade científica do documento, pois sua utilização acarretava em perda na naturalidade dos informantes populares [...]". A gravação mais importante, no caso do samba, seria no momento de improvisação que o precede, sendo a naturalidade e a espontaneidade um aspecto fundamental da coleta.

Essas dificuldades haviam sido discutidas por Dreyfus no curso de etnografia:

O FONÓGRAFO – é ao mesmo tempo o meio mais simples e mais imperfeito. Imperfeito, porque depende da boa vontade do sujeito em colocar-se na proximidade do aparelho e executar ou cantar. Exige, principalmente entre populações indígenas, um constrangimento tão grande, que às vezes é absolutamente impossível consegui-lo. Se, pois, tem a grande vantagem de ser extremamente fácil de manejar, apresenta o inconveniente de encontrar resistência da parte do observado.

O FILME SONORO – apresenta o grande inconveniente de custar muito caro, o que o torna proibitivo a não ser em grandes e poderosas expedições. [...] Em compensação, obtêm-se anotações perfeitas. Em primeiro lugar, não é necessário recorrer á boa vontade do sujeito: o operador pode esconder na mão o microfone, ligado à máquina por correias longas, e colocar-se junto ao executante sem que este perceba o truque. Depois, registra ao mesmo tempo o canto, a música, danças, instrumentos, personagens, enfim, um conjunto completo (SEF, doc. 10).¹³⁴

O próprio Lévi-Strauss rememorou em 2005 seu incômodo com o aparelho fotográfico em campo, em trecho que aponta novamente para o caráter experimental e tentativo dos filmes realizados entre os Kadiwéu e Bororo.

Quando de minha primeira expedição entre os Bororo, havia levado uma câmera portátil muito pequena. E ocorreu-me de tempos em tempos de apertar o botão e tirar algumas imagens, mas perdi o gosto muito rapidamente, porque quando se tem os olhos por trás de uma objetiva de câmera, compreende-se ainda menos (Lévi-Strauss, 2005, p. 21-22, tradução feita por mim).

Nos experimentos conjuntos da Discoteca Pública Municipal e da Sociedade de Etnografia e Folclore, os limites do registro mecânico para a produção de etnografia ou estudos folclóricos são pensados principalmente em termos (1) da necessidade de aprimoramento técnico, (2) da interferência que ele causa na relação com as populações

¹³⁴ Não só a dificuldade, mas também as vantagens: “Para obter o ritmo, emprega-se o metrônomo, tendo-se o cuidado de o afastar do sujeito, para que ele não cante influenciado pelas batidas do aparelho. O ritmógrafo, que registra cada tempo forte do canto, é um verdadeiro analista mecânico do ritmo e por isso deve também ser empregado, mesmo quando se dispõe do filme sonoro” (SEF, doc.10).

pesquisadas e (3) da necessidade de cercá-los de informações complementares que idealmente acompanhariam filmes e gravações (segundo uma orientação sempre repetida por Dina Dreyfus no Curso de Etnografia).

Se Mário se refere ao *infixável* como um conjunto de processos, como o improviso no canto popular, muito difíceis de registrar manualmente (Andrade, 1942), em décadas recentes os registros resultantes desses experimentos de registro parecem responder ao propósito de fixar uma realidade *infixável* em termos da duração das formas da vida social e cultural. Frente a ambos propósitos, no entanto, a distância entre registro e experiência parece ser irreconciliável. No prólogo a *Saudades do Brasil* (1994, p. 9), Lévi-Strauss traz à luz o paradoxo de que suas fotos, para ele incapazes de reter a sua experiência no Brasil, sejam o único acesso de novas gerações a um passado agora de fato desaparecido:

Examinadas de novo, essas fotografias me dão a impressão de um vazio, de uma falta daquilo que a objetiva é intrinsecamente incapaz de captar. Percebo o paradoxo que há, de minha parte, em publicá-las em maior número, mais bem reproduzidas e muitas vezes enquadradas de um modo que não o permitia o formato de *Tristes Trópicos*, como se, ao contrário do que acontece comigo, elas pudessem oferecer substância a um público, não apenas porque ele não esteve lá e deve contentar-se com esse mudo comércio de imagens, mas sobretudo porque tudo isso, revisto no local, se mostraria irreconhecível e até mesmo, sob muitos aspectos, simplesmente não existe mais.

A dimensão do tempo recuperada retrospectivamente por Lévi-Strauss reverbera à distância outro motivo condutor dos trabalhos realizados e apresentados no quadro da Sociedade de Etnografia e Folclore: o da perda ou desaparecimento das formas culturais, especialmente por conta do contato com “o progresso e o internacionalismo”, na definição de Mário, que emanavam da metrópole.

A diferença cultural entre a cidade de São Paulo e seus arredores é entendida no *corpus* aqui recuperado como distinção geográfica e temporal, de forma que os temas de pesquisa de uma investigação sobre a cultura brasileira poderiam ser trabalhados, ou através de pesquisas de campo fora da cidade de São Paulo, ou em levantamentos sobre o passado anterior ao crescimento econômico e demográfico da capital: patrimônio arquitetônico, personagens, práticas e costumes, genealogias e reconstruções da paisagem do “nosso pobrezinho passado colonial”, nas palavras de um vereador (*RAM*, nº XXXVII, p. 241-2), que aos poucos desaparecia na metrópole.

O mapeamento dos objetos de pesquisa em jogo segue, assim, uma lógica muito disseminada na produção antropológica na longa duração (Fabian, 1983), articulando os problemas de pesquisa da SEF aos da Sub-Divisão de Documentação Histórica e Social. “O problema recorrente da procura das origens ou raízes”, identificado por Rubino (1995, p. 495), tem como seu espelho o do destino da cidade em expansão.

Essa lógica permite que etnografia, folclore e história se sobreponham constantemente. Vimos que a prática da pesquisa em etnografia envolvia já um extenso trabalho relativo à sistematização de informações disponíveis em fontes históricas e bibliográficas — o que Dreyfus e Lévi-Strauss chamaram de “*dépouillement*”. A superposição do “outro” cultural ao “outro” histórico é manifesta também na quantidade de sócios da SEF que eram, muitas vezes, membros do Instituto Histórico Geográfico, como Plínio Ayrosa, Sebastião Almeida de Oliveira (tabelião em Tanabi) e Paulo Duarte.

A preservação do patrimônio histórico, artístico e arquitetônico, por sua vez, mobiliza a excursão como forma de acesso ao passado. Um evento muito significativo nessa direção é a “Campanha Contra o Vandalismo e o Extermínio” pela defesa dos “monumentos históricos” paulistas, levada adiante por Paulo Duarte e lastreada pelos trabalhos históricos publicados na *Revista do Arquivo* (realizados em geral por membros do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo como Afonso d’Escragnolle Taunay e Ayrosa).

Essa campanha foi amplamente noticiada na *Revista*, a começar pela republicação

de um relato de Paulo Duarte no *O Estado de S. Paulo*, onde ele narra uma excursão junto a Mário de Andrade pelos arrabaldes de São Paulo, em meados de 1937, quando o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional funcionava em caráter experimental¹³⁵. Aqui, a associação entre imigração e perda cultural na observação dos arredores de São Paulo se manifesta de forma explícita.

Mário de Andrade, nomeado pelo Ministério da Educação, seu delegado em São Paulo para o tombamento dos monumentos históricos sobre os quais, de acordo com legislação recente, a União tem de velar, convidou-me a acompanhá-lo nas excursões que, para esse fim, principiou.

O trabalho teve começo sábado último. Dia de desânimo para nós dois e para todos aqueles que amam um pouco as coisas do nosso passado.

Fomos a Mboy e a São Miguel e, nesses velhos lugares, não fizemos outra coisa senão engrossar nossa desilusão. Íamos mais ou menos magoados, desde Carapicuíba velha, onde, para chegar, nem jeito existe, tal o mau estado do caminho estreito que liga o antigo aldeamento à estrada de Cotia. O quadrado do casario, sempre o mesmo das antigas aldeias que necessitavam defender-se contra o índio, a maior parte em ruína ou devastado... Um telhado novo mostrava, pelas pobres relíquias da velha Piratininga, a indiferença do japonês, que aproveitou as paredes de pau a pique, rasgando nelas a porta larga de uma garagem adventícia coberta de telha francesa... (*RAM*, nº XXXVII, p. 235-236.).

À destruição, soma-se a pobreza percebida na arquitetura colonial do Estado de São Paulo, principalmente em contraste com o barroco de Minas Gerais, como mostra Mário no primeiro número da *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, em artigo sobre “A capela de Santo Antonio” em São Roque - prospectada com Paulo Duarte e Luís Saia:

Vagar assim, pelos mil caminhos de São Paulo, em busca de grandezas passadas, é trabalho de fome e de muita, muita amargura. Procura-se demais e encontra-se quase nada. Vai subindo no ser uma ambição de achar, uma esperança de descobrimentos admiráveis, quem sabe se em tal capela denunciada vai-se topar com alguma S. Francisco? Já não digo inédita como a de São João d’El Rei, mas pelo menos tão linda

¹³⁵ Pouco depois, em 6 de outubro de 1937, Duarte apresenta na Assembléia Legislativa o Projeto de Lei que criou o Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado de São Paulo.

como a de João Pessoa... E encontramos ruínas, tosquidões. Vem a amargura. Uma desilusão zangada que, de novo, a gente precisa tomar cuidado para que não crie, como a fome criara, nova e oposta miragem (MA, 1937a, p. 119).

No arquivo da Sociedade de Etnografia e Folclore, a questão dos monumentos históricos aparece aqui e ali: na aula de Dina Dreyfus sobre o estudo da habitação (na sua perspectiva, um trabalho de cultura material e portanto associado à etnografia); na conferência de Luis Saia sobre arquitetura popular referida anteriormente e em uma pequena nota de Mário de Andrade intitulada “Roteiro de pesquisas a fazer” (SEF, doc. 357). A citação de Mário de Andrade que serve de epígrafe a este artigo associa também os monumentos jesuítcos que interessavam do ponto de vista do patrimônio e o folclore de “origem jesuítica” - associação que se desdobra até hoje na ideia de patrimônio imaterial.

Nada disso impede que, no caso de Pirapora, Mário de Andrade ironize a quebra de suas expectativas quanto à espacialidade da degradação cultural:

O mais humorístico do caso é que o grupo de samba que estudei em Pirapora, tinha ido de São Paulo. É verdade que a minha viagem não se destinara especialmente a isso, mas não tem dúvida que parei uma noite em Pirapora, fatigadíssimo e poento, pra colher coisas paulistanas que se realizam às minhas próprias barbas desatentas.

O chefe deste samba paulistano – o “dono-do-samba” como é chamado – era um preto já velhusco, de seus 60 anos ou mais, se chamando Gustavo Leite, pedreiro. Disse morar na rua Santana do Paraíso, 26, distrito da Liberdade. [...] E embora dançassem com muito barulho e entusiasmo, às 23 horas o samba estava praticamente acabado. Pinga, sexo, falta de emulação, decadência talvez. Pude partir sem remorso (MA, 1937d, p. 39).

A decadência, que Mário sutilmente põe em questão nesse trecho, articula o paradoxo da proximidade desses “arrabaldes”: facilidade de pesquisa e desaparecimento iminente. Mário Wagner Vieira da Cunha, trabalhando nesses termos, creditava a decadência da festa de Pirapora, para ele certa, ao “desenvolvimento das comunicações”. Agora, que se podia viajar

[...] cômoda e economicamente de ônibus [...] decaiu extraordinariamente o espírito de grupo. Não há mais romarias. É fácil a cada um vir sozinho por sua conta e risco. [...] Perdeu o caráter de provação. Deixou de fazer parte da promessa (Cunha, 1937, p. 31-32).

A sua descrição desse processo procura dar conta do papel dos diversos atores na transformação da festa. A cor, a nacionalidade e a idade das personagens contribui decisivamente na caracterização dos respectivos papéis, vide o “negro velho” e as “meretrizes de nacionalidade estrangeira”.

[...] cresceu o número de pessoas que aí vieram somente atraídas pela festa profana. Tais indivíduos influem de dois modos principais na festa. Primeiramente, contribuem para a decadência da festa. São elementos estranhos a se introduzirem no samba. Formam-se entre os moços e moças de cor negra grupos de sambadores que não se filiam a nenhum batalhão e que estão em todas as festas realizadas nas cidades próximas de São Paulo. Cantam e dançam mal o samba. Não guardam tradições. Também essa massa de indivíduos alheios ao culto do Santo, tende a exagerar os aspectos de licenciosidade da festa. São os meneios imorais do samba o que mais aplaudem. É a oportunidade de gestos livres que procuram nesses dias. Um negro velho nos observava que não se dança mais um “samba limpo” em Pirapora. Queria referir-se ao fato de que se esfregam muito ao dançar. Finalmente, é à introdução desses indivíduos que se deve atribuir, conjuntamente com a quebra do espírito de grupo, o aparecimento de indivíduos “valentões”, promotores de desordem. [...] esses elementos estranhos ao dever piedoso vão imprimindo à festa um cunho cosmopolita. São jogadores e vendedores a introduzir tipos de barraca, artigos e diversões que há por toda parte. São os bailes com músicas modernas. São as próprias meretrizes de nacionalidade estrangeira a passearem seus vestidos de seda e suas pernas desnudas muito brancas nas ruas da pequenina cidade. Vão-se apagando os traços peculiares da festa (Cunha, 1937, p. 33).

Marciano dos Santos abria a monografia apresentada ao Curso de Etnografia sobre a dança de São Gonçalo em Guarulhos no mesmo tom, embora com menos detalhes:

São Paulo, apesar de sua crescente prosperidade cultural não dedicou, até agora, senão superficialmente, o cuidado e estudo que merecem as manifestações religiosas e tradicionais dos humildes e tão mal conhecidos habitantes das nossas zonas rurais.

Este trabalho, – se é que assim pode se chamar a esta simples mas honesta descrição – é o registro de um costume tradicional prestes a desaparecer tragado pela miscelânea dos hábitos novos que vêm das metrópoles (Santos, 1937, p. 85).

Embora não parecesse fazer sentido realizar pesquisas de cunho etnográfico e folclórico na cidade “lustrosa” – centro irradiador do “progresso” e do “internacionalismo” -, indícios de tentativas podem ser encontrados no *corpus*. As primeiras investigações sobre o “samba rural”, Mário de Andrade as havia feito no carnaval em São Paulo: após anotações feitas em 1931 e 1933 “por desfastio de amador”, ele diz ter procurado fazer anotações mais sérias no carnaval de 1934, mas o ambiente da cidade já teria iniciado o seu processo de corrosão cultural, com fatores parecidos aos registrados por Mário Wagner em Pirapora: brancos libertinos atrapalhando e interferindo na festa, o que resulta em um samba desanimado.

Pelo Carnaval de 1934, voltei ao mesmo lugar, animado de melhores intenções folclóricas. Infelizmente o grupo se desagregara, ou deixara de vir lá da sua terra. São Paulo era inóspito para a folia deles. Em todo caso uns três ou quatro remanescentes, e mais negros chamados pela tradição do lugar, tentavam o samba. Tentaram no domingo por umas duas horas, no máximo. Depois tentaram na terça-feira com um bocado mais de sucesso. Mas a coisa não ia mesmo, e no Carnaval seguinte ninguém estava mais lá [...] Embora o samba estivesse bastante animado, soube que já decaía dos anos anteriores. Não só o grupo era menor, como a liberdosa irreverência com que gente estranha, brancos da Capital, se intrometiam na dança, atrapalhava e desolava os dançadores verdadeiros (MA, 1937d, p. 38).

O sentido de dissolução cultural repercute também nas dificuldades de se falar em uma religião afro-brasileira na cidade de São Paulo nos termos discutidos então nos Congressos Afro-Brasileiros e estimulados pela participação de Arthur Ramos no Curso de Etnografia e na SEF. Essas dificuldades eram traduzidas na ênfase, quando dos preparativos para a comemoração dos cinquenta anos da abolição da escravatura, no

folclore negro, entendido antes como “reminiscência” que como “religião”. O professor da Faculdade de Direito, Dalmo Belfort de Mattos, explicita o prognóstico negativo sobre as “macumbas em São Paulo” na primeira conferência na SEF concernente às religiões afro-brasileiras.

Antes de mais nada, repercutindo as já antigas expectativas de branqueamento da população brasileira: a presença negra na cidade é numericamente desprezada: “Afirma ser extremamente recente a afluência negra em São Paulo, só tendo se tornado importante no período 1850-1880. E tendendo a diminuir rapidamente, devido ao alto coeficiente de mortalidade afro-planaltina”. A religião praticada na cidade de São Paulo tampouco seria considerada legítima, seus praticantes sendo caracterizados como “embusteiros” descrentes da “eficácia do ritual que praticam”, e incapazes de promover “um culto devidamente organizado” (*Boletim*, nº 5¹³⁶).

Não é de surpreender, portanto, que não conste nos questionários enviados para o Estado a localidade “São Paulo”, nem os nomes de bairros da cidade. A correspondência da SEF revela que apenas um sócio, Henrique Beck Jr, remete informações sobre “usos e costumes” no bairro do Jaçanã (SEF, doc. 175). No quadro do Departamento de Cultura, a atenção ao folclore se revela principalmente em pesquisas e em atividades educativas com crianças, reverberando uma formulação trabalhada por Dina Dreyfus na abertura do Curso de Etnografia segundo a qual o mundo infantil é um dos universos de alteridade a serem explorados pelo etnógrafo e um repositório de formas culturais transformadas que se presta à investigação arqueológica. Assim, na linha de estudo dos questionários, encontramos apenas uma referência de Nicanor Miranda, o responsável pelos Parques Infantis que se tornaria em 1938 presidente da SEF, a um inquérito de superstições realizado em junho de 1938 entre as crianças que os frequentavam¹³⁷. No que se refere à tradição almejada pelas

¹³⁶ Outra versão da conferência foi publicada na *Revista do Arquivo* nºXLIX sob o título “Macumbas de São Paulo”.

¹³⁷ “As superstições recolhidas de acordo com a técnica aconselhável e que serão objeto de uma comunicação nossa à Sociedade de Etnografia e Folclore de São Paulo, já sobem a 200 e são da mais variada espécie, como podeis ver:
‘Quando for jogar futebol amarre a ponta da camisa e dê uma dentada no nó, para não perder o jogo’.
‘Não faça exercícios de mãos à nuca e nem aproxime os cotovelos, porque a mão morre’.
‘Enterrando um Santo Antonio no *goal* não há perigo de varar uma bola sequer’.
‘Quando entrar no mato para não ser picado por cobra, levar três dentes de alho’.
‘Pentear o cabelo à noite, morre a mãe.’
‘Quando uma pessoa vai espirrar e olha para outra pessoa, se esta for mesquinha, avarenta, não espirrará; se for boa, espirrará’. (RAM, nº XLVIII, p. 83-84)

disciplinas da etnografia e do folclore, a cidade era vista como local de passado saudoso e de futuro incerto e, principalmente, como centro contaminador dos “arredores” frequentados pelos folcloristas no tempo livre.

Rupturas, ramificações e desdobramentos: os tempos do laboratório

O *corpus* aqui recuperado, nas questões que organiza e na sua própria configuração, permite ao pesquisador refletir sobre os tempos e historicidades em jogo na institucionalização das ciências sociais em São Paulo.

Quanto às concepções sobre a história que orientam as atividades de pesquisa acompanhadas, é nítida a resistência a pesquisas etnográficas e folclóricas na cidade de São Paulo. A capital aparece preferencialmente sob a leitura dos levantamentos estatísticos e dos parâmetros da antropologia física, que seriam os métodos adequados a uma situação compreendida como posterior a mudanças culturais corruptoras do Brasil mais “primitivo” ou “rural” visado pela etnografia e pelo folclore. Nos subterrâneos das divisões geográficas e disciplinares que organizavam os territórios da cidade de São Paulo e de seus “arredores” para as ciências sociais, contudo, os processos de imigração, miscigenação e de assimilação mapeados pelos levantamentos na cidade parecem espelhar, na transformação intensa da cidade, os turbulentos percursos históricos de reminiscências, sincretismos e traços de origens diversas exumados nas fontes escritas ou registrados nas festas, danças e ritos populares.

Um desdobramento dessa lógica de distinção cultural e disciplinar no espaço e no tempo pode ser encontrado na subseqüente forma de pesquisa associada à experiência da Sociedade de Etnografia e Folclore, a das “missões” ou “expedições” – na Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura e na Missão Lévi-Strauss-Vellard à Serra do Norte, ambas realizadas em 1938. Essa forma de trabalho, pode ser lida, à luz do que vimos aqui, como um novo passo da fuga da cidade, tanto no que se refere à etnografia, voltada a povos indígenas, como ao folclore, concentrado no mundo rural. Se a realização desses novos e mais ambiciosos empreendimentos sofrerá os constrangimentos causados pela mudança no cenário político, obrigando os

expedicionários a recorrerem a diferentes subterfúgios para levar suas viagens a bom termo, isso não impede que as excursões aos entornos de São Paulo sejam, em relação a essas grandes viagens, ensaios preparatórios e exercício de práticas de trabalho de campo (Toni, 1985; Carlini, 1994; Grupioni, 1998).

Do ponto de vista do historiador da disciplina, uma certa obsessão metodológica (especialmente a cargo de Dina Dreyfus e de Samuel Lowrie¹³⁸) e o consenso em torno da necessidade de se formar bases de dados confiáveis para construir elaborações teóricas suscitaram a produção de documentos notavelmente detalhados sobre as práticas de pesquisa. Esse grau de detalhe, associado à efemeridade da experiência, permite um recorte um tanto brusco a partir da gestão de Prestes Maia, quando decaí significativamente a atividade do DC, permitindo ao investigador de hoje uma observação muito aproximada e minuciosa dos pequenos acontecimentos envolvidos no estabelecimento de um laboratório de pesquisa social. Se tal recorte poderá, aos mais afeitos à visão panorâmica, parecer um tanto míope, ele tem a vantagem de dar a ver as controvérsias e hesitações de pesquisadores num cenário ainda muito maleável quanto aos temas e formas de pesquisa a serem levados adiante. O tateio manifesto no *corpus* quanto a formas de dividir problemas e tarefas, graus de profissionalização e territórios de investigação traz à tona, assim, uma série de virtualidades não aproveitadas na história das ciências sociais em São Paulo.

O que não quer dizer, evidentemente, que não se possam reconhecer linhas de pesquisa e formas de trabalho que perdurarão em disciplinas diversas através das conexões do Departamento de Cultura com os pesquisadores da época, que se justificam principalmente pela permanência de Sérgio Milliet, no cargo de diretor, até 1943, e pelas atividades de Luís Saia no SPHAN nas décadas seguintes. Também Oneyda Alvarenga, como se sabe, permanece na Discoteca Pública Municipal e se consolidará como referência nos estudos de folclore musical brasileiro. Ela chegará, em 1946, a dar início à publicação de registros realizados no período aqui considerado, embora reconheça que a intenção de Mário de Andrade de que a DPM seja não só uma coleção, mas o órgão que realizará os primeiros estudos sobre seus materiais inéditos, não se realiza plenamente (Alvarenga, 1946 e 1950).

¹³⁸ A respeito das contribuições desses dois pesquisadores para a sistemática de pesquisa no Departamento de Cultura, ver o trabalho de Cerqueira (2010).

Paulo Duarte, por sua vez, dedicar-se-á a um campo de pesquisas que, embora muito afim às questões que cercam o estabelecimento deste laboratório, aparecem nesse momento as mais das vezes tangencialmente, o da arqueologia. O período passado durante a guerra no *Musée de l'Homme* aprofunda seus vínculos de amizade com Lévi-Strauss e dá início a uma colaboração intensa com Paul Rivet. Após seu retorno ao Brasil, ele funda em 1950 a revista *Anhembi* e, em 1952, o Instituto de Pré-História, que também teria vida turbulenta, especialmente a partir da instauração do regime militar em 1964 (Alcântara, 2008; Bruno, 1984).

A cadeira de Geografia Humana da USP, sob a orientação do sócio da SEF Pierre Monbeig, continuará ainda por muitos anos realizando suas excursões com alunos, prática que perdura até hoje. No âmbito da formação dos arquitetos, um trabalho recente de João Sodré (2010) mostra como, na esteira das excursões realizadas em torno do SPHAN, a prática das viagens de aprendizado – tanto para o contato com a arquitetura histórica como com a arquitetura moderna no Brasil – se enraizará nas décadas seguintes também entre os arquitetos em formação, sob influência direta do também sócio Luís Saia.

No ambiente das ciências sociais, as formas de trabalho e linhas de pesquisa parecem se desdobrar seguindo caminhos mais sinuosos, especialmente à luz da escassez dos caminhos disponíveis aos formados nas primeiras turmas da USP e da ELSP e da substituição dos professores Lévi-Strauss e Lowrie em fins da década de 30. Os cientistas sociais recém-formados que participaram da Sociedade de Etnografia e Folclore desenvolvem suas carreiras, seja como monitores nas escolas de ciências sociais, seja viajando para o exterior, e nem sempre chegam a dar continuidade às linhas de trabalho experimentadas no Brasil – casos, por exemplo, de Lavínia Costa Villela e de Mário Wagner Vieira da Cunha. Por outro lado, os dois professores que substituem Lévi-Strauss e Lowrie – Roger Bastide na USP e Donald Pierson na ELSP – dão, cada um a seu modo, continuidade ao laboratório aqui reconstruído.

Roger Bastide mantém diálogos sistemáticos com Mário de Andrade (Peixoto, 2000) e orienta discussões e pesquisas sobre folclore e religião na cidade de São Paulo, entre as quais destaca-se o famoso trabalho de Florestan Fernandes, “As trocinhas do Bom Retiro” (1944). O trabalho de Florestan Fernandes será, por sua vez, o primeiro passo de uma tensa discussão sobre a constituição do folclore como disciplina que

marcará a inserção desse campo de estudos nas universidades brasileiras ao longo do século XX (Vilhena, 1997).

Como indícios de uma continuidade em relação às atividades recuperadas aqui podemos lembrar que Pierson rememorou, em depoimento concedido em 1982 ao Projeto História da Antropologia no Brasil coordenado por Mariza Corrêa, a ênfase impressa na pesquisa empírica e a realização de viagens com os alunos – que se desdobrarão em trabalhos como *Cruz das Almas* (1947). Nesse trabalho específico, aliás, a proximidade da capital é definida como fator determinante na seleção da cidade a ser estudada¹³⁹. Pierson chega a adotar a Divisão de Documentação Histórica e Social do Departamento de Cultura como espaço de trabalho, afirmando nesse depoimento que a prática de “preparar alunos como pesquisadores profissionais embrionários, não só nas aulas mas também no ‘campo’, fazendo pesquisas, eles mesmos, sob a supervisão de um pesquisador mais experiente (ao menos um pouco)” teria inspirado Julian Steward no desenho de um instituto de antropologia social na *Smithsonian Institution* (Pierson, *apud* Corrêa, 1987).

Embora estudos sobre diferentes aspectos da experiência de criação do Departamento de Cultura e da gestão de Mário de Andrade sejam cada vez mais frequentes nas últimas décadas, os relatos e uma parte significativa da bibliografia existente tendem a lamentar a brusca interrupção e a distância entre a amplitude dos projetos e os resultados efetivamente alcançados ou consolidados na política pública em São Paulo e no Brasil. A dinamicidade do laboratório social recuperada neste levantamento, a sua importância na formação dos primeiros cientistas sociais profissionais da USP e da ELSP e os indícios de seus desdobramentos nas práticas e questões das ciências humanas em São Paulo apontam, no sentido contrário, para a necessidade de aferir com mais calma as continuidades e discontinuidades dessa experiência com os rumos tomados pelas ciências sociais em São Paulo e no Brasil.

¹³⁹ "[...] para pesquisa mais extensiva e prolongada, em perspectiva, porém não muito distante da capital paulista, de modo que a ida e volta dos alunos e a minha ao campo de pesquisa ficariam mais fáceis.//Foram visitados vários pequenos povoados [...]" (Pierson, *apud* Corrêa, 1987, p. 44).

Conclusão

A multiplicidade das referências debatidas e refletidas no engajamento de Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss em experiências comuns sinaliza que a troca estabelecida entre eles é, essencialmente, o compartilhamento entre três aprendizes da ciência. Sendo uma troca de ideias, esse encontro produziu resultados não aritméticos, constituindo antes um campo de potencialidades.

Essa troca é também marcada por uma temporalidade particular, pois se dá num momento de ensaio, por isso mesmo efêmero. Ela reverbera de modo indireto nas trajetórias dos envolvidos e constitui principalmente uma sondagem de possibilidades e um confronto de referências sem resolução aparente. Acessar a potência desse “claro instante” (para usar uma expressão do próprio Lévi-Strauss) sem sufocá-lo demandou uma observação detalhada e aproximada que evitasse estabelecer relações de determinação contextual e que não se limitasse ao cotejo entre imaginação e concreção.

No que se refere a esse conjunto de implicações, o principal resultado da pesquisa foi a urdidura final da dissertação, que organizou essa observação aproximada. É necessário reconhecer que a separação entre o “laboratório imaginado” e o “laboratório em ação” posta em operação aqui foi uma decisão arriscada, pois poderia suscitar exatamente o confronto entre projeto e resultado que busca prevenir. Procurei conter esse risco dando a ver no texto a intensidade e a dinamicidade que encontrei nos “dois” laboratórios, o imaginado e o acionado, e questionando os sentidos de fracasso e incipiência que atravessam as leituras dessas experiências. Em paralelo a isso, nas vozes de Mário de Andrade, Dreyfus e Lévi-Strauss, a reiteração da anterioridade da lida do pesquisador com relação às teorias discutidas fala da impossibilidade de se separar prática de pensamento no universo da ciência. Esta questão poderia ter sido obliterada caso se adotasse uma exposição “explicativa” que desse antecedência ao debate teórico para, depois, apresentar o mecanismo de sua viabilização.

O olhar aproximado e detalhado que estrutura a dissertação permitiu também desenvolver a possibilidade colocada pelo *corpus* de desvelar o que poderíamos chamar o “avesso” da antropologia da época. Esse termo deve adquirir aqui um sentido próximo ao empregado por costureiras e bordadeiras para tratar de seus produtos, quando interpelam umas às outras: “Deixe-me ver como é que você fez”. Ver pelo avesso é adotar uma perspectiva invertida, não por simples subversão formal, mas para tornar patentes as marcas da produção – recortes, técnicas, materiais e limites com os quais o pesquisador, ou o promotor de pesquisas, precisa lidar momento a momento e que se consubstanciam no saber que ele produz. No caso em questão, o laboratório imaginado examinado no primeiro capítulo, na lógica de fichário em que está fundado e no desmembramento do objeto que essa lógica permite, revela-se como o avesso de uma antropologia inquieta com a rigidez das categorias de raça e de cultura numa paisagem marcada pela mestiçagem, pela expansão urbana e pelas imigrações que, todas juntas, põem em questão um conceito homogeneizante como é o de nação.

A perspectiva adotada aqui permite também preservar a indissociabilidade entre texto e contexto nos produtos desse encontro, infletidos como são pela temporalidade do provisório, imposta por sua vez pelo sentido de urgência que atravessa o projeto e pelas disputas diversas em meio às quais ele vem à tona. Tal temporalidade é constitutiva de singularidades dessa experiência que surpreendem o antropólogo contemporâneo e institucionalizado, como a forma “sociedade” adotada em substituição à forma “museu”; a instantânea produção de mapas folclóricos; a abertura aos colaboradores não especializados; a excursão como prática e os arredores como território principal de trabalho. Recorrendo a uma distinção organizada por Michel de Certeau, trata-se, aqui, de dar relevo à dimensão tática produtiva implicada na construção desse projeto – o que, evidentemente, não invalida sua dimensão estratégica, nem significa recorrer à imagem do improvisado.

Finalmente, apenas o olhar detalhado pôde dar acesso às inquietações e soluções desses três pesquisadores sobre uma controvérsia fundamental na antropologia, que é aquela que trata dos limites da racionalidade e do acesso aos *outros* do ocidente. Espero que a reconstrução do aspecto e dos sentidos adquiridos por essa controvérsia no encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss no segundo capítulo tenha deixado claro o quão telegraficamente ela se apresenta no *corpus* pesquisado e, ao mesmo tempo, o quão fundamental ela é às motivações de cada um dos

envolvidos. É também esse debate que faz com que a antropologia seja indissociável da política, da moral e da estética, na medida em que organiza a relação entre pesquisadores e pesquisados – o que estava claro aos três pesquisadores acompanhados aqui.

Espero ter conseguido transmitir a potência dos projetos gestados no encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Lévi-Strauss para se pensar a antropologia. A seriedade e o empenho que se manifestam na constante renovação e reiteração dos projetos recuperados nesta dissertação, na amplidão dos repertórios em relação aos quais eles se organizaram e na vasta documentação produzida poderão, talvez, fornecer assim substrato, não só ao meu próprio aprendizado, mas também aos das sucessivas gerações que sabem poder voltar ainda uma vez a esses projetos e encontrar matéria para novas reflexões.

FONTES E REFERÊNCIAS

FONTES DE PESQUISA

Acervos consultados:

Fundo Sociedade de Etnografia e Folclore – Centro Cultural São Paulo

Filmes da Discoteca Pública Oneyda Alvarenga – Centro Cultural São Paulo

Arquivo do Projeto História da Antropologia no Brasil – Acervo Edgard Leuenroth

Correspondência Passiva de Mário de Andrade – Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

Arquivo Castro Faria – Museu de Astronomia e Ciências Afins da UFRJ.

Fundo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil do Arquivo de História da Ciência do Museu de Astronomia e Ciências Afins da UFRJ.

Textos de Dina Dreyfus:

[DREYFUS] LÉVI-STRAUSS, D. 1936a. “Função theorica e pratica da ethnographia”. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 29 mai. 1936a.

_____. 1936b. *Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural*. São Paulo: Direção do Departamento Municipal de Cultura.

_____. 1937. “Société d’ethnographie et de folklore de São Paulo (Brésil)”. *Journal de la Société des Américanistes*, année 1937, vol. 29, n°2. p. 429-431.

Textos de Lévi-Strauss:

LÉVI-STRAUSS, C. 1935a. “A sociologia cultural e seu ensino”. *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, 1934-1935, p. 167-176.

_____. 1935b. “Em Prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultural”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 2, vol. XVIII, p. 247-263.

_____. 1935c. “O Cubismo e a vida quotidiana”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 2, vol. XVIII, p. 241-245.

_____. 1936. “Contribuição para o estudo da organização social dos índios Bororo”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 3, vol. XXVII, p. 5-80.

_____. 1937. “A propósito da civilização chaco-santiaguense”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XLII, p. 5-38.

_____. [1955] 2004. *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo:

Companhia das Letras.

_____. 1994. *Saudades do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1996. *Saudades de São Paulo*. São Paulo: Instituto Moreira Salles/Companhia das Letras.

_____. 2004. “Lettres à Mário de Andrade”. *Les Temps Modernes*, 59e année, août-sept-oct 2004, n° 628. p. 255-263.

Entrevistas de Lévi-Strauss:

ILLOUZ, C.; VIDAL, L. 1999. “Le Brésil et les Sciences Humaines: passé-present – Entretien avec Claude Lévi-Strauss”. *Cahiers des Amériques Latines* 28/29, p. 95-100.

LÉVI-STRAUSS, C. 2005. *Loin du Brésil* – entretien avec Véronique Mortaigne. Paris: Chandeigne.

_____; ERIBON, D.[1988]. *De perto e de longe*. São Paulo: CosacNaify.

PERRONE-MOISÉS, B. 1999. “Entrevista: Claude Lévi-Strauss, aos 90”. *Revista de Antropologia*, vol. 42, p.9-25

Textos de Mário de Andrade:

ANDRADE, M. [1927-1943] 2002. *O turista aprendiz*. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

_____. [1928a] 1962. *Ensaio sobre a Música Brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora. (Obras Completas de Mário de Andrade, vol. VI)

_____. [1928b] 1978. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia. (Biblioteca universitária de literatura brasileira – Narrativa, vol. 1)

_____. [1934-1944] 1982. *Danças dramáticas do Brasil*. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Oneyda Alvarenga. São Paulo: Livraria Martins.

_____. 1936a. “A situação etnográfica no Brasil”. *Jornal Síntese*, Belo Horizonte, vol.1, n° 1, outubro de 1936.

_____. 1936b. “Dia de São Paulo”. *Revista do Arquivo Municipal*, vol. XXXIV, janeiro de 1936. p. 271-274.

_____. 1937a. “A capela de Santo Antonio”. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, número 1. p. 119-125.

_____. 1937b. “A entrada dos palmitos”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XXXII, p. 51-64.

_____. [1937c] 1956. *Namoros com a medicina*. São Paulo: Livraria Martins Editora. (Obras Completas de Mário de Andrade, vol. IX)

_____. 1937d. “O Samba Rural Paulista”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XLI, p. 37-142.

_____. [1939] 1993. *A Enciclopédia Brasileira*. Edição crítica e estudo de Flávia Camargo Toni. São Paulo: Giordano/Loyola/Edusp.

_____. [1941]. “A elegia de abril”. In: _____. *Aspectos da literatura brasileira*. [1943] 1974. São Paulo: Martins.

_____. [1942] 1949. “Folclore”. In: BERRIEN, W.; MORAES, R. B. (orgs.) 1949. Bibliografia organizada por Oneyda Alvarenga. *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Souza.

_____. 1989. *Dicionário Musical Brasileiro*. Coordenação Oneyda Alvarenga, 1982-84; Flávia Camargo Toni, 1984-89. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; São Paulo: IEB/EDUSP. (Coleção Reconquista do Brasil, 2ª série, v. 162).

Correspondência publicada de Mário de Andrade

ALVARENGA, O.; ANDRADE, M. 1983. *Mário de Andrade-Oneyda Alvarenga: cartas*. São Paulo: Duas Cidades.

ANDRADE, M. 1981. *Cartas de trabalho*, correspondência com Rodrigo Mello Franco de Andrade. Organização de Lélia Coelho Frota. Brasília: SPHAN.

_____. 1991. *Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Villa Rica Editoras Reunidas.

Outras fontes:

ALVARENGA, O. “Cateretês do Sul de Minas Gerais”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 3, vol. XXX, dez. 1936, p. 31-70.

_____. (org.). 1946. *Arquivo folclórico da Discoteca Pública Municipal*. Primeiro volume: melodias registradas por meios não-mecânicos. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo/Departamento de Cultura.

_____. (org.). 1950. *Arquivo folclórico da Discoteca Pública Municipal*. Segundo volume: Catálogo ilustrado do Museu Folclórico. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo/Departamento de Cultura.

_____. 1974. *Mário de Andrade, um pouco*. Rio de Janeiro: José Olympio.

ANAIIS do primeiro Congresso da Língua Nacional Cantada. 1937. São Paulo: Departamento de Cultura.

ARBOUSSE-BASTIDE, P. 1935. “Condições e organização do ensino da sociologia na

- Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras”. *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, 1934-1935. p. 149-166.
- AZEVEDO, T. 1982. “Primeiros mestres da Antropologia nas Faculdades de Filosofia”. *Anuário Antropológico* 82. p. 259-277.
- BALDUS, H. 1949. “Etnologia”. In: BERRIEN, W.; MORAES, R. B. (orgs.) 1949. *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Souza. p. 199-255.
- BALDUS, H.; WILLEMS, E. 1939. *Dicionário de Etnologia e Sociologia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Série Iniciação Científica. Biblioteca Pedagógica Brasileira, volume 17)
- CATÁLOGO da Sociedade de Etnografia e Folclore*. 2004. Coordenação, pesquisa e elaboração de Elizabete Shimabukuro, José Eduardo Azevedo, Zélia Maria Ramos Carneiro, Aparecida Sales Linares Botani. São Paulo: Centro Cultural São Paulo. (Série Catálogo Acervo Histórico)
- CAMARGO, G. 1937. “Sintaxe caipira do Vale do Paraíba (excerto do Apêndice)”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XXXVII, jul. 1937, p. 49-54.
- CASTRO FARIA, L. 1982. “A antropologia no Brasil. Depoimento sem compromissos de um militante em recesso”. *Anuário Antropológico* 82. p. 228-250.
- _____. 2001. *Another look: a diary of the Serra do Norte expedition*. Tradução de David Rogers. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.
- CASTRO E SILVA, C.; GUIMARÃES, M. S. 1937. “Pesquisa sobre a mancha pigmentaria congênita na cidade de São Paulo”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 3, vol. XXXVI, jun. 1937, p. 44-70.
- “CLUB do Geographos Brasileiros – Interessante comunicação do prof. Levy Strauss sobre os índios bororós”. 1936. *O Estado de S. Paulo*, 2 de junho de 1936.
- CUNHA, M. W. V. 1937. “Descrição da festa de Bom Jesus de Pirapora”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XLI, nov. 1937, p. 5-36.
- _____. 2008. “Entrevista com Mário Wagner Vieira da Cunha (Edição final de Fernando Antonio Pinheiro Filho e Sergio Miceli)”. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2. p. 259-301.
- D’HARCOURT, R. 1958. “Nécrologie de Paul Rivet, 1876-1958”. *Journal de la Société des Américanistes*, tome 47, 1958, p. 6-20.
- DUARTE, P. [1976a] 1985. *Mário de Andrade por ele mesmo*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Hucitec.
- _____. 1976b. *Memórias IV – Os mortos de Seabrook*. São Paulo: Hucitec.
- “ESTATUTOS da Sociedade de Etnografia e Folclore”. 1937. Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, nº XXXIX, set. 1937. p. 103-112.
- FERNANDES, F. 1961. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Anambi.
- FREYRE, G. 1933. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o*

regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.

KANTOR, I.; MACIEL, D. A.; SIMÕES, J. 2001. *A Escola Livre de Sociologia e Política: anos de formação 1933-1953 - Depoimentos*. São Paulo: Escuta.

LEHMANN, W. 1906. “H. P. Steensby. Om Eskimo Kultureas Obrindelse. En etnografisk og antropogeografisk Studie [Sur les origines de la civilisation des Esquimaux]”. *Journal de la Société des Américanistes*, Année 1906, Vol. 3, Numéro 1, p. 101-102.

LOPEZ, T. A. 1995. “Homenagem a Dina e Claude Lévi-Strauss: Exposição 1937, Paris”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 38: 203-220.

LOWRIE, S. 1937a. “Ascendência das crianças registradas no Parque D. Pedro II”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XXXIX, set. 1937, p. 261-274.

_____. 1937b. “Ascendência das crianças registradas nos Parques Infantis de São Paulo”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XLI, nov. 1937, p. 267-278.

_____. 1938. “Origem da população de São Paulo e diferenciação das classes sociais”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XLIII, jan. 1938, p. 195-212.

MAUGÜÉ, J. 1982. *Les dents agacées*. Paris: Buchet-Chastel.

MAUSS, M. [1925]. Le manuel d’anthropologie de Kroeber. In: _____. *Oeuvres 3. cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Présentation de Victor Karady. Paris: Les éditions de minuit, 1969. p. 384-389.

_____. [1934]. “Fragment d’un plan de sociologie générale descriptive – classification et méthode d’observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société)”. In: _____. *Oeuvres 3. cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Présentation de Victor Karady. Paris: Les éditions de minuit, 1969. p. 303-358..

_____. [1947] 1989. *Manuel d’ethnographie*. Avertissement et préface de Denise Paulme. Paris: Payot. (Petite Bibliothèque Payot/13)

MILLIET, S. 1938. “A representação dos fenômenos demográficos”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XLIII, p. 213-218, jan. 1938.

“MISSION Tristes Tropiques”. 1988. *Libération*, Livres. Paris, 1 set. 1988.

MONTANDON, G. 1934. *L’ologênese culturelle: traité d’ethnologie cyclo-culturelle et d’ergologie systematique*. Paris: Payot. (Bibliothèque Scientifique)

NATALI, J. B. 1978. “O início da USP, segundo um de seus fundadores”. Entrevista de Paul Arbousse-Bastide a J. B. Natali, *Folha de São Paulo*, 26 de fevereiro de 1978

NOTES and queries on anthropology. 1929. London: The Royal Anthropological Institute.

PAULA SOUZA, R. 1937. “Contribuição à etnologia paulista”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano 3, vol. XXXI, jan. 1937, p. 95-105.

PINTO, E. P. 1990. *A Gramatiquinha de Mário de Andrade – Texto e contexto*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

- PRADO, D. A. 1996. "Saudades de Lévi-Strauss". *Folha de São Paulo*, 12/4/1996
- RAMOS, A. [1934] 1940. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série Brasiliana, v. 188)
- _____. 1935. *O folk-lore negro no Brasil: demopsychologia e psychanalise*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- _____. 1936. "As culturas negras do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal*, ano 3, nº 25, jul. 1936, p. 113-128.
- RIVET, P. 1910. "La tache bleue mongolique". *Journal de la Société des Américanistes*, Année 1910, vol. 6, nº 1.
- _____. 1960. *As origens do homem americano*. São Paulo: Anhambi.
- SAIA, L. 1937. "Um detalhe de arquitetura popular". *Revista do Arquivo Municipal*, ano 4, vol. XL, out. 1937, p. 15-22.
- SANTOS, M. 1937. "A dansa de São Gonçalo". *Revista do Arquivo Municipal*, ano 3, vol. XXXIII, mar. 1937, p. 87-116.
- SCHADEN, E. 1982. "Os primeiros tempos da Antropologia em São Paulo". *Anuário Antropológico* 82. p. 251-258.
- TRAVAUX du 1er Congrès International de Folclore*. 1938. Avant-propos de M. Georges Huisman. Tours: Arrault et Cie.

BIBLIOGRAFIA

ABÉLÈS, M. 2008. “Le fichier des Human Relation Area Files”. *La lettre du Collège de France*. Hors-série: Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire. Novembre 2008. p. 66-67.

ALCÂNTARA, A. A. 2008. *Paulo Duarte entre sítios e trincheiras em defesa da sua dama – a Pré-História*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

AMOROSO, M. 2004. “Sociedade de Etnografia e Folclore (1936-1939) – Modernismo e Antropologia”. In: *Catálogo da Sociedade de Etnografia e Folclore*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo.

ANGOTTI-SALGUEIRO, H. 2005. “A construção de representações nacionais: os desenhos de Percy Lau na Revista Brasileira de Geografia Humana e outras ‘visões iconográficas’ do Brasil moderno”. *Anais do Museu Paulista*, nova série, v. 13, n. 2, jul-dez. 2005. p. 21-72.

AZEREDO, P. A. 1986. *Antropólogos e pioneiros: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. São Paulo: FFLCH-USP.

BERTHOLET, D. 2008. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Odile Jacob.

BLAY, E. A.; LANG, B. S. G. 2004. *Mulheres na USP: Horizontes que se abrem*. São Paulo: Humanitas.

BRUMANA, F. G. 2005. *Soñando con los Dogon*. En los orígenes de la etnografía francesa. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

_____. 2008. “Une ethnographie ratée. Le modernisme brésilien, le département de Culture de São Paulo et la Missão de Pesquisas Folclóricas”. *Gradhiva*, nº 7, p. 71-83.

BRUNO, M. C. O. 1984. *O Museu do Instituto de Pré-História: um museu a serviço da pesquisa científica*. Dissertação de Mestrado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CARDOSO, I. A. R. 1982. *A Universidade da comunhão paulista*. São Paulo: Cortez.

CARLINI, A. 1994. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em <http://www.alvarocarlini.pop.com.br/> Acesso em 2 de julho de 2004.

CERQUEIRA, V. L. C. 2010. *Contribuições de Samuel Lowrie e Dina Lévi-Strauss ao Departamento de Cultura de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CONTIER, A. D. 1988. *Brasil novo, música, nação e modernidade*. Tese de Livre Docência defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1988.

CORRÊA, M. (org.) 1987. *História da Antropologia no Brasil (1930 - 1960 – Testemunhos)*. Volume I: Depoimentos de Donald Pierson e Emilio Willems. São

Paulo: Editora da Unicamp/Edições Vértice.

_____. 1988. “Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, p. 79-98.

_____. 2001. *As ilusões da liberdade – A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco/Estudos CDAPH.

_____. 2003. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

FABIAN, J. [1983] 2002. *Time and the other – how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

FARIA, A. L. G. 1999. “A contribuição dos parques infantis de Mário de Andrade para a educação infantil”. *Educação & Sociedade*, ano XX, nº 69, p. 60-91.

GOLDMAN, M. 1994. *Razão e Diferença*. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Editora Grypho / Editora da UFRJ.

GRUPIONI, L. D. B. 1998. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec / Anpocs.

LATOUR, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. 2006. “Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)”. *Cadernos de Campo*, nº 14/15, 2006, p. 339-352.

LIMONGI, F. 1989a. “A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo”. In: MICELI, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/IDESP. p. 217-233.

_____. 1989b. “Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo”. In: MICELI, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/IDESP. p. 111-187.

LIRA, J. T. C. 2005. “Naufrágio e galanteio: viagem, cultura e cidades em Mário de Andrade e Gilberto Freyre”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 20, vol. 57, p. 143-209.

LOPEZ, T. P. A. 1972. *Mário de Andrade: ramais e caminho*. São Paulo: Duas Cidades.

LOPEZ, T. A. 1981. “Este dicionário”. In: ANDRADE, M. 1981. *Dicionário Musical Brasileiro*. Coordenação Oneyda Alvarenga, 1982-84; Flávia Camargo Toni, 1984-89. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; São Paulo: IEB/EDUSP. (Coleção Reconquista do Brasil, 2ª série, v. 162).

_____. 1995b. *Mariodeandradiando*. São Paulo: Hucitec.

MAGNANI, J. G. C. 1999. “As cidades de *Tristes Trópicos*”. *Revista de Antropologia*, vol 42, n. 1-2.

MELATTI, J. C. 1984. “A antropologia no Brasil: um roteiro”. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, BIB-17, Rio de Janeiro.

- NATALE, V. L. 1992. *Mário de Andrade na pesquisa e na crítica de Artes Plásticas e Música, através de seu Arquivo*. Projeto do Instituto de Estudos Brasileiros. Coordenação de Telê Ancona Lopez e Flávia Camargo Toni. Série: Manuscritos Mário de Andrade – Fichário Analítico.
- NOGUEIRA, A. G. R. 2005. *Por um inventário dos sentidos – Mário de Andrade e a concepção de patrimônio e inventário*. São Paulo: Editora Hucitec.
- PASSETTI, D. V. 2008. *Lévi-Strauss, antropologia e arte – Minúsculo-incomensurável*. São Paulo: Edusp / Educ.
- PEIXOTO, F. 1998. “Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo”. *Mana*, nº 4, vol. 1, p. 79-107.
- _____. 2000. *Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2005. “A Nação experimental”. *Folha de S. Paulo*, 22-05-2005.
- _____. 2008. “El diálogo como forma: antropología e historia intelectual”. *Prismas*, Revista de história intelectual, nº 12, p. 17-32.
- PEIXOTO MASSI, F. 1989. “Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960)”. In: MICELI, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/IDESP. pp. 410-459.
- RAFFAINI, P. T. 2001. *Esculpindo a cultura na forma Brasil: o Departamento de Cultura de São Paulo (1935-1938)*. São Paulo: Humanitas.
- ROSSETTI BATISTA, M. 2004. “O colecionador”. In: _____ (org.). *Coleção Mário de Andrade – Religião e Magia – Música e Dança – Cotidiano*. São Paulo: Edusp/IEB-USP/Imprensa Oficial.
- RUBINO, S. 1995. “Clubes de pesquisadores – A Sociedade de Etnografia e a Sociedade de Sociologia”. In: MICELI, Sérgio (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil* (vol. 2). São Paulo: Sumaré.
- SAINT SERNIN, B. 1989. “Dina Dreyfus ou la raison enseignante”. *Les temps modernes*, n. 516, juillet 1989, p. 142-157.
- SAMPIETRI, C. 2009. *A Discoteca Pública Municipal de São Paulo (1935-1945)*. Dissertação de Mestrado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- SANDRONI, C. 1988. *Mário contra Macunáima*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ.
- _____. 2002. “Mário, Oneida, Dina e Claude”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 30, p. 234-246, 2002.
- SCHWARCZ, L. K. M. 1989. “O nascimento dos museus no Brasil: 1870-1910”. In: MICELI, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/IDESP. p. 27.
- _____. 1993. *O espetáculo das raças – cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOARES, L. G. 1983. *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, no Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, 1936-1939*. Rio de Janeiro/São Paulo: Funarte/Instituto Nacional do Folclore/Secretaria Municipal de Cultura.

SODRÉ, J. C. A. 2010. *Arquitetura e viagens de formação pelo Brasil 1938-1962*. Dissertação de Mestrado na área de História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

SOUZA, G. M. [1979] 2003. *O tupi e o alauide*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

SPIELMANN, E. 2003. *Das Verschwinden Dina Lévi-Strauss' und der Transvestismus Mário de Andrades: Genealogische Rätsel in der Geschichte der Sozial und Humanwissenschaften im modernen Brasilien*. Berlim: Wissenschaftlicher Verlag. (Edição bilíngue, com versão em espanhol)

STENGERS, I. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.

TONI, F. C. 1981. "Introdução". In: ANDRADE, M. 1981. *Dicionário Musical Brasileiro*. Coordenação Oneyda Alvarenga, 1982-84; Flávia Camargo Toni, 1984-89. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; São Paulo: IEB/EDUSP. (Coleção Reconquista do Brasil, 2ª série, v. 162).

_____. 1985. *A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo. v. 1.

TRAVASSOS, E. 1997. *Os mandarins milagrosos*. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: Funarte/Jorge Zahar Editor.

_____. 2002. "Mário e o folclore". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 30, p. 90-109.

VILHENA, L. R. 1997. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas.

VIAL, A. D. 2009. *O colecionismo no período entre guerras: a contribuição da Sociedade de Etnografia e Folclore para a formação de coleções etnográficas*. Dissertação de Mestrado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

TONI, F. C. *A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 1985. v. 1.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002b. "O nativo relativo". *Mana*, vol. 8(1): 113-148.

_____. 2003. "anthropology AND science". Conferência Pronunciada na Associação de Antropólogos Sociais da Grã-Bretanha e da Comunidade Britânica. Disponível em: http://abaete.wikia.com/wiki/%28anthropology%29_AND_%28science%29_%28E._Viveiros_de_Castro%29. Acesso em 15 jun. 2009.

WISNIK, J. M.; SQUEFF, Ê. 1982. *O nacional e o popular na cultura brasileira – música*. São Paulo: Brasiliense.

ANEXOS

1. Cronologia de referência

1927	mai-ago	Viagem etnográfica de Mário de Andrade que seguirá “pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia, por Marajó até dizer chega”.
1928		Mário de Andrade publica <i>Macunaíma</i> e <i>Ensaio sobre a Música Brasileira</i> . Paulo Prado publica <i>Retrato do Brasil</i> .
1928-1929	nov-fev	Segunda viagem etnográfica de Mário de Andrade, agora ao Nordeste do Brasil.
1929		Mário dá início aos trabalhos para a preparação de um grande cancionário intitulado <i>Na pancada do ganzá</i> .
1931		Mário planeja retorno ao Nordeste, não realizado, junto com Alcântara Machado, Tarsila do Amaral e Lolita Bicudo (prima de Tarsila), adiada sem motivo explícito
1933		Congresso Internacional das Artes Populares em Praga
		Criação da Escola Livre de Sociologia e Política
1934		Mário constata que o trabalho necessário à conclusão de <i>Na pancada do ganzá</i> é muito vasto e decide viajar ao Nordeste apenas para preencher lacunas na obra já desenvolvida. Até entrar na Diretoria do Departamento de Cultura, trabalhará intensamente na obra.
		Arthur Ramos publica <i>O Negro Brasileiro</i> .
	janeiro	Instituída a Universidade de São Paulo, que cria a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras e reúne as Faculdades de Direito e Medicina, a Escola Politécnica, e os Institutos de Educação e Biológico.
	junho	Fundada a <i>Revista do Arquivo Municipal</i> como publicação do Departamento de Expediente e de Pessoal.
	julho	Iniciam-se as atividades da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.
	setembro	Início da gestão de Fábio da Silva Prado na Prefeitura de São Paulo

1935		Arthur Ramos publica <i>O Folclore Negro do Brasil</i> .
		Claude Lévi-Strauss e Dina Dreyfus chegam ao Brasil, para trabalhar junto à missão francesa na Universidade de São Paulo.
	maio	Criação do Departamento de Cultura e Recreação.
		A <i>Revista do Arquivo Municipal</i> (vol. XII) passa a ser publicação do Departamento de Cultura e Recreação.
	setembro	Discoteca Pública Municipal é criada como seção da Divisão de Expansão Cultural do Departamento de Cultura. Um dos seus objetivos é “manter um serviço de gravação especialmente destinado à música brasileira”.
	outubro	Lévi-Strauss publica no jornal <i>O Estado de São Paulo</i> o artigo “Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultural”
	nov-mar	A Missão Lévi-Strauss parte ao Mato Grosso para realizar pesquisa entre os Kadiwéu e os Bororo.
1936	janeiro	A <i>Revista do Arquivo Municipal</i> passa a se intitular “órgão da Sociedade de Sociologia”
	março	Retorno da Missão Lévi-Strauss, deixando ao Departamento de Cultura cinco filmes, 161 artefatos Bororo, 164 Kadiwéu, dois Terena e um Kaingang
	abril	Mário anuncia em carta a Câmara Cascudo a Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura.
	mai-out	Curso de Etnografia, ministrado por Dina Lévi-Strauss junto ao Departamento de Cultura, Escola de Comércio Álvares Penteado.
	novembro	Criação do Curso de Etnografia.
	dezembro	Surge na <i>Revista do Arquivo Municipal</i> (vol. XXX) a seção “Arquivo Etnográfico”, para a qual se publica uma ementa.
		Departamento de Cultura compra equipamentos para coleta fonográfica, além de aparelho fotográfico e cinematográfico.
1937		Fundação do <i>Musée de l’Homme</i> e do <i>Departement des Arts et des Traditions Populaires</i> de Paris, sob a direção de Paul Rivet e Georges-Henri Rivière, respectivamente.

janeiro	A <i>Revista do Arquivo Municipal</i> surge identificada como “Publicação do Departamento de Cultura, órgão da Sociedade de Sociologia e do Clube de Etnografia”.
	Claude Lévi-Strauss e Dina Dreyfus expõem as coleções reunidas entre os Kadiwéu e Bororo na Galeria Wildenstein, em Paris.
	Camargo Guarnieri e Frutuoso Viana vão a Salvador (BA), pelo Departamento de Cultura, para acompanhar as atividades do II Congresso Afrobrasileiro e colher melodias. Voltam com aproximadamente 200 melodias de cantos de candomblés baianos.
abril	Clube de Etnografia passa a se chamar Sociedade de Etnografia e Folclore.
maio	Discoteca Pública Municipal realiza registros fonográficos, em Lambari (MG), de folia de reis, embolada, cana-verde, taquaral, modinha e cateretê, e, em Itaquaquecetuba (SP), da dança de Santa Cruz.
julho	Realizado em São Paulo, sob os auspícios do Departamento de Cultura, o I Congresso da Língua Nacional Cantada
jul-dez	Campanha organizada por Paulo Duarte e divulgada pelo jornal <i>O Estado de S. Paulo</i> , “Contra o Vandalismo e o extermínio”.
agosto	Realização do primeiro Congresso Internacional do Folclore, onde Nicanor Miranda apresenta os mapas folclóricos produzidos pela Sociedade de Etnografia e Folclore.
setembro	Instaurado no Brasil o regime autoritário do Estado Novo.

	outubro	Paulo Duarte apresenta na Assembleia Legislativa o Projeto de Lei que criou o Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado de São Paulo.
	dezembro	A Universidade de São Paulo não renova o contrato de três anos com o professor Claude Lévi-Strauss.
1938		Mário muda-se para o Rio, onde trabalha junto ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e ao Instituto Nacional do Livro ,
		Roger Bastide assume a segunda cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.
	fev-jul	Missão de Pesquisas Folclóricas.
	abril	<i>A Revista do Arquivo Municipal</i> traz pela última vez os nomes de Mário de Andrade como diretor do Departamento de Cultura e de Fabio Prado como prefeito.
		A rubrica “Arquivo Etnográfico” é substituída por “Especial para a Revista do Arquivo”.
		Dina Lévi-Strauss expõe e submete à aprovação dos membros um plano de trabalho permanente para a Sociedade. O plano foi aprovado e se referia a duas ordens principais de atividades: trabalho bibliográfico sistemático e confecção do vocabulário etnográfico.
	mai	<i>A Revista do Arquivo Municipal</i> publica um número especial comemorativo do cinquentenário da Abolição, com trabalhos de Cassiano Ricardo, Arthur Ramos e Pedro Calmon. No número seguinte serão publicados trabalhos sobre os negros no Brasil da autoria de Samuel Lowrie, Carlos da Silveira e Jorge Amado.
		Início da gestão de Francisco Prestes Maia como Interventor na Prefeitura de São Paulo.
		Afastamento definitivo de Mário de Andrade do Departamento de Cultura.
	mai-jan	Expedição Lévi-Strauss-Vellard à Serra do Norte segue o roteiro feito por Roquette-Pinto junto a Cândido Rondon em 1911, visitando os Nambikwara, Kabixiana, Pareci e Tupi-Kawahib.
	julho	Mário de Andrade se muda definitivamente para o Rio de Janeiro, onde passa a trabalhar no Instituto Nacional do Livro e no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

	agosto	Dina Dreyfus, atingida em campo por uma conjutivite, é obrigada a abandonar a expedição à Serra do Norte e retorna à França.
1939	mar	Retorno de Lévi-Strauss à França, onde encontrará dificuldades devido às políticas anti-semitas e adesistas do Governo de Vichy.
	outubro	Donald Pierson chega a São Paulo.
		Divórcio de Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss.

1941		Arthur Ramos funda no Rio de Janeiro a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.
		Movimento em torno de Mariza Lira para a colheita folclórica no Distrito Federal, que resulta numa Exposição de Folclore do Distrito Federal.
		Mário de Andrade retorna a São Paulo.
		Lévi-Strauss parte para Nova Iorque pelo programa da Rockefeller Foundation de salvamento de intelectuais
1942		A Exposição de Folclore do Distrito Federal se desdobra na fundação do Instituto Brasileiro de Folclore, sob a presidência de Basílio de Magalhães.
		Câmara Cascudo funda a Sociedade Brasileira de Folclore.
	dezembro	Lévi-Strauss publica na <i>Revista do Arquivo Municipal</i> o trabalho “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”.
1946		Oneyda Alvarenga publica o primeiro volume do <i>Arquivo folclórico da Discoteca Pública Municipal</i> , com as melodias registradas por meios não-mecânicos.
1947		Oneyda Alvarenga publica o estudo <i>Música Popular Brasileira</i> , em espanhol, no México, em edição do Fondo de Cultura Económica.
1950		Oneyda Alvarenga publica o segundo volume do <i>Arquivo folclórico da Discoteca Pública Municipal</i> , um catálogo ilustrado das coleções da Discoteca.

2. Referências teóricas e metodológicas

Texto escrito para a banca de qualificação do mestrado, realizada em 6 de julho de 2009.

No projeto de mestrado apresentado à FAPESP em março de 2008, o problema de pesquisa havia sido definido como “as condições epistemológicas da pesquisa antropológica em campo e em arquivo, tomando como eixo os nexos de sentido por eles apresentados entre a argumentação que atribui valor científico, político e moral à prática etnográfica e à constituição de um arquivo a ser transformado em fonte de consulta”.

Durante o ano de 2008, por conta de reflexões de cunho metodológico e de retornos aos arquivos tal questão sofreu modificações. Primeiramente, à moral, à ciência e à política acrescentou-se mais enfaticamente a dimensão da sensibilidade e da arte, que, embora fosse bastante evidente no que toca a Mário de Andrade, não havia sido suficientemente apreendida nos textos de Lévi-Strauss e Dreyfus. Além disso, o aprofundamento dos princípios metodológicos e das indagações teóricas que orientam esta pesquisa levou ao questionamento de uma separação prévia das esferas da política, da moral, da estética e da ciência para a devida compreensão dos significados da prática etnográfica no caso em discussão.

A decisão de não partir de tais distinções na análise do material teve como inspiração teórica e metodológica um conjunto de trabalhos marcados pela crítica do recurso, na ciência moderna, à explicação transcendental e ao que se convencionou a chamar de “grandes divisores”. Este conjunto, que não pode ser rigorosamente caracterizado como um só “corpo teórico”, tem como contribuição comum o reconhecimento de que tais recursos da ciência moderna reproduzem constantemente a separação entre os saberes “ocidentais” — em especial a própria “ciência” — e os saberes “outros”, e de uma renitente atribuição de superioridade aos primeiros.¹⁴⁰ Do ponto de vista metodológico, esses trabalhos compartilham uma atenção aguçada à produção do saber nas suas formas e contextos diversos. Ou seja, os saberes são aí tratados como *produtos* e *produtores* de práticas e teorias, opção teórico-metodológica que busca conformar um saber antropológico que não se sobreponha, supere ou explique os saberes sob investigação antropológica, mas sim explore a riqueza, as dificuldades e os rendimentos teóricos que eles podem revelar na sua diferença frente aos instrumentos de que o antropólogo dispõe quando se propõe a enfrentá-los.

¹⁴⁰ Neste percurso, as principais obras estudadas foram Bateson ([1972] 1999), Fabian ([1983] 2002), Foucault ([1969] 2007), Goldman (1994, 2000, 2003, 2008), Herzfeld (2005), Latour (1994, 2006), Ingold (2000), Stengers (2002), Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2003, 2006).

Falando no sentido mais restrito à pesquisa, o que me permitiu tomar essas formulações como ponto de partida para a construção da minha relação com os pesquisados em questão — Lévi-Strauss, Dreyfus e Mário — foi a constatação de que os mecanismos que produzem os “outros” do pensamento ocidental segundo “grandes divisores” que distinguem natural e social, biológico e cultural, primitivo e civilizado, político e científico, sujeito e objeto, têm no tempo um de seus principais motores.¹⁴¹ Para ser mais específica, percebi lentamente que o mecanismo que caracteriza os “outros” do Ocidente como “primitivos”, “arcaicos” ou segundo expressões análogas é muito semelhante àquele que define os movimentos de “sucessão paradigmática”, quando uma teoria considerada científica e explicativa perde a sua validade pela emergência de outro modelo considerado mais amplo e eficaz: nessas duas relações entre saberes, aqueles que vêm depois no tempo tendem a ser considerados como mais verdadeiros, ou mais universalmente explicativos. Ora, uma das minhas primeiras dificuldades em lidar com meus materiais era a persistente sensação de que o estudo não renderia porque não havia naquele *corpus* mais do que *teoria ultrapassada*; uma antropologia que trabalhava em termos de nação, cultura, catalogação, e objetividade não podia ser levada a sério *como teoria válida*.

A partir do momento em que ficou claro o que gerava em mim essa sensação de vago e reprimido desprezo pelas formas de produção de conhecimento que se desenhavam no *corpus* de pesquisa, a atenção metodológica ao motor temporal na produção do texto se tornou a principal estratégia para evitar o risco de reduzir os sentidos das práticas de pesquisa em questão a algum tipo de teoria ultrapassada, ineficaz, ingênua ou pouco científica. Com isso, ganhou consistência a ideia (já enunciada no projeto) de que na revisão desse *corpus* documental seja fundamental pensar as potencialidades do material e da reflexão que ele carrega no sentido de promover uma discussão sobre as práticas de pesquisa em antropologia que se dirija a quem faz pesquisa hoje. Evidentemente, para atingir tal efeito é necessário não apenas evitar os adjetivos depreciativos, mas também pensar sobre o processo de produção do conhecimento em detalhe, acompanhar o sentido que têm para os pesquisados as repercussões previstas por eles para as pesquisas que fazem e planejam fazer e, principalmente, como lembra Peixoto (2008, p. 28), não entrar em debate *com* eles, mas sim procurar mostrar os debates nos quais eles se envolveram.¹⁴²

A essa atitude frente aos saberes estudados pela antropologia, corresponde também a substituição da ideia de universalidade — que funciona em geral como distintivo do pensamento “ocidental” e “científico” em detrimento dos pensamentos “outros” — pelas ideias de

¹⁴¹ Para esta constatação, foram fundamentais as leituras de Fabian ([1983] 2002), Latour (1994), Stengers (2002) e Viveiros de Castro (2006).

¹⁴² Uma consequência da adoção dessa atitude na pesquisa é que, com exceção deste item de discussão teórico-metodológica, procurarei manter as formulações que me inspiram na análise do *corpus* fora do texto, de modo a não sobrepor-las às formulações que são tema de pesquisa.

descontinuidade e diferença como princípios de análise. A adoção da ideia de descontinuidade como ponto de partida na pesquisa em ciências humanas implica o questionamento de quaisquer unidades de análise que possam ser definidas a priori pelo pesquisador, o que inclui a própria ideia de “objeto de pesquisa”. Dizendo de outra forma, a definição dos recortes se torna o problema — e não o ponto de partida — da pesquisa, e isto tem implicações especialmente relevantes na antropologia, para a qual se transformam não apenas os problemas de pesquisa, mas também as relações entre pesquisadores e pesquisados.

Na pesquisa em questão, as implicações da adoção de tal atitude são diversas. A primeira delas é a necessidade de uma atenção minuciosa aos termos nos quais Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário de Andrade conduzem as suas pesquisas, o que me leva a evitar partir de classificações disciplinares que se anteponham àquelas reiteradamente construídas nos materiais estudados — ainda que nem sempre de modo uníssono ou perfeitamente coerente. Penso aqui especialmente nas noções de etnografia, folclore, antropologia, ciência e cultura, todas elas sujeitas a redefinições no próprio *corpus*, ainda que nem sempre os interlocutores e os debates sejam indicados de forma explícita. A mobilidade desses conceitos no material aponta não somente para a necessidade de se observar o encontro de Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário de Andrade como um processo inacabado, e como um momento de elaboração e aprendizagem de todos os três, mas também nos permite captar a riqueza das formulações disponíveis e das diversas repercussões que elas ganhavam para cada um deles.

No mesmo sentido de evitar unidades definidas a priori, é preciso tomar cuidado com potenciais homogeneizações dos sujeitos-intelectuais em questão. Notava-se, já no projeto de mestrado, que o recorte da pesquisa era marcado por longas interrupções no tempo e por uma potencial dispersão espacial para a antropologia em escala mundial, uma vez que Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário se referem a debates muito amplos dos pontos de vista geográfico e histórico. Por outro lado, algo que não foi suficientemente tratado no projeto — e que vem à tona somente com relação ao uso recorrente da expressão “casal Lévi-Strauss” em depoimentos, documentos e mesmo, eventualmente, em análises posteriores — é a dificuldade de restringir certas formas de pensar, certas práticas e preocupações a apenas um desses intelectuais ou apenas a eles, no panorama maior em que se inserem: um problema lembrado constantemente nos documentos, quando se propõe a instituição de uma “antropologia moderna” no Brasil, ou a realização de “pesquisas coletivas” pela Sociedade de Etnografia e Folclore.¹⁴³ Ou seja, continua útil a recomendação de Márcio Goldman, lembrada no projeto de mestrado, de “isolar temas e

¹⁴³ Isto é enfatizado especialmente no primeiro *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore*, mas se reflete também na forma como a pesquisa é pensada, como se verá. No *Boletim*, as palavras usadas são as seguintes: “Nossos trabalhos são de natureza coletiva. Nenhum de nós pessoalmente se exalta com pesquisas e estudos que a Sociedade faz e publica em seu nome. O mérito é de todos e o benefício é nacional”. (SEF, doc. 287)

problemas muito gerais” no âmbito da produção analisada, em vez de encarar a obra e o autor “como unidades fechadas e auto-suficientes” (Goldman, 1994, p. 24-29). Desse ponto de vista, tanto as ressonâncias e harmônicos dos projetos expressados em textos assinados individualmente por cada um dos pesquisadores como as dissonâncias sutis que percorrem o material deverão ser consideradas para pensarmos a multiplicidade de sentidos que práticas de pesquisa bastante padronizadas assumiam nesse encontro.

Outra consequência dessa revisão teórico-metodológica é que a separação entre materiais do passado e materiais do presente (ou do passado recente) que orientou a discussão metodológica no projeto de mestrado perde muito do seu sentido; afinal, as minhas indagações sobre o tempo passam a estar submetidas às formas como o tempo é organizado nas formulações dos pesquisados. As temporalidades em operação no *corpus* a ser trabalhado parecem assim constituir uma nova questão de pesquisa, evidentemente tributária da questão principal, uma vez que a dimensão do tempo é um poderoso organizador das teorias, projetos e reminiscências dos pesquisadores nos diferentes momentos analisados, e a sua transformação em cada material específico nos informa muito sobre as mudanças de tonalidade e sentido sofridas pelos temas e problemas que circulam nos materiais. Por exemplo, a ideia de um passado remoto que de alguma forma perdura e pode ser lido a partir da vida social atual é fundamental às elaborações etnográficas dos três atores centrais, preocupadas com a reconstituição do processo de formação cultural e física dos povos estudados; por outro lado, o projeto de construir vastos arquivos etnográficos tem como horizonte um futuro de realizações com relação ao Brasil e à humanidade, o que inclui o enfrentamento das ameaças também futuras de dissolução cultural por conta do “progresso”. Esses mesmos projetos ganham, nos depoimentos e nas pesquisas recentes sobre esse momento, o caráter de reminiscência, esquecimento, saudades ou de fundação, o que multiplica os sentidos dos debates e indagações que a presente pesquisa visa acompanhar.¹⁴⁴

As advertências metodológicas que nos ensinam a não confiar nas categorias estabelecidas a priori, e de não procurar no trabalho antropológico produzir algum tipo de classificação ou tipologia (Goldman, 2008) demandam que se recorra a conceitos menos restritos que “moral”, “política”, “estética” e “ciência” para falar dos rendimentos desse processo muito dinâmico e produtivo que é a empreitada etnográfica e folclórica de Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário de Andrade. Como para o caso do tempo e das definições disciplinares, usarei estes termos na medida em que eles aparecem no material, lembrando sempre que a necessidade de empregá-los indica haver uma potencial polissemia dessas práticas, o que me leva a apontar as ambiguidades que as cercam. Por se tratar nesta pesquisa do acompanhamento

¹⁴⁴ Talvez se possa dizer que incorporar o tempo entre os conceitos sob análise afasta este trabalho de uma abordagem histórica, deslocando-o para os entornos de uma “antropologia da antropologia”.

e análise da construção de um arquivo etnográfico, de uma sociedade de etnografia, de um laboratório de antropologia ou de uma antropologia moderna no Brasil, é possível evitar uma apreensão muito homogênea dos projetos implicados no Curso de Etnografia e na Sociedade de Etnografia e Folclore usando as ideias de “iniciativa”, “empreitada” ou “promoção”, palavras que dão a ideia de processo, mais do que “fundação”, “estabelecimento” e “criação”, que também serão usadas na medida em que traduzam os propósitos dos atores nele envolvidos.

Por outro lado, o reconhecimento da necessidade de tratar a produção do saber antropológico em termos mais próximos aos da arte e da fruição estética, que me levou a falar num primeiro momento de “estética” ou de “objetividade complexa da etnografia”¹⁴⁵, demanda um instrumento que me permita apreender a experiência e a sensibilidade envolvidas na prática etnográfica e folclórica de Lévi-Strauss, Dreyfus e Mário, dimensão que ganha cada vez mais corpo na leitura do arquivo. Esta questão deverá ser elaborada de forma mais precisa, mas, como primeira indicação, creio que a crítica, nos termos de Tim Ingold (2000), da separação entre percepção, sensibilidade e cognição — que se inspira significativamente na obra de Gregory Bateson — constitui um referencial que ajuda a trazer à tona uma experiência marcada não apenas pelo trabalho de campo ou pela viagem, mas também pela empreitada conjunta e pela aproximação à arte das vanguardas do começo do século XX e à arte popular — um aprendizado no sentido profundo da palavra. A abordagem proposta em Michael Herzfeld em *Cultural Intimacy*, na medida em que atenta para a produção da nação através de instrumentos oriundos da retórica e de uma atenção aguda aos interlocutores em questão em cada enunciação (sem deixar de lado as sensibilidades produzidas e reiteradas nessas enunciações) tem também contribuído decisivamente para a leitura dos materiais, não somente no que se refere à questão da nação, mas também da institucionalização da antropologia enquanto projeto coletivo.

Para terminar o quadro de referências teórico-metodológicas, a revisão dos arquivos me leva a rever a adequação da expressão “diálogos”, central no projeto de mestrado, para o material em questão. Embora certamente tenha havido uma interlocução entre esses intelectuais, diferentemente do caso de Roger Bastide, lido por Peixoto (2000; 2008), a elaboração conjunta não parece ter acontecido pelo franco debate teórico-metodológico, mas pelo estabelecimento de um relativo consenso em torno do modo de trabalhar no laboratório, com vistas ao estabelecimento do arquivo etnográfico. Digo “consenso relativo” porque não se supõe aqui que haja um acordo perfeito entre as partes, mas é certo que os desacordos são menos explícitos nas formulações dos intelectuais que o reiterado sentido de contribuição mútua, e da coletividade dos projetos e do aprendizado¹⁴⁶ — o que tampouco quer dizer que os desacordos devam

¹⁴⁵ Em conferência preparada para a I Semana de Ciências Sociais da Unifesp, realizada em agosto de 2008.

¹⁴⁶ Como procurarei mostrar, a dimensão de consenso tem muito a ver com a ideia, enunciada por todos

desaparecer da análise, pelo contrário. O que quero enfatizar é que o diálogo que aparece nesse *corpus* é mais suposto que explícito, e mesmo a correspondência entre os três intelectuais trata pouco de questões teóricas (na verdade quase nunca), mas sobretudo da parte “prática” do projeto: notícias de campo enviadas ao Departamento de Cultura, discussões sobre o cotidiano da Sociedade e, mais tarde, na correspondência de Dreyfus com Mário entre 1939 e 1942, sobre o cotidiano em tempos de guerra, e sobre literatura e arte. Novamente, isto leva a crer que a abordagem da construção de um laboratório como terreno de aprendizagem comum, e como *locus* da realização de projetos diversos, seja mais produtiva que a noção de diálogo para pensarmos o modo e o sentido da produção de conhecimento nesse encontro, e os debates que permeiam esses acontecimentos. Não usar a ideia de diálogo não quer dizer, evidentemente, desprezar os princípios de “articulação fina entre texto e contexto”, de “[inserir] o autor e seu pensamento no tempo e no espaço, conectando homens e ideias, evitando assim uma análise que isola a obra e que sublinha as exemplaridades em tom triunfalista” (Peixoto, 2000, p. 21). Essas diretrizes continuam a orientar a abordagem dessa elaboração conjunta e de suas nuances; as formas de explorá-las é que são diversas.

Cabe também discutir aqui o modo de apresentação dos materiais estudados. A forma do texto teve no relatório e terá, na dissertação, de lidar com uma dupla limitação. Por um lado, os materiais de que trata a pesquisa não são amplamente conhecidos do público acadêmico a que se endereça o texto, o que torna necessário, a meu ver, a recuperação detalhada, ao menos no que se refere aos textos mais centrais à discussão, do argumento de cada material. Neste relatório, optei por apresentar poucos materiais de forma detalhada, o que constituiu antes um passo no trabalho de leitura que o tipo de texto a ser adotado na dissertação. Por outro lado, encontramos nesses materiais tanto uma marcante sobreposição de temas, métodos e questões, como, sob essa sobreposição, uma série de dissonâncias e desacordos pouco evidentes. Penso que um recorte explicitamente temático do material traria o risco de deixar de lado as suas oscilações, produzindo uma análise muito estática que não seria suficientemente fiel ao *corpus*, ou deixaria de trazer à tona um conjunto de questões em torno da produção de uma ciência do homem — razão principal do interesse desse encontro para a teoria antropológica. Nesse sentido, um recorte temático deve pensar menos em categorias estanques, e mais em conjuntos de variações em torno de alguns temas centrais¹⁴⁷.

Por outro lado, sendo um dos problemas desta pesquisa compreender o processo

esses pesquisadores, de que a constituição do arquivo etnográfico antecede a formulação teórica, a partir do pressuposto da objetividade dos traços culturais.

¹⁴⁷ Esta possibilidade foi explorada no modelo para a dissertação.

de produção de conhecimento em que se empenharam Dreyfus, Lévi-Strauss e Mário de Andrade, e sendo a aprendizagem um aspecto importante da troca que aconteceu entre eles, alguma forma de cronologia deve ser preservada para ser possível acompanhar o sentido das trocas realizadas entre eles. Assim, na proposta de estrutura para a dissertação acrescentei um capítulo que procura fazer uma abordagem cronológica dos acontecimentos e dos materiais trabalhados, e um item sobre as referências que circularam entre eles.

Finalmente, a preocupação de não tratar nem temas nem autores como unidades excessivamente rígidas (seguindo, entre outros, as reflexões de Peixoto 2000; 2008) me leva a usar o nome Dina Dreyfus em vez de Dina Lévi-Strauss, tal como ele aparece na referência dos textos que ela publicou ao longo de sua carreira e depois de seu divórcio. Além de mais fiel à opção feita por Dina, o recurso a esse nome permite dissolver a figura do “casal Lévi-Strauss”, que perpassa tanto os relatos posteriores como a bibliografia e que, como lembra Mariza Corrêa, constitui uma construção que tem servido até muito recentemente para relegar a certos participantes da institucionalização das ciências sociais, em especial as antropólogas ou esposas de antropólogos, a posição de personagens secundárias (Corrêa, 2003, p. 21). A dissolução operacional da figura do casal, na medida em que cria a possibilidade de identificar possíveis divergências entre os dois pesquisadores, permitirá tanto uma avaliação sobre o que havia de projeto comum nas pesquisas empreendidas pelos dois jovens antropólogos, como uma discussão dos diferentes rendimentos que eles vislumbravam na pesquisa etnográfica. Assim, onde na maior parte do *corpus* se lê Dina Lévi-Strauss, aqui ler-se-á Dina Dreyfus, com exceção das citações diretas dos materiais.

PESSOAS

3. Lista dos 63 alunos registrados no livro de presença do Curso de Etnografia, classificados por ordem de assiduidade às aulas.

Em negrito estão assinalados aqueles que participaram da fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore. (SEF, doc. 1)

Faltas	Aluno	Informações obtida	Instituições	Sócio-fundador SEF
1	Cecília de Castro e Silva	Matriculada na seção de Filosofia e Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1936.	FFCL	Sim
2	Serafica Marcondes Pereira	Matriculada na seção de Filosofia da FFCL em 1935, licenciada em 1937	FFCL	Sim
2	Carlos Corrêa Mascaro	Matriculado na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935; licenciado em 1937.	FFCL	Sim
2	Maria Stella Guimarães	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1936; Matriculada em 1936 no Colégio Universitário para a seção de Ciências Naturais (Maria Stella Castro Guimarães); Matriculada em 1938 na seção de Ciências Naturais	FFCL	Sim
3	Jacira Fragnan			Não
3	Maria Levy Kuntz	Matriculada na seção de Filosofia da FFCL em 1935, licenciada em 1937	FFCL	Sim
3	Marciano Santos			Sim
3	Paulo Zingg			Não
4	Ondina Garrido	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935	FFCL	Não
4	Maria Martins da Silveira			Sim
4	João Cândido Monteiro de Andrade			Não
4	Luis Saia			Sim
4	Francisco Vieira de M. Barros			Não
5	Maria. A. M. Kerberg			Não
5	Mário Wagner Vieira da	Matriculado na seção de	FFCL	Sim

	Cunha	Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935; licenciado em 1937.		
5	Eva Brochsztain			Sim
6	Rafael Grisi	Matriculado na seção de Filosofia da FFCL em 1935, licenciado em 1937. Matriculado na seção de Ciências Sociais e Políticas em 1938	FFCL	Sim
6	Oneida Alvarenga	Responsável pela Discoteca Pública Municipal	DC	Sim
6	Alice Camargo Guarnieri			Não
6	Ernani Silva Bruno			Sim
7	Lavinia Costa Vilela	Instrutora de Parques Infantis; Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935; licenciada em 1937.	DC/FFCL	Sim
7	Alfredo Oliani			Não
7	Luiz Américo Pastorino			Não
8	Joffre Bueno de Camargo			Não
8	Silviano A. Moreira de Oliveira			Não
9	Rosina Camargo Guarnieri			Não
9	Antonio Rubbo Muller	Matriculado na Escola Livre de Sociologia e Política em 1933, ouvinte na seção de geografia e história da FFCL em 1934	ELSP/FFCL	Sim
9	Constantino Ianni			Não
10	Iracema Duarte Espíndola			Não
10	Leni Carvalho de Arruda			Não
10	Maria Aparecida Duarte	Administradora dos Parques Infantis. Matriculada na Escola Livre de Sociologia e Política em 1933.	DC/ELSP	Não
11	Serafina de Falco	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935; licenciada em 1937.	FFCL	Não
11	Domingos Juliano			Não
11	Clement de Bojano			Não
13	Gioconda Mussolini	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935;	FFCL	Não

		licenciada em 1937.		
13	Porfirio Silva Melo Junior			Não
13	Oscar Araújo			Não
14	Hélio Damante			Não
14	Francisco Cusciana			Não
15	Mario de Falco			Não
15	Margarida Gonçalves Dente	Instrutora de Parques Infantis	DC	Não
15	Ivone Peixoto			Não
15	Francisco Luiz de Almeida Sales			Não
15	Joaquim E. Lima Neto	Matriculado na seção de Filosofia da FFCL em 1934	FFCL	Não
16	Cecília de Campos Pereira Vampré	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935; na seção de Filosofia em 1936, licenciada em filosofia em 1937.	FFCL	Sim
17	Ofélia Ferraz do Amaral	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1934	FFCL	Sim
17	Lucila Hermann	Matriculada na seção de Ciências Sociais e Políticas da FFCL em 1935; licenciada em 1937. Tornou-se professora da Escola Normal de Guaratinguetá e foi delegada da SEF.	FFCL	Não
17	João Cruz Costa	Matriculado na seção de Filosofia da FFCL em 1934	FFCL	Não
17	José Garibaldi Belinello			Não
17	Carlos Rodrigues de Barros			Não
18	Ciro Ferreira Mendes			Não
18	Brasilino Antunes Proença			Não
19	Carlota Camargo Uhlendoff			Não
19	M. Conceição Vieira de Carvalho	[FFCL]		Não
19	R. B. Cardoso			Não
20	Edith Saboya	Restauradora da seção de Documentação Histórica do DC	DC	Não
20	Antonieta Paula Souza	Ouvinte na seção de Geografia e História na FFCL em 1934; inscrita na mesma seção em 1935;	FFCL	Não

		licenciada em 1937.		
21	A. L. Ralston	Armínia Luiza, Ouvinte da seção de Filosofia da FFCL em 1934, ouvinte da seção de Ciências Sociais e Políticas em 1935	FFCL	Não
21	Marina de C. Lomba			Não
21	Manoel M. de Carvalho			Não
21	José G. Vieira			Não
21	I. C. Matos			Não

4. Lista dos sócios da Sociedade de Etnografia e Folclore

Em negrito estão aqueles que frequentaram o Curso de Etnografia.

Annita de Castilho e Marcondes Cabral

Antonio Rubbo Muller

Aurélia Marino

Beatriz Leontina de Carvalho Ramos

Fernand Braudel e mme Braudel

Bruno Rudolfer

Candido Bittencourt Porto

Carlos Mascaro

Cecília de Campos Pereira Vampré

Cecília de Castro Silva

Cecília P. de Castro Paiva

Celina Ferreira Kuchembuk

Claude Lévi-Strauss

Dalmo Belfort de Mattos

Dina Lévi-Strauss

Dirceu Buck

Domingos Laurito

Edmundo Krug

Emilio Willems

Ernani Silva Bruno

Ernesto Simões

Euclides Lima

Eva Brochsrtain

Fábio Prado

Felix Guisard

Geraldo Boaventura

Joaquim Carlos Nobre

Jorge de Andrade Maia

José Bento Faria Ferraz

José Bueno de Oliveira Azevedo

José B. D'Oliveira China

José Pedro Camões

Lavinia Costa Vilella

Leão de Salles Machado

Leônidas Horta de Macedo

Luis Saia

Maria Eugenia Mendes de Almeida Franco

Maria Fernandi

Maria Levy Kuntz

Maria Martins da Silveira

Maria Stella Guimarães

Mário de Andrade

Mário Wagner Vieira da Cunha

Marciano Santos

Mozart Camargo Guarnieri

Nair Ortiz

Oliverio Mario de Oliveira Pinto

Olyntho Guastini

Ondina Garrido

Oneyda Alvarenga

Ophelia Ferraz do Amaral

Paul Arbousse-Bastide

Paschoal Bocci

Paulo Duarte

Pierre Mombeig

Plinio Ayrosa

Rafael Crisi

Rafael de Paula Souza

Rubens Borba de Moraes

Rua Barboza Cardoso

Ruy W. Tibiriçá

Samuel H. Lowrie

Sebastião Almeida Oliveira

Seráfica Marcondes Pereira

Sérgio Milliet

Teodoro Ramos Costa

5. Lista das comunicações e conferências feitas na Sociedade de Etnografia e Folclore

Data	autor	tema	fonte	
2/4/1937	<i>Sessão inaugural da SEF</i>			
20/5/1937	Dina Lévi-Strauss	Que é o folclore?	Boletim n°1	SEF
14/6/1937	Claude Lévi-Strauss	A civilização material dos índios Kadiueu	Boletim n°1	SEF
24/7/1937	Edmundo Krug	Coincidencia entre ofolclore germanico e o brasileiro	Boletins n°1 e 7	SEF
24/7/1937	Emilio Willems	Comunicação pedindo informações sobre procissões feitas aos cemitérios nas Sextas-Feiras Santas	Boletim n°1	SEF
1/8/1937	Pierre Mombeig	A representação cartográfica dos fenômenos humanos	Boletim n°1	SEF
	Mário de Andrade	Estrutura do samba rural paulista	Boletim n°7	SEF
22/9/1937	Luis Saia	Um caso de arquitetura popular	Boletim n°1	SEF
22/9/1937	Mário Wagner Vieira da Cunha	A Festa de Pirapora	Boletim n°1	SEF
6/10/1937	Maria Stela Guimarães e Cecília de Castro e Silva	A Mancha Mongólica na Cidade de São Paulo	Boletim n°2	SEF
6/10/1937	Claude Lévi-Strauss	Algumas bonecas Karajá	Boletim n°2	SEF
27/10/1937	Nicanor Miranda	O Congresso Internacional de Folclore	Boletim n°3	SEF
11/11/1937	Luis Saia	Notas de uma viagem a Bertioaga	Boletim n°3	SEF
25/11/1937	Plínio Ayrosa	Anhangá e Jurupari	Boletim n°4	SEF
25/11/1937	Mário de Andrade	A dona ausente	Boletim n°4	SEF

	Dalmo Belfort de Mattos	Macumbeiros em São Paulo	Boletim SEF nº7
7/12/1937	Dalmo Belfort de Mattos	A etnografia e a cruz	Boletim SEF nº4
jan/38	Josué de Castro	Aspectos sociológicos da alimentação brasileira	SEF, doc. 251
11/1/1938	Dalmo Belfort de Mattos	Práticas de ‘magia branca’ no país	Boletim SEF nº5
26/1/1937	Sara Ramos	Cavalhadas de Franca	Boletim SEF nº5
26/1/1937	Oneyda Alvarenga	Notícias Bibliográficas sobre Cavalhadas	Boletim SEF nº5
26/1/1937	Mário de Andrade	Cavalhadas de Franca	Boletim SEF nº5
22/2/1937	Leão Machado	Itápolis	Boletim SEF nº6
31/3/1937	Antonio Rubbo Muller	Cavalhadas de Atibaia e Mogi das Cruzes	Boletim SEF nº7
	Sérgio Milliet	Zoneamento Estatístico do Estado de São Paulo	Boletim SEF nº7
31/3/1937	Virgílio Leme D’Avila (corresp.)	O rei do Congo no Brasil	Boletim SEF nº7
31/3/1937	Sebastião Almeida de Oliveira	A Cruz no Folclore Tanabiense	Boletim SEF nº7
27/4/1938	Dina Lévi-Strauss	Plano de trabalho	Boletim SEF nº7
1/6/1938	Pe. E. Chevelon	Exibição de filmes sobre os Bororo e Karajá	Boletim SEF nº7
28/7/1938	Antonio Rubbo Muller	Curso de Carroças de Lenha em Jundiá	Boletim SEF nº7
19/08/38	Luís Saia	Catimbó do Nordeste	SEF, doc. 102
14/01/39	Claude Lévi-Strauss	A vida sentimental dos Nhambiquaras	SEF, docs. 117, 325
03/02/39	Luís Saia	Arquitetura tradicional em Carapicuíba	SEF, doc. 116

07/06/39	Roger Bastide	Metodologia afro-brasileira	SEF, doc. 119
----------	---------------	-----------------------------	---------------

6. Lista dos delegados da Sociedade de Etnografia e Folclore (docs. 26, 27, 28, 29)

Cidade	Nome	Profissão
Araçatuba	Manuel Alves de Lima Maldonado	Advogado, professor, jornalista
	A Aparecida Siqueira	Professora na Diabase
Araraquara	Francisco M. Amaral Gurgel	Ferrovário
	Accacio de Oliveira	Diretor do Grupo Escolar da Usina Tamoyo
Atibaia	João Batista Conti	Prefet
Caçapava	R. Brasil	Diretor do Grupo Escolar Ruy Barbosa
Campos do Jordão	Dr. Clóvis Correa	Médico
Capital	J. Gabriel Sant'Anna	Professora na Diabase
	Miguel Maillet	
	Henrique Beck Jr.	poste restante Lapa
Casa Branca	Justino de Castro	Professor de música
	Dr. Candido Libanio	Médico
Fartura	Hilário da Silva Passos	Diretor Geral do Fartura Jornal
Guará	A. de Faria	Advogado
Guaratinguetá	Lucilia herman	
	Pinto Antunes	
Jahú	Álvaro Gomes dos Reis	Advogado
Lins	I. Bergamaschi	Escrivão da Paz
Mattão	Dr. A. Teixeira	Médico
Mirasol	Thereza Salotti	Professora
	José Luiz Machado	Professor
Mocóca	Gentil Ferreira da Silva	Engenheiro Agrônomo
Mogy das Cruzes	Leonor de Oliveira	professora
	F. de Souza Melo	Professor

Novo Horizonte	F. Antonio de Souza	Juiz de paz
Palmeiras	Jorge Brada	estudante
Pindamonhangaba	José Carneiro Salgado	Lavrador
Piracicaba		Diretor do G. E. de São Joaquim
Pirassununga	Estudantes de Sociologia da Escola Normal Oficial, números 1,7,8,14,15,16,21,25,26,27,28.	
Porto Ferreira	Aparecida de Rezende	Estudante 1ºano profissional
Queluz	Virgilio H. Leme D'Ávila	professor
Ribeira	Julia da Silveira Mello	professora
Santa Rita	Ezio Sartori	estudante
Santos	Edmundo Amaral	Advogado
S. Carlos	Andrelino Vieira	Professor de Música da Escola Normal
S. Miguel Archanjo	Luiz Valio	Diretor da Seção de Estatística da Câmara
Serra Azul	José Sampaio	Engenheiro Civil
Socorro	Rosalinda de Faria Votta	professora
Sorocaba	A . P. de C. Vergueiro	Advogado
	Synesio Martins	
	João Mentone	Professor de música do Gymnasio Estadual
Tabapuã	Dr. Azevedo Rangel	Médico
Tambahú	Nelson de Castro	Cirurgião Dentista
Tanabí	Sebastião Almeida de Oliveira	Tabelião
	João Mello Macedo	Pharmaceutico
Taquaritinga	Horacio Ramalho	Advogado
Tatuhy	Licio Marcondes do Amaral	Advogado
Taubaté	Gentil de Camargo	jornalista
Ubatuba	Candido Moura	
	João Leite Alves	
	João Carlos Miranda	médico

CURSOS E INSTRUÇÕES

7. Plano sumário para um Curso de Etnologia Prática (SEF, doc. 2, traduzido por mim do francês)

I) Antropologia física		1) Princípios gerais, objeto, aplicações
		2) Caracteres descritivos
		3) Mensurações
II) Antropologia Cultural	A) Sociologia	1) Princípios gerais de investigação: notas, testemunhos, etc.
		(a) Pesquisas sociológicas entre os povos primitivos
		a) Método genealógico
		b) terminologia da organização social: grupos sociais, grupos locais
		c) Estudo Histórico do indivíduo: nascimento, vida, morte.
		d) “Collections” psicológicas: sonhos, desenho, etc.
	B) Folklore	1) Arte decorativa: princípios de análise e de classificação.
		2) Música; instrumentos. Coleção (?) de fonogramas. Método elementar de registro, estudo dos aparelhos existentes no comércio.
		3) Dança; representação gráfica, descrição
		4) Jogos; classificação, descrição, Coleções de brinquedos
		5) Contos e lendas; provérbios, ditos, etc.
		6) Métodos de medida: de peso, do tempo, da distância
		7) Representações naturais:
		a) Estações, tempo, calendário;
b) Astronomia popular		
c) Topografia popular		

	d) Botânica e zoologia popular
	8) Medicina, higiene: técnicas de tratamento, coleções (?) de remédios
	9) Crenças, superstições, magia, etc.
C) Cultura material	1) Diretivos gerais para formar uma coleção: escolha do objeto; “prejugés” de estilo, de raridade.
	2) Estudo do objeto: Classificação (classement) prática
	a) Tecnomorfologia (mapas coloridos, em relevo, “plans”, modelos reduzidos)
	b) Tecnologia: fogo, instrumentos mecânicos, trabalho da pedra e da madeira, cerâmica (poterie), vidraria, tecelaria, “filage”, armas, vida econômica, transportes, habitação.
	c) Monumentos sociais: objetos rituais, insígnias sociais e jurídicas.
	3) Etiquetagem e documentação: estabelecimento de uma ficha descritiva
	4) Embalagem e preservação dos espécimes

D) Linguística e linguagem	1) Expressão das emoções: observação e notação
	2) Gestos e sinais
	3) Linguagem falada
	a) regras gerais
	b) escrita fonética
E) Arqueologia	1) Instruções sumárias "pour les fouilles"; medidas a tomar em caso de descoberta fortuita
	2) Métodos de preservação provisória dos sítios, objetos e ossadas
F) Instruções práticas para a reprodução de documentos	1) Desenhos e croquis
	2) Fotografia: condições de estabelecimento de um documento fotográfico, escolha do aparelho, disposição do "sujet", formato, equipamento mínimo
	3) Cinema: emprego dos aparelhos portáteis.

8. Esquema do Curso de Etnografia realizado

Aula inaugural	Definições: etnografia e etnologia	
	Problemas de pesquisa	Etnografia
		Antropologia física
Aula 2: Antropologia física	“Significação deste estudo”	
	“Quais os indivíduos que devemos observar? Quantos? E de que maneira?”	Pesquisa em extensão
		Pesquisa em profundidade
	A fotografia	
	O desenho	
	Caracteres descritivos	1) Cabelos e todo o sistema piloso do indivíduo
		2) olhos
		3) Pigmentação da pele
		4) A mancha mongólica
	Aula 3: Antropologia física	Pesquisa da Mancha Mongólica
Pesquisa pessoal		
Dados para a ficha da mãe		
Dados para a ficha da criança		
Dados sobre a mancha mongólica		
Caracteres da face		

	Estudo do corpo	Funções do corpo	Funções digestivas e problema da nutrição	a) Peso
				b) Temperatura
				c) Circulação (nº de pulsações e estudo das reações sanguíneas)
	Estudo das atitudes			
Aula 4: Antropologia Física	As atitudes			
	Caracteres de mensuração			
	Como tomar as medidas			
Aulas 5 e 6: O Folklore	Definição: folclore			
	Arte decorativa: classificações	Classificações		
		Colheita do material		
		Análise dos motivos decorativos		

Aula 7: Folklore	Análise do objeto decorado	Indagações essenciais	
		Análise decorativa propriamente dita	Análise dinâmica
			Análise estática
		O desenho	
Aula 8: Folklore	A música	Noções a serem consideradas (intensidade, altura, gravidade, timbre, ritmo, tonalidade...)	
		O fonógrafo	
		O filme sonoro	
		Anotação direta	Tom
			Polifonia
			A parte falada
Instrumentos musicais			
Aula 9: Instrumentos Musicais	Ficha completa do instrumento		
Aula 10: A dança e o canto	A dança		
	O drama		
	Classificação dos instrumentos musicais		
Aula 11: A dança e o drama	A dança	Definição	
		Representativa	
		Formal	
		Mista	
		Maneira de observar a dança	Fotografia
			cinema

		Elementos a serem observados
		Ficha
		Exemplo: a Dança do Marid' do (Bororo)
	O drama	Definição
		Observações essenciais
Aula 12: Os jogos	Definição e valor do Estudo	Exemplos
		Jogo X brinquedo
	Classificação dos jogos	
	Como estudar os jogos e brinquedos?	
	Ficha sobre brinquedos (boneca Caduveo)	
	Jogo do barbante	

Aula 13: Contos, lendas, mitos, provérbios	Contos, lendas, mitos provérbios	Definição e valor do Estudo		
		Como registrar		
	Métodos de medida	O cálculo		
		Medidas		
		Representações naturais	O tempo	
			Geografia e Topografia	
Botânica				
Medicina e higiene				
Zoologia				
Aula 14: Cultura material	Material X espiritual			
	Como formar uma coleção	Preconceito de pureza de estilo		
		Preconceito de raridade		
		Recolher tudo?		
		Quantos objetos		
Como estudar a coleção				
Aula 15: Classificação dos objetos	Etiquetagem			
	Ficha descritiva (modelo do Museu do Trocadéro)			
	Embalagem e preservação dos objetos			
	Estudo da habitação	Pontos de vista		
A construção				

Aulas 16 e 17: Plano da habitação e arranjo das diferentes partes	Plano da habitação e arranjo das diferentes partes
	Diferentes tipos de habitação
	Crenças que se referem à habitação
	Grupamento das habitações
	Principais tipos de habitação na América do Sul

Aula 18: O fogo – armas e instrumentos	O fogo	Processos primitivos de fazer fogo	
		Estudo da produção do fogo	
		Conservação	
		Utilização	
		Crenças ligadas ao fogo	
		Distribuição geográfica	
	Armas e instrumentos	Elementos a serem observados	
		Classificação	
Aula 19: O arco e a flecha, a tecelagem, a cerâmica	O arco e a flecha	Partes	
		Análise do arco	
		Tipos de arco	
		Análise da flecha	
	A tecelagem (de cesteiro)	Definição	
		Elementos a serem observados	
		Como registrar	
		O que coletar	
		Classificação dos tipos de tecelagem	
	Cerâmica	O que anotar	
		O que recolher	
		Composição	
	Aula 20: A cerâmica	Cerâmica	Composição

(continuação)		
		Fabricação
		Cozimento
		Forma
		Decoração
		Pintura
		Distribuição na América do Sul

Aula 23: Linguística	Tópicos a serem considerados pelo pesquisador	
	Processos de pesquisa	Gesticulação
		Escolha do informante
		Questionários
		Ordem aconselhável para obter o vocabulário indígena
		Obtenção de frases
		Obtenção de textos inteiros
		Regras de notação
	Algumas definições	Fonemas
	Modelos de ortografia fonética	
Notação fonética		

9. Esquema das “Instruções Folclóricas” publicadas nos *Boletins* da SEF 1 a 6

Boletim 1	Introdução geral		
	Primeira parte	A localidade	
	Segunda parte	A vida material	I. Habitação
Boletim 2			II. Mobiliário e disposições internas da habitação
			III. Alimentação e bebida
			IV. O fumo
Boletim 3			Nota: Cruzes
			V. O vestuário a) O traje comum
Boletim 4			Cerâmica (instruções “sugeridas por ocasião da Exposição dos “Ceramistas e Imaginários” de França, organizada em Paris pelo Museu Nacional das Artes e Tradições Populares. Este questionário só poderá ser preenchido por técnicos”).
			I. Matéria-prima utilizada
			II. Técnica
			III. Decoração
			V. O vestuário b) Trajes de festas e cerimônias
Boletim 5	Bibliografia		
			VI. Transportes e viagens I. O transporte de objetos

				II. Objetos que servem para o transportes
				III. Os animais usados para o transporte
				IV. Transporte de pessoas

REFERÊNCIAS LISTADAS

10. Bibliografia anexa à aula de cultura material do Curso de Etnografia

	Origem dos autores
Tratados gerais	
Boas, <i>The mind of primitive man</i>	Alemanha – EUA
Kroeber, <i>Anthropology</i>	EUA
Lowie, <i>Culture and Ethnology e Manuel d'Anthropologie Culturelle</i>	Áustria – EUA
Tylor, <i>Anthropologiee Primitive Culture</i>	Reino Unido
Montandon, <i>Traité d'Ethnologie Culturelle</i>	França
Antropologia Física	
Deniker, <i>Les races et les peuples de la terre</i>	França
Montandon, <i>Le race et les races</i>	França
Haddon, <i>Les races humaines et leur répartition géographique</i>	Reino Unido
Smith, <i>Essays on the evolution of man</i>	Austrália/Reino Unido
Keith, <i>The antiquity of man e new discoveries concerning the antiquity of man</i>	Reino Unido
Antropologia cultural e cultura material	
Frazer, <i>Le rameau d'or</i>	Reino Unido
Goldenweiser, <i>Early Civilization</i>	Rússia/EUA
Lowie, <i>Traité de sociologie primitive</i>	Áustria/EUA

Malinowski, <i>Crime and custom in savage society</i>	Polônia/Reino Unido
Rivers, <i>Social organization</i>	Reino Unido
Mason, <i>The origin of inventions</i>	EUA
Kroeber e Waterman, <i>Source Book on Anthropology</i>	EUA
Monografias	
Wissler, <i>The American Indian</i>	EUA
Radin, <i>Histoire de la civilisation indienne</i>	Polônia/EUA
Métraux, <i>La civilisation matérielle des tupi guarani</i>	França/EUA
Junod, <i>The life of a south-african Tribe</i>	Suíça
Malinowski, <i>La vie sexuelle des Sauvages du N.O.de la Mélanésiee</i> <i>Argonauts of the Western Pacific</i>	Polônia/Reino Unido
Rivers, <i>The Todas</i>	Reino Unido
Seligmann, <i>The Vedas</i>	Reino Unido
Spencer&Gillen, <i>The Arunta</i>	Reino Unido

11. Bibliografia das *Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural*, de Dina Dreyfus

Boas – Abstract of the Report of Chances in Bodily Form of Descendants of Immigrants – The Immigration Commission, Washington, Government Printing Office – 1911
Bertillon – Tableau des Nuances de l’Iris Humain – in Bulletin de la Société d’Anthrop., Paris ,1892 – 384-7.
Broca Instructions Anthropologiques Générales – 2. ^a éd. Paris, 1879.
Deniker – Les Races et les Peuples de la Terre – pg. 17 – Paris, 1936
Fischer Cf. Die Bestimmung der Menschlichen Haarfaben
Guillame – Psychologie – Paris, alcan, 1931
Hocart – “Les progrès de l’Homme” – p.9 – Paris, Payot, 1935
Hrdlicka – Anthropometry – Philadelphia – 1920
Jansky, Moss, Landsteiner e Dungern-Hirszfeld – grupos soro- sanguíneos. (p. 73)
Lowie – Manual de Antropologia Cultural “(3) Ibid. – 1936” (p.8)
Martin Anthropologische Institut der Universität – Zurich
Montandon – Tratado de Ethnologia Cultural “(2) Paris – Payot, 1934” (p.8)
Notes and Queries on Anthropology – B. A. A. S. – London – The Royal Anthropology Institute – 1929.
Pearson – Biometrika – 1907 – V – 474
Rivers - The Todda
Sullivan – Essentials of Anthropometry: A Handbook for Explorers and Museum Collectors (American Museum of National History) New York, 1923

12. Bibliografia das “Instruções Folclóricas”, publicada no número 5 do *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore*

Nota: Os livros marcados em negrito constam da biblioteca de Mário de Andrade, no Instituto de Estudos Brasileiros.

ALEXANDER, H. Latin american mythology. Boston 1920.
ALLIER, R. Magie et religion. Paris 1935.
ALMÉRA, H. Le mariage chez tous les peuples. Paris 1903.
BASSET, R. Contes populaires d’Afrique. Paris 1903.
BOIS, D. Les Plantes alimentaires chez tous les peuples. Paris 1934.
BURNE, Ch. S. Handbook of folk-lore. Londres 1914.
CHAUVET, S. Musique nègre. Paris 1929.
COHEN, M. Questionnaire linguistique, I et II. Paris 1928.
CORSO, R. Il folklore.
DE CANDOLLE. Origin of cultivated plants, New York 1912.
DE GUBERNATIS, A. La mythologie des plantes.
DE LA GRASSERIE, R. Des Parlers des Differentes Classes Sociales.
DÉMEUNIER. L’esprit des usages et des Coutumes des différents peuples. Paris 1785.
D’HARCOURT, R et M. La musique des Inca et ses survivances. Paris, 1926.
EHRENREICH, P. Die Mythen und Legenden des sudamerikanischen Urvolker. Berlim 1906
FAUCONNET, M. Mythologie des deux Amériques. Paris 1935.
FRANCHET. Céramique primitive. Paris 1911.
FRANCHET. Les premiers instruments de labour et leur évolution. Lausanne 1932.
FRAZER, J. G. Folklore in Old Testament.
FRAZER, J. G. Le cycle du rameau d’or, Adonis. Paris 1934.

FRAZER. Les mythes sur l'origine du feu. Paris 1931.
GRATIEN DE SEMUR. Traité des erreurs et des prejugs. 1843.
GRIM [sic]. Les contes populaires de l'Allemagne. Trad.
HAGGERTY KRAPPE,A. La mythologie universelle.
HARRISON, H. S. Pots and pans. Londres 1923.
HUBERT et MAUSS. Mélanges d'histoire des religions. Paris 1909.
HUET, G. Les contes populaires. Paris 1923.
IZIKOWITZ, K. G. Musical and other sound instruments of the South American Indians Gutegorg. 1935.
JAMES, E. O. Origins of sacrifices, Londres 1933.
JOURNAL DE FOLKLORE - Collection et abonnement
KARSTEN, R. The civilization of the South-American Indians. Londres 1928.
KOHLER, C. A history of costume. Londres 1928.
KROHN, K. Dis Folkloristiche Arbeits Methode. Oslo 1926.
LANG, A. Custom and Myth. Londres 1910.
MALINOWSKI. Myth in primitive psychology.
Memoirs, American Folk-lore Society Abonnement.
MÉTRAUX, A. La religion des tupinambá. Paris 1928
MORTILLET. Les origines de la chasse,de la pêche et de l'agriculture. 1890.
NISARD. Étude sur la langue populaire.
PREUSS, K. Birth and death in the paradise myths. Berlim 1935.
REINACH, S. Cultes, mythes et religions. Paris 1905-1912.
RIVERS. Medicine, Magic and Religion. Londres 1924.
SAINTYVES. Corpus de floklore préhistorique.
SAINTYVES. Corpus de folklore des eaux. Paris 1934.
SAINTYVES. Essai de folklore biblique. Paris 1922.

SAINTYVES. Les origines de la médecine. Paris 1919.
SAINTYVES. L'Éternuement et le Bâillement Dans la Magie, l'Ethnographie et Folklore médical. Paris 1921.
SAINTYVES. Manuel de folklore. 1936.
SAINTYVES. Rondes enfantines et quêtes saisonnières. Paris 1919.
SÉBILLOT, P. Le folklore de la France. Paris 1904-1907 (4 vol.)
SÉBILLOT. Le Folklore. 1913.
SIMROCK, K. Hansbuch der deutschen Mythologie. 1869.
STEVENSON, S. Rites of the twice-born. Oxford 1920.
TYLOR. Primitive Culture. New York 1889.
VAN GENNEP, A. Manuel de Folklore Français, Paris, 1937.
VON OVORKA, O. e KRONFELD, A. Vergleichende Volksmedizin. Stuuart 1908.
WRIGHT, E. N. Rustic Speech and Folk-lore. Oxford 1923.

MODELOS DE FICHA

13. Fichas antropométricas utilizadas pela missão Lévi-Strauss (provavelmente 1935-36)

Folheto dobrado com quatro seções (duas seções na frente, duas no verso do folheto)

1ª seção)

n°: Date: Lieu:

Nom: Age: Sexe: Tribu:

Cheveux:

Sourcils:

Cils:

Moustache: Barbe:

Pilosité:

Coloration de la peau:

Tache mongolique:

Yeux (Martin):

Front:

Nez:

Prognathisme:

Menton:

Oreille:

Crane:

Mutilations - peau:

dentaires:

nez:

lèvres:

organes génitaux:

(2^a seção)

MESURES:

Taille debout:

Fourchette sternale:

Mamelon:

Ombilic:

Pubis:

Conduit auditif:

Acromion:

Épine-iliaque ant. post.:

Interligne tibio-fémorale:

Malléole interne:

Grande envergure:

Taille assis:

Diamètre bi-acromial:

“ bi-iliaque max.:

“ bi-épineux:

Longueur du bras droit:

“ av-bras “ :

“ main “ :

Circonférence thoracique au mamelon:

“ du cou:

“ biceps:

“ avant-bras max.:

Circonférence du poignet:

“ de la cuisse max.:

“ du mollet:

(3^a seção)

OBSERVATIONS:

(4^a seção)

MESURES (suite) CRÂNE & FACE

Diamètre ant.-post. max.:

“ transverse max.:

“ bi-zygomatique:

Largeur frontal min.:

Hauteur totale du visage:

Diamètre nasio-mentonnier:

“ nasio-buccal:

“ nasio-alvéolaire:

Hauter du nez:

Largeur du nez:

“ bi-palpebrale ext.:

“ “ “ int.:

Hauter de l'oreille droite:

Largeur de l'oreille droite:

Reference photographique:

14. Ficha do instrumento musical, ensinada na 9ª ou 10ª aula do Curso de Etnografia, relativas a instrumentos musicais (SEF, doc. 11)

"Resumindo-se tudo em uma ficha, teremos a ficha musical.

I - Nome do instrumento

- a) em língua nacional
- b) “ “ indígena

II - Analyse do instrumento

- a) Externa - feita exatamente como para todos os objectos etnográficos. É feita quanto a:

- 1) forma geral
- 2) dimensões (altura, largura, diâmetro etc.)
- 3) natureza do material empregado
- 4) utilidade
- 5) técnica de fabricação (fotografia, filme, ou “croquis” deverá acompanhar a descrição)
- 6) autor do instrumento
- 7) estudo detalhado da decoração

- b) Interna - refere-se só ao instrumento musical

- 1) O instrumento é “BRUITEUR”, quando não produz notas mas ruídos e ritmos.

ESTUDA-SE:

- a) como os ruídos são emitidos
- b) que espécie de ruídos são produzidos
- c) quantos ruídos se produzem
- d) como se produzem os ruídos

2) O instrumento é musical

ESTUDA-SE:

- a) como as notas são emitidas
- b) natureza das notas emitidas
- c) quantas são produzidas
- d) qual o caráter ou a natureza própria de cada nota produzida. Se são
claras ou surdas.
- e) como é emitido o som, como se toca o instrumento

Há uma porção de dados que não podem ser classificados aqui pois são particulares e próprios de cada instrumento estudado e deverão ser acrescentados no fim.

III - Estudo do executante

- a) Nome da pessoa
- b) sexo
- c) sua posição social
 - 1) amador
 - 2) profissional: como aprendeu e como transmite a sua arte
- d) posição do executante
 - 1) atitude geral
 - 2) atitude dos diferentes membros ou das diferentes partes do corpo que entram
em jogo durante a execução
 - 3) maneira de pegar o instrumento durante a execução

IV - Lugar do instrumento na arte do grupo

- a) se é para solo ou acompanhamento

b) ocasião em que é usado: em cerimônias religiosas ou profanas, quais os efeitos musicais que se lhe pede: canto, contracanto...

V - Lugar do instrumento no conjunto social e religioso do grupo:

a) Estudo de crenças ligadas ao instrumento, a sua fabricação, ao executante, à execução, à ocasião em que se deve tocar o instrumento e aos auditores"

15. Ficha sobre dança, ensinada na 11ª aula do Curso de Etnografia, sobre “A dança e o drama” (SEF, doc. 12)

"É conveniente fazer um plano metódico de observação, estabelecendo uma ficha. Por exemplo:

- 1) Lugar - o lugar exato e não apenas o país ou região
Tempo - estação, dia, mês
Ocasião - casamento, puberdade, funeral, etc.
- 2) Nome da dança e do proprietário, seja indivíduo ou grupo.
- 3) Descrição
- 4) Acompanhamento
- 5) Notação gráfica
- 6) Notação acessória"

(Segue-se exemplo de descrição de dança dos Bororo, a “dança do marid’do” observada e filmada por Dreyfus e Lévi-Strauss em campo)

16. Ficha de cultura material ensinada na 15ª aula sobre “classificação dos objetos” (SEF, doc. 16)

"Conforme o modelo usado pelo Museu do Trocadero de Paris, a ficha deve ter as dimensões de 13cm, 5 por 9cm, 5. No alto, à esquerda, traz o número de ordem, que corresponde ao número da etiqueta, do inventário e do diário. Segue-se, formando coluna, uma numeração que corresponde aos títulos a serem preenchidos:

1 - Lugar de origem do objeto: país político, subdivisão, localidade

2 - Tribu, fratria, clan

3 - Natureza do objeto, isto é, seu nome em língua nacional

4 - Nome indígena do objeto

5 - Natureza de cada uma de suas partes

6 - Nome indígena

a) de cada uma das partes

b) de cada matéria prima utilizada na fabricação

7 - Descrição completa do objeto, compreendendo:

dimensões;

forma geral;

cor;

decorações.

8 - Notas complementares:

A) Informações concernentes à fabricação:

a) fabricado por quem?

b) fabricado quando e como?

B) Informações sobre a utilização:

a) utilizado por quem?

b) utilizado quando e como?

C) Informações sobre ideias e costumes ligados ao objeto:

a) área de sua fabricação;

b) área de sua utilização;

c) crenças e costumes.

9 - Referências às fotografias existentes do objeto

10 - Nome de quem recolheu o objeto e a data em que o recolheu.

As informações complementares são na realidade as mais importantes e as mais difíceis de obter. Interessa sobretudo saber o sexo, o nome próprio, a importância social de quem fabrica e de quem utiliza o objeto; se este é usado em épocas especiais, por ocasião de alguma festa ou cerimônia, em estações determinadas, ou são de uso frequente e comum. Técnica completa de sua fabricação e utilização. Quando a pesquisa se faz no lugar onde o objeto é recolhido, o pesquisador se servirá de suas próprias observações. Em museu, recorrerá às notas que acompanham o objeto”.

17. Ficha de tombamento de objetos etnográficos (SEF, doc. 336)

"NOME DO OBJETO

PROVENIÊNCIA N°

GÊNERO (tecido, cerâmica, arma, móvel, etc.)

PARTES DO OBJETO (seus nomes, gênero e matérias-primas)

TRIBU

FRÁTRIA

CLAN

REFERÊNCIA FOTOGRÁFICA

DATA DA COLHEITA

NOME DO RECOLHEDOR

ESTADO

FABRICAÇÃO (Quem f.? sexo; quando? como? área de F.)

UTILIZAÇÃO (Quem u.? sexo; quando? como? área de U.)

DESCRIÇÃO (Dimensões; forma; cores; decoração, etc.)

IDEIAS E COSTUMES ligados ao objeto

18. Ficha de tombamento de objetos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) (SEF, doc. 335)

"Ministério da Educação e Saúde Pública

S.P.H.A.N.

ARQUEOLOGIA - ETNOGRAFIA - ARTE POPULAR

SÉRIE: CATEGORIA:

Tombamento sob n.: Em

Peça

Denominação em língua indígena

Procedência étnica

geográfica

Aquisição data

processo

Proprietário nome

endereço

Localização Catalogação

Catalogações anteriores

Referências bibliográficas

(do outro lado da ficha:)

Esquema ou fotografia

Caracteres descritivos, tipologia

19. Ficha de Campanha da Missão de Pesquisas Folclóricas, preparada por Oneyda Alvarenga (apud Carlini, 1994)

- 1) Local e data da coleta
- 2) Título da melodia
- 3) Classificação e gênero
- 4) Nome do informante
- 5) Local de nascimento
- 6) Sexo, cor e idade
- 7) Grau de instrução
- 8) Posição social
- 9) Origem dos ascendentes até avós

Observações:

- a) Descrição de instrumentos, material empregado, qualidade sonora, afinação fixa ou variável segundo a peça, gênero ou tipo executado. Processos de execução instrumental ou vocal
- b) Descrição de danças e rituais
- c) Crendices ligadas ao documentos
- d) Épocas, dias e horas especiais de execução do documento
- e) Descrição da indumentária e de objetos em conexão com o documento
- f) Indicação se o texto do documento é fixo ou variável. No último caso, se é utilizado material poético tradicional, de conhecimento geral ou improvisado
- g) Julgamentos estéticos que porventura o informante possa emitir sobre o documento ou sobre a música local (dispensável)