



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

“A DESCOBERTA DOS TESOUROS AFRICANOS” NA FRANÇA DO ENTRE- GUERRAS: “A ÁFRICA FANTASMA” DE MICHEL LEIRIS

Júlia Vilaça Goyatá

Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP)

juliagoyata@yahoo.com.br

Introdução

A “África Fantasma” (1934) de Michel Leiris é um relato ímpar: escrito em forma de diário o livro pode ser visto simultaneamente como uma obra de ficção, etnografia, história e literatura. Gestada a partir da experiência do autor como secretário-arquivista da primeira missão francesa em terras africanas - a missão Dacar-Djibuti, realizada com patrocínio do governo, de maio de 1931 a fevereiro de 1932 - a obra é recheada com descrições que vão dos problemas administrativos enfrentados pelos franceses até reflexões amplas a respeito da religião dos Dogon e dos cultos abissínicos. É, de fato, uma narrativa que pode ser lida através de diversas “entradas” teóricas, nas palavras de James Clifford “*A África Fantasma é um monstro: 553 páginas de etnografia, diário de viagem, exploração interior e ‘onirografia’*” (*apud* PACHECO, 2007: 34).

No entanto, não pretendo aqui dar conta de toda a obra, o que seria impossível, mas pincelar algumas questões referentes à relação que se dá a partir desta narrativa entre o “eu” e o “outro”, ou, entre Europa e África. Isto é, desejo enfatizar tanto a importância do imaginário africano na produção de questões que movimentavam uma certa intelectualidade francesa no entre - guerras, representada aqui por Leiris, quanto, pensando sempre numa via de mão dupla, entender como a própria narrativa construída em “A África Fantasma” é informada também pelas questões que essa intelectualidade já vislumbrava naquele momento, principalmente a partir da assunção do movimento surrealista.



Explico-me: neste período do entre-guerras, que vai de pelo menos 1920 a 1940, a intelectualidade francesa e sua nascente etnografia, que por sua vez estavam diretamente envolvidas com o movimento surrealista, questionavam de maneira radical o estatuto do homem ocidental valorizando as figuras da alteridade e as formas “primitivas” de existência. Desta maneira havia um interesse crescente pela África: “o negro era moda em Paris” e a missão Dacar-Djibuti conquistou a opinião pública e seu sustento justamente por estar a serviço da “descoberta dos tesouros africanos”, legitimando a prática etnográfica e conquistando o imaginário popular (BRUMANA, 2002: 325). Levando este contexto em conta pretendo ver como Leiris articula essa figura do “outro” africano para pensar esse “eu” europeu que se vê em crise com seu próprio estatuto de moderno.

Por outro lado é importante observar também como a própria experiência na África precipita esse tipo de questionamento por parte do viajante que se depara com a alteridade. É a partir da viagem e principalmente a partir de seu contato com a religião Dogon e com o culto do *zar* na Abissínia que Leiris desenvolverá e reforçará questões que o perseguirão em seu trabalho posterior e em suas reflexões a respeito das nossas práticas ocidentais: o tema do sagrado, das sociedades secretas, da possessão.

Trata-se de pensar a narrativa de Leiris *na e sobre a África* nesse período a partir desse duplo ponto de vista, como um jogo de espelhos em que uma história só pode ser contada a partir da outra. Para realizar esta operação procurarei pensar em alguns trechos do diário que realçam estes dois lados da moeda: a África que é desenhada na Paris do entre-guerras e a Paris que é fabulada por Leiris na própria experiência da viagem¹. Ao mesmo tempo em que vemos um fascínio pelo “primitivo” encontramos também um olhar crítico em relação a si mesmo.

É preciso dizer que num primeiro momento do texto me concentrarei mais em delinear o contexto francês, pensando em como o interesse pela África se dá aí, e num

¹ Esta maneira de construir o texto, pensando a viagem enquanto produtiva para pensar estes espelhamentos e a construção da alteridade foi inspirada no texto de Fernanda Arêas Peixoto, publicado no número 51 da revista do IEB-USP intitulado “Bastide e Verger entre ‘áfricas’ e ‘brasis’: rotas entrelaçadas, imagens superpostas”. Neste texto a autora pensa as imagens de África no Brasil, preocupação de Roger Bastide, através das imagens (simétricas e opostas) do Brasil que são evocadas pelo autor numa viagem que faz à África (2010:44).



segundo momento olharei para o próprio texto do diário, pensando nas formulações de Leiris sobre a França no momento mesmo da viagem e em como esta viagem repercute em algumas de suas reflexões posteriores. Olharemos para texto e contexto tentando pensar em uma análise que seja simultaneamente interna e externa, um diálogo².

A África na França

No dia 7 de setembro de 1931 Leiris escreve em seu diário:

“Antes de deixar Dyabougou, visita à aldeia e furto de um segundo *kono*, que Griaule localizou ao se introduzir sub-repticiamente na choça reservada. Desta vez, Lutten e eu nos encarregamos da operação. Meu coração bate apressado: depois do escândalo de ontem, percebo com mais perspicácia a grandiosidade do que cometemos. Com sua faca Lutten separa a máscara da roupa enfeitada com plumas a que está ligada, passa-a para mim, para que eu a envolva com a lona que trouxemos; também me dá, a meu pedido – pois se trata de uma das formas estranhas que tanto nos intrigaram ontem -, um tipo de leitão, sempre em pasta marrom (ou seja, sangue coagulado), que pesa no mínimo quinze quilos e que embrulho junto com a máscara. Saímos com rapidez da aldeia e ganhamos novamente os carros através das roças. (...) Na aldeia seguinte, localizo uma cabana de *kono* com a porta em ruínas, mostro-a a Griaule e o golpe é decidido. Como da vez anterior Mamadou Vad anuncia bruscamente ao chefe da aldeia – que levamos para diante da choça em questão – que o comandante da missão deu ordem para apanharmos o *kono* e que estamos dispostos a pagar uma indenização de vinte francos. Desta vez, sou eu que me encarrego, sozinho, da operação, e penetro no recinto sagrado, com a faca de Lutten na mão, para cortar os nós da máscara. Quando percebo que dois homens – na verdade, nada ameaçadores – entraram atrás de mim, constato com estupor, transformado em desgosto certo tempo depois, que é possível sentir-se inteiramente seguro de si quando se é branco e se tem uma faca na mão...” (2007: 144-145)

² Fernanda Peixoto (2008) deixa clara esta relação quando diz que “a análise da vida cultural e da produção intelectual (ou, se quisermos, no campo das idéias e do pensamento moderno) se relaciona com a própria natureza da reflexão antropológica que, ao considerar seriamente a alteridade, cria um espaço de encontro entre o „eu“ e o „outro“ (...). Nesse sentido a posição antropológica escapa das dicotomias como „análise interna“ ou „externa“, que foram colocadas em ação (e ainda colocam) os analistas nesse campo de estudos” (2008: 21, tradução minha).



Neste trecho Leiris descreve a cena de dois furtos realizados por ele e por Éric Lutten³, ordenados por Marcel Griaule⁴, em aldeias africanas de Kéméni no Sudão francês. Nestas aldeias eram comuns os cultos aos fetiches, chamados de *kono*, objetos sagrados adorados pela população e guardados em algumas choças especiais. Estes são, sem dúvida, parte dos objetos africanos que interessam diretamente à missão francesa em terras africanas. Após descrever estas cenas o autor acaba por fazer uma crítica que se liga diretamente à relação entre antropologia e colonialismo naquele momento. Isto é, há uma relação de poder inerente ao acesso a este outro africano empreendido através de uma missão oficial, patrocinada pelo governo colonial francês. Deste modo, o fascínio inicial pelos objetos em questão, mesclados que estão ao seu lugar de origem, acaba por se transformar em desgosto, com a apreensão ilegítima.

A relação entre colonialismo e antropologia não é o que se pretende desenvolver aqui. Esta é parte inerente da história da disciplina na medida em que os primeiros acessos europeus aos povos ditos 'primitivos' foram realizados através do contato entre metrópole e colônia já no século XIX, quando da partilha da África pela Europa.⁵ O que me pergunto aqui é porque a França de meados do século XX se interessava tanto por estes objetos de origem africana ou quais eram as motivações intelectuais que vigoravam naquele momento e que permitiam a satisfação desta ânsia colecionista apontada por Leiris em seu diário.

Esta motivação intelectual, que acabou por se refletir também em uma motivação institucional, que torna a missão Dacar-Djibouti possível, está sem dúvida ligada ao que chamo de um 'espírito surrealista'. Este denota uma espécie de ambiente intelectual incontornável compartilhado pelos artistas e pensadores deste momento. O aparecimento da vanguarda liderada por André Breton em 1919 marcaria a intelectualidade francesa pelo menos até os anos 40 de modo a refletir-se em diversas

³ Lutten é também membro da missão, encarregado das observações tecnológicas e ocasionalmente cinegrafista.

⁴ Griaule é etnólogo e o chefe da missão Dacar- Djibouti. Leiris o conhece um ano antes da missão a partir da experiência conjunta na revista *Documents*. Falaremos desta experiência em seguida.

⁵ Para mais reflexões sobre esta relação ver Clifford (2008), Sahlins (1990).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

áreas do conhecimento, entre elas a antropologia.⁶ Em linhas bem gerais ela trazia à cena questões comuns relacionadas principalmente à crítica da racionalidade ocidental, inspirada pelos vieses do marxismo e da psicanálise. Sem dúvida tratava-se de uma reação à Primeira Guerra, que havia deixado marcas claras da barbárie produzida pela racionalidade ocidental na Europa. Neste caso, no bojo das preocupações surrealistas estava a valorização de experiências que escapam à racionalidade canônica: experiências estéticas, religiosas e inconscientes. Experiências trazidas também de outros cantos do globo, capazes de exaltar outras formas de vida: daí também o interesse pela África naquele momento.

A missão empreendida por Leiris e seus colegas fazia parte então deste interesse renovado pelo continente africano e também de uma reformulação nos quadros da etnologia francesa. Para Paul Rivet como para Marcel Mauss a etnografia estava ligada a um engajamento político de esquerda e “o Instituto de etnologia é criado em 25 graças à chegada ao poder do *Cartel des gauches*, favorável às idéias de seus fundadores” (ARMEL, 1997: 342). Com a criação deste instituto havia uma demanda por trabalhos etnográficos genuinamente franceses, que não eram realizados, sobretudo, por falta de investimentos públicos. Segundo Fernando Brumana a realização da missão Dacar-Djibouti significou um salto em termos etnográficos e acabou funcionando também como um mito de origem para consagrar

“uma série de rápidos progressos na posição institucional da etnologia francesa a partir do fim dos anos 20 (a fundação no marco da Sorbonne do Instituto de Etnologia, a nomeação de Mauss para o *Collège de France* e a de Rivet como cabeça do Museu de Etnografia do Trocadéro e sua integração ao Museu de História Natural), favorecida pelo avanço eleitoral da esquerda que desembocou no triunfo da Frente popular em 1936” (2002: 321-322).

⁶ No entanto, é necessário apontar aqui que discordo da tese de Clifford (2008) que aponta o surgimento de um ‘surrealismo etnográfico’. O surrealismo é influente na perspectiva etnológica na medida em que suas questões se estendem nesta época a quase todas as áreas do saber, o que não quer dizer que haja uma articulação direta entre esta vanguarda e o método de pesquisa etnográfico.



É justamente neste ano que o Museu do Trocadéro é transformado em Museu do Homem. Este museu seria um “ambiente liberal e produtivo para o crescimento da ciência etnográfica francesa”, já que o “conhecimento ostentado por uma etnografia mais jovem aliada ao surrealismo era mais excêntrico, mais informe e disposto a deslocar as ordens de sua própria cultura” (CLIFFORD, 2008: 146-47). A partir desta data o museu recebeu as coleções de arte primitiva do Trocadéro bem como suas exposições relacionadas ao tema.

No entanto, em carta a Leiris Georges Bataille já menciona este tipo de exposição de arte colonial desde 1931: “Vi ontem a noite danças negras na Exposição, os dançarinos em cima de um tablado como vacas num vagão” (BATAILLE, 2004: 98). A observação é claramente irônica e fala da condição de objeto exótico a que esses povos eram acometidos quando aterrissavam na França. Bataille refere-se especificamente à Exposição colonial realizada com o título “A maior da França: exposição colonial internacional”, desde o dia 5 de maio deste mesmo ano, certamente parte deste “furor negro” que se iniciava em Paris, um ano antes da missão.

Bataille e Leiris, que se conheciam desde 1924, travariam relações num outro importante órgão para compreendermos os cruzamentos entre a vanguarda surrealista e a nascente etnografia francesa: a revista *Documents*⁷. Fora neste ambiente editorial que Leiris conheceria Griaule, que futuramente o convidaria a participar da missão:

“A importância de *Documents* no nascimento da etnologia francesa foi a de ser âmbito de encontro, conhecimento e reconhecimento de vários dos participantes da missão Dacar-Djibouti; até no âmbito físico, já que Leiris e Griaule se viram pela primeira vez nas oficinas de redação da revista” (BRUMANA, 2002: 316).

⁷ Leiris é apresentado à Bataille em 1924, ano também de sua entrada oficial para o movimento surrealista. É por intermédio de um de seus amigos de infância, que era também ex-colega de Bataille na *École des chartes* e atual colega de trabalho na Biblioteca Nacional, Jacques Lavaud, que se dá o encontro. Lavaud achava que seria interessante apresentá-los por partilharem alguns interesses literários em comum. Michel Leiris e Georges Bataille se encontram, assim, no outono “num endereço muito tranquilo e burguês próximo da Elysée, o café Marigny” (LEIRIS, 2004:15). A discussão gira em torno de Dostoievski, autor de grande importância para Bataille, principalmente pela leitura que este havia feito de *Les carnets du sous sol* (1864), e que se tornará também uma referência para Leiris.



A revista *Documents*, datada de 1929, era um empreendimento de Bataille juntamente a Carl Einstein - poeta e estético alemão, especialista em arte ocidental moderna e autor da primeira obra consagrada à arte negra - e Jean Pierre Rivière, sub-diretor do Museu de Etnografia do Trocadéro, sendo financiada por um mecenas: o comerciante de quadros antigos e editor da Gazeta de Belas Artes Georges Wildestein⁸. Apesar de seguir aquilo que já era uma tradição entre os surrealistas, a produção de revistas como plataformas de debate, *Documents* fora concebida como um “fórum para visões dissidentes” (CLIFFORD, 2008: 137). A revista tinha uma proposta eclética e objetivava abarcar contribuições de diversas áreas⁹. Seus subtítulos (que variam do ano de 1929 para o ano de 1930) eram indicativos desse ecletismo e circunscreviam de alguma maneira sua área de atuação: na primeira versão, *Documents - doctrine, archéologie, beaux-arts, ethnographie* e na segunda, com a troca de uma das insígnias, *Documents - archéologie, beaux-arts, ethnographie, variétés*. Segundo Vincent Debaenne:

“nós não podemos falar de um projeto comum a propósito dessa publicação, que reivindicava o ecletismo; isto é, as contribuições à revista se ordenam quase todas em torno de uma temática central: as questões estéticas em geral, e mais particularmente à questão do museu. Podemos considerar que *Documents* está um passo à frente em relação ao surrealismo ortodoxo, não se trata apenas de relativização dos valores estéticos ocidentais mas sim de uma relativização dos valores estéticos em geral. Bataille quer ‘dizer sim a tudo’, fazer ver, ler e pensar o heteróclito, o irritante, o inquietante. Todas as formas de expressão, as mais ‘elevadas’ assim como as mais ‘populares’ – distinção que inclusive Bataille rejeita -, devendo ser consideradas como formações simbólicas de um interesse igual” (DÉBAENE, 2002: 14).

⁸ A revista *Documents* teve 15 números, o primeiro datando de abril de 1929 e o último de abril ou maio de 1930. Tudo leva a crer que seu fim é consequência da abdicação do patrocínio por parte de Georges Wildestein (LEIRIS, 2004).

⁹ Sobre esta distância que *Documents* tinha do movimento surrealista, apesar da influência inegável que sofrera do mesmo, é interessante observarmos sua diferença, em termos de projeto gráfico inclusive, de *La Révolution Surréaliste* (principal revista surrealista), que tinha, segundo Maurice Nadeau, um aspecto bastante sóbrio: “Sua apresentação é propositadamente severa, à semelhança de uma revista científica.(...) Poucas coisas atraentes aos olhos: alguns desenhos, algumas fotografias; nenhum esmero tipográfico, títulos de artigos propositalmente em preto e branco, assinaturas que nada destaca” (1985:58). *Documents* era uma revista, ao contrário, com forte apelo estético, muitas figuras e fotografias, obras de arte de artistas consagrados pelo surrealismo. Discutia arte e estética e era um objeto artístico por excelência.



A experiência de *Documents* surgia, assim, de uma conjunção entre as questões colocadas pelo surrealismo e um interesse renovado pela disciplina antropológica¹⁰. Em seu seio, como já nos diz seu subtítulo, encontramos muitas contribuições etnográficas, produções de Paul Rivet, Georges Henri Rivière, Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, do próprio Michel Leiris e até de Marcel Mauss. Ela era um importante fórum de discussão e encontro desses autores, que além disso estavam às voltas com os debates a respeito dos museus etnográficos como salientamos acima. Era de como organizar as coleções, trazidas principalmente da África, que se tratava.

Havia, segundo Hollier (1991), uma discussão acirrada no âmbito da revista a respeito do objeto etnográfico e seu estatuto quando colocado num museu: o objeto sagrado, quando exposto, perderia sua aura, ou seu valor de uso, sendo descontextualizado¹¹. Então, nessa perspectiva, a pergunta girava em torno de como organizar os museus etnográficos e essa era uma das obsessões que animavam longas discussões no comitê de *Documents*. Contudo, Hollier identifica duas posições diferentes em relação a essa “nostalgia do valor-de-uso” que permeavam as discussões: uma representada pela etnografia e outra representada pela vanguarda artística. Havia da parte dos primeiros, representados por Rivet e Rivière, que participavam ativamente da reformulação do Museu do Trocadéro para o Museu do Homem, o desejo de diferenciar os objetos etnográficos daquilo que era chamado de arte primitiva. Para eles um objeto não deveria ser privilegiado pela beleza e tudo o que fosse relacionado à ele deveria ser incluído numa coleção museológica: o importante era manter o objeto etnográfico atrelado à sua função e seu contexto de origem. Já a vanguarda, representada pelos artistas advindos do surrealismo, como Masson, Chirico e Dalí, era denunciada por fazer um uso perverso desses objetos, aproveitando-se deles para proclamar uma certa

¹⁰ É necessário dizer, no entanto, que *Documents* não se liga oficialmente ao movimento de Breton. Pelo contrário ela é uma dissidência deste movimento, surgida com a eclosão de uma crise em seu interior em 1929, motivo inclusive do afastamento de Leiris. Mas ainda assim *Documents* faz parte deste imaginário surrealista, que independente do movimento em si, se expandiu para todas as áreas do saber na França do entre-guerras.

¹¹ Para entrar nesta discussão Hollier se refere a Walter Benjamin na obra “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras Escolhidas, vol.I*. São Paulo: Brasiliense, 1985.



estética primitivista, o que caía como uma luva para suas reivindicações anti-racionalistas, como vimos anteriormente.

Com isso vemos que a missão africana da qual Leiris participa e que resulta em seu diário não é fortuita e se configura neste contexto complexo de florescimento da vanguarda surrealista, fonte da qual a etnografia francesa bebeu em abundância. A África aparece neste momento, então, como signo destes dois interesses, nem sempre congruentes: a consolidação da ciência etnológica atestava e ao mesmo tempo incentivava a busca por estas outras formas de existência que eram tão caras ao ‘espírito surrealista’.

A França na África

Diante deste contexto que envolve a construção do diário de Leiris, como podemos pensar a relação deste autor, já em África, com sua terra natal? Neste momento sairemos do solo francês para procurarmos em terras africanas o reflexo do lugar de origem naquele que escreve. Como Leiris fabula a França - que de certa forma permitiu sua viagem - na África?

Para entrarmos nesta questão é preciso apontar um ponto chave: a peculiaridade do próprio diário de viagem enquanto um gênero de narrativa capaz de permitir, de maneira mais nítida que o relato etnográfico, o encontro da subjetividade com a diferença¹². Por ser uma escrita mais livre e atrelada ao dia-a-dia da viagem o diário acaba por trazer à tona o encontro com a alteridade, que desperta também o encontro com o eu. Como nos diz Octavio Ianni, a viagem é uma experiência ambígua por excelência:

“Toda viagem se destina a ultrapassar fronteiras, tanto dissolvendo-as quanto recriando-as. Ao mesmo tempo que demarca diferenças, singularidades ou alteridades, demarca semelhanças, continuidades, ressonâncias. Tanto singulariza quanto universaliza” (2003: 13).

¹² Quando falo em relato etnográfico penso nos relatos desta época mesmo, início e meados do século XX, inaugurados pelo clássico de Bronislaw Malinowski “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” em 1922.



Ela se caracteriza então por este duplo movimento que reforça tanto a diferença quanto a continuidade, isto é, o viajante está a todo tempo diante do que eu chamo de fascínio em relação ao outro, mas está também angustiado por não poder abster-se de seu lugar de origem. Desta maneira não se pode pensar a viagem, ou a experiência propriamente etnográfica, sem se pensar sua contrapartida: a reflexão a respeito de si mesmo, de sua origem e cosmologia própria.

No caso de Leiris é nítida a presença da França em seu diário: ela aparece primeiramente como o lugar de onde o observador olha, lugar este que o angustia, na medida em que ele não pode adentrar totalmente a cultura africana como gostaria. É como se Paris fosse sua clausura. Depois ela aparece já materializada, permeada por críticas e lamentos: é a França colonial que tanto o envergonha mas da qual ele também compartilha - o caso do roubo dos objetos relatado acima denota isto de maneira nítida: é ele que rouba os objetos mas depois se envergonha do feito. Por fim, uma última imagem da França é acionada: imagem nostálgica, trazida à cena principalmente nos momentos de decepção com o território africano. São estes os momentos em que Leiris confessa, mesmo que a contragosto, sua saudade de casa.

Vejamos como isto aparece no diário de maneira a seguir esta linha de raciocínio, tentando localizar estas três imagens da França que aparecem na África, como relatadas acima:

“Trabalho intenso, ao qual me entrego com alguma assiduidade, mas sem um pingão de paixão. Preferiria ser possuído a estudar os possuídos; conhecer carnalmente uma ‘zara’ a conhecer cientificamente todas suas circunstâncias. O conhecimento abstrato, para mim, nunca deixará de ser apenas a pior das hipóteses...” (2007: 434)

De fato, ele está exprimindo aqui a angústia de não poder penetrar totalmente no ritual que está descrevendo, no caso a possessão pelos espíritos *zar*, adentrando e conhecendo em profundidade esta figura do outro, que aqui é o africano. Esta é uma pauta recorrente no trabalho de Leiris: o que há é uma impossibilidade de compreender o outro em sua essência, para uma tentativa de fazê-lo é preciso então encontrar-se com a mais profunda subjetividade. E a própria idéia da publicação de seu diário passa por



este ponto, como ele diz em sua proposta de prefácio: “é levando o particular ao extremo que, com frequência, se atinge o geral; exibindo o coeficiente pessoal aos olhos de todos, permite-se o cálculo do erro; conduzindo a subjetividade ao ápice, toca-se a objetividade” (2007: 301). Desta subjetividade não deixa de participar o lugar de origem do escritor, afinal, é de algum lugar que este escreve, é partindo de uma cultura que ele o faz.

Como já dito, no movimento de busca pelo outro e pela diferença o que ocorre é uma volta simultânea para si mesmo, para o lugar de origem e sua cosmologia. Esta volta acaba por gerar uma angústia, um lamento quanto ao pertencimento original. Em Leiris, esta angústia se transforma em crítica ácida à França:

“Inquietações quanto à vida que terei que retomar. Para alguns de nós, parece que o pessimismo se acentua à medida que o navio se aproxima da França. Vida estúpida das metrópoles. Vida mesquinha dos franceses, ainda mais rebaixada – imagino – depois que o pé-de-meia se esvazia! E dizer que há pessoas que sentem nostalgia...” (2007: 669)

Crítica que também passa por sua formação, tanto pelo surrealismo quanto pelo contato com a etnografia nascente, como enfatizamos acima: há no autor uma enorme descrença quanto à civilização e seus feitos e a França não deixa de ser signo disto. Quando tem notícias do que se passa na Europa Leiris escreve:

“Na Europa tudo parece ir de mal a pior. Isso cheira a guerra mundial. (...). Que tristeza! Antes morrer vinte vezes por algo que se ama do que padecer o mínimo por uma estupidez dessas! Verdade! Não sou patriota...O que me aborrece é que essas histórias me obrigam a pensar no meu maldito país”(2007: 244).

O desejo de não mais pensar na França aparece aí como uma negação a esta idéia de civilização, porém, as cartas que chegam por Zette, sua esposa, o levam inevitavelmente para lá.

Vemos por aí que mesmo funcionando como evasão a experiência da viagem nunca é sem contrapartida. Por mais que o autor expresse seu fascínio com relação ao



‘primitivo’ ele acaba por reconhecê-lo como impenetrável: “Ficar aqui. Não fazer mais nada. Viver na montanha. Nela, arrumar uma mulher e constituir um lar. Desejo utópico que estas pessoas e seus presentes agrestes me dão”(2007: 238). Mais uma crítica à França: afastar-se dela e viver com os ‘primitivos’ é o que deseja o escritor, como um característico intelectual francês do entre-guerras. Porém seu desejo é utópico: o pertencimento aparece aqui como uma jaula, por mais que se viaje não é possível sair de casa. É ele mesmo quem declara após a viagem: “em 1933, retornei tendo destruído pelo menos um mito: o da viagem enquanto meio de evasão”(apud PEIXOTO, 2007: 31).

No entanto, apesar de crítico com relação à França Leiris também é nostálgico ao falar dela. Como quando relembra de maneira quase obsessiva seus hábitos diários de “civilizado”, descrevendo-os com minúcia: está sempre preocupado com sua higiene e aparência – “perda de minha pinça de sobrancelha. Estou muito mais irritado do que deveria com este acidente mínimo” -; relata constantemente a feitura da barba – “para me distrair, tiro meu estojo de higiene pessoal, que carrego em um embornal pendurado em minha sela, e faço a barba”-; e a preocupação com as vestimentas – “a calça indígena que pretendo vestir para me proteger dos mosquitos não é nada cômoda, pois não tem bolsos, não aceita cinto e nem sei onde pôr minhas chaves” (2007: 189, 372, 146). Aqui Leiris aparece de fato como uma figura tipicamente européia, um explorador em terras selvagens, e num trecho seguinte esta feição, que se liga também a uma dimensão do cuidado-de-si, volta a aparecer com clareza quando ele conta com satisfação as compras numa cidade colonizada por ingleses:

“Longa sessão de salão de beleza, aos cuidados de um jovem barbeiro hauçá que foi a Cartum e Meca. Compras na cidade. Contenho-me para não comprar tudo o que há nas lojas. A Inglaterra foi o único país ocidental que conseguiu estabelecer um formalismo bem sucedido. O que é simbolizado pelas roupas” (2007: 227).

Porém, é ao decepcionar-se com a pesquisa ou ao questionar-se como viajante que relembra com mais vigor seu lugar de origem com um sentimento de nostalgia. Segundo Fernanda Peixoto “é de decepção que nos fala Leiris ao longo do relato: a partida, rodeada por imagens românticas e fantasias de evasão; o cotidiano em terra



estranha; o regresso, definido antes por frustrações que por conquistas” (2007: 31). Muitas vezes Leiris exprime seu tédio com relação à investigação revelando a ausência de coisas novas para se ver: “Nada. Tudo estagnado” e em seguida “é entediante viajar como nós viajamos. É preciso cair em lugares muito extraordinários para experimentar um pouco a impressão de exotismo” (2007: 178, 242). Diante da monotonia o viajante é colocado frente a seu lugar de origem: “O desânimo persiste e às vezes tenho vontade de quebrar tudo, ou de retornar a Paris. Mas, fazer o que em Paris?” (2007: 196). Neste trecho este desejo da volta é expresso, mas logo é superposto pela crítica. Num outro, escrito mais perto do fim da viagem, ele é explícito e a desilusão em relação à viagem o acompanha:

“No bar do hotel, há uma comovente máquina de café, do tipo *Maison du Café* em Paris. Numa cidade tão moderna, tenho uma só vontade: regressar. A aventura acabou de vez. Agora será preciso lidar com a imprensa, a exposição, as publicações: retorno ofensivo da civilização (aliás, de que nos afastamos tão pouco, no fundo!”(2007: 649).

No dia 1 de agosto de 1931, ainda no início da viagem, Leiris descreve um sonho que me parece ser emblemático desta condição de enraizamento do pesquisador, que se confunde também com seu desejo de transcender esta condição. Ele escreve: “Sonho: a missão é um navio que afunda. O navio é o prédio da rua Wilhelm, número 12, onde moro em Paris” (2007: 118). Aqui a própria viagem, deduzida pela missão, é identificada à casa de Leiris, ou seja, é como se o seu possível fracasso estivesse ligado ao pertencimento daquele que deixa o lar a seu lugar de origem. Tudo se passa como se a casa fosse levada ao seu paroxismo quando é deixada: é pela viagem que o escritor se depara com o que leva de mais profundo de sua casa, pensada aqui em seu sentido mais amplo: tanto espaço físico, como cosmológico e psicológico.

Em resumo, creio que é desta relação de alteridade, que se exprime pela ambiguidade entre o fascínio com o outro ‘primitivo’ e ao mesmo tempo a incapacidade de apreendê-lo, que vem uma crítica em relação ao ‘eu civilizado’. Esta relação é demonstração do próprio desafio da antropologia: o confronto com Outro, com o signo da diferença. Encontro este que só pode ser mediado pela subjetividade, aposta de



Leiris. Para isto muitas vezes ele recorre a um discurso literário: diante da impossibilidade de descrever a diferença o diário recorre muitas vezes à linguagem poética, linguagem *per se* do eu. No entanto Leiris nos dirá que nem a literatura é capaz desta imersão completa no eu do escritor:

“Não há outro recurso a não ser a introspecção, o exame de meus motivos para viajar, meus motivos para escrever. E é neste momento que o ócio me conduz ao pior desanimo e ao fim de tudo, pois desafio qualquer um - escritor ou não - para que olhe sinceramente para si mesmo e não se afogue em pouco tempo no mais estarrecedor niilismo. Mas meu caso se torna ainda mais complicado pelo fato de ser, se preferirem ‘literário’. Não é a descoberta de minha razão de escrever (mais ou menos boa, ou mais ou menos habilmente camuflada) que resolverá o problema, ao contrário!” (2007: 305).

Daí podemos desenvolver uma longa discussão, que cabe aqui apenas apontar, entre os limites e o cruzamento fundamental entre a etnografia e a literatura e sua interdependência neste diário de viagem.

É importante dizer também que, após sua viagem, Leiris desenvolverá trabalhos e questões que se relacionam diretamente com sua viagem à África. O autor não só a incorporará em termos temáticos, já que desenvolverá em 1938 sua tese de doutorado sobre “A língua secreta dos Dogon de Sanga”, reflexão diretamente ligada à religião observada durante a viagem; mas também o fará na medida em que certas reflexões são despertadas pelo ato mesmo de viajar. Leiris seguirá pensando, como faz em seu diário, as relações entre subjetividade e experiência social principalmente a partir da experiência do sagrado, como atesta o texto “O sagrado na vida cotidiana”, produzido no mesmo ano de sua tese. Do repertório africano Leiris trará tanto fatos etnográficos a serem explorados quanto conceitos operatórios para pensarmos a sociedade contemporânea.

A partir de sua viagem à África Leiris será incorporado no corpo de funcionários do Museu de Etnografia do Trocadéro e em 1934 será encarregado do departamento de África negra deste museu. Posteriormente, como dito, começará seus estudos de etnologia na *École pratique de hautes études* se diplomando em 1938 com a tese



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

baseada em sua experiência africana. Neste mesmo ano participará com Roger Caillois (1913-1978) e Georges Bataille (1897- 1962) do *Collège de Sociologie*, empreitada coletiva que intencionava realizar uma espécie de ‘sociologia sagrada’: por meio deste conceito entender o cruzamento entre psicologia e teoria social, objetivando ainda atitudes políticas capazes de transformar a sociedade em questão. É no âmbito desta associação que Leiris escreve o texto citado acima¹³.

Algumas conclusões, muitas questões: uma nota sobre os diários de viagem

Creio que a partir destas reflexões, que considero mais apontamentos de questões, principalmente ligadas a esta ambigüidade produzida pela viagem e seu relato, podemos pensar o lugar dos diários dentro do que concebemos como uma produção antropológica. Porque os separamos da produção oficial? Porque eles são sempre vistos como fontes antropológicas paralelas? Não seriam eles parte desta?

Pensando no livro com a qual trabalhamos aqui e em seus rendimentos aposto nos diários como fontes genuínas de conhecimento etnográfico: neles encontramos tanto análises profundas quanto fatos corriqueiros do cotidiano que ajudam a compreender um universo de experimentação único. Através de sua periodicidade podemos vislumbrar parte do dia-a-dia de uma pesquisa etnográfica - que não deixa de ser também uma pesquisa literária, já que muitas são as formas do dizer - com seus deslizes e alcances.

Com isso proponho que pensemos também na forma de nossos trabalhos, levando a sério a afirmação de Leiris que diz que é na subjetividade levada a seu extremo que nos encontramos com a possibilidade do conhecimento objetivo. Talvez nossa dificuldade, como antropólogos, esteja aí: não em como levar a sério esse outro que procuramos, mas em como levar a sério nós mesmos no encontro com ele.

Referências Bibliográficas

¹³ Realizo uma pesquisa de mestrado no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, sob orientação da Prof. Dra. Fernanda Peixoto e financiada pela FAPESP, que investiga justamente o sentido da noção de sagrado no *Collège de Sociologie*. Sobre este ponto pretendo desenvolver discussões futuras, não cabe aqui me aprofundar neste tema.



ARMEL, A. (1997). *Michel Leiris*. Paris:Fayard.

BATCHELOR, D.; BRIONY, F.; WOOD, P. (1998). *Realismo, racionalismo, surrealismo: a arte no entre-guerras*. São Paulo: Cosac & Naify.

BRUMANA, F. (2002) “Entre Tintin y Tartarín: La misión Dacar-Yibuti en el origen de la etnografía francesa”. *Revista de Antropologia*, vol.45, n.2. São Paulo.

CAVIGNAC, J., GROSSI, M. & MOTTA, A.(org). (2006). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana.

CLIFFORD, J. (2008). *A experiência etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DEBAENE, V. (2002). “Les surréalistes et le musée d’ethnographie”. *Labyrinthe*, n.12. p. 71-94.

HOLLIER, D. (1991) “La valeur d’usage de l’impossible”. In: BATAILLE, G. et alii. *Documents: doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie*. Année 1929/1930. Paris: Jean-Michel Place, 2 vols.

IANNI, Octavio. *Enigmas da Modernidade-Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LEIRIS, M. & BATAILLE, G. (2004). *Échanges et correspondances*. Paris: Gallimard.

_____. (2007). *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify.

NADEAU, M. (1985). *História do surrealismo*. São Paulo: Perspectiva.

PACHECO, André Pinto. “Notas sobre a tradução”. In: *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

PEIXOTO, Fernanda. “A viagem como vocação. Antropologia e literatura na obra de Michel Leiris”. In: *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

_____. “El diálogo como forma: antropología e historia intelectual”, *Prismas*, n.12, p. 17-32, 2008.

_____. “Bastide e Verger entre ‘áfricas’ e ‘brasis’: rotas entrelaçadas, imagens superpostas”, *Revista do IEB*, n.50, set/mar 2010, p. 13-66.