GIABELLINA BRUMANA, Fernando. *O sonho dogon: nas origens da etnologia francesa*. São Paulo: EDUSP, 2011. 367 p.

ROMULO LELIS

O sonho dogon trata de uma reflexão sobre a origem da etnografia francesa em meados dos anos 1930, durante a missão colonial Dakar-Djibuti, na África. Seu autor se propõe a discutir o trabalho de campo realizado por essa primeira geração de etnógrafos franceses nas regiões africanas de Sanga e de Gondar, notadamente a partir dos trabalhos de Marcel Griaule e Michel Leiris. Analisando conjuntamente os perfis intelectuais e as obras desses autores, Giobellina Brumana reconstrói os procedimentos e as teorias produzidas na época, bem como sua importância para institucionalização da disciplina na França. Além disso, segundo Fernanda Peixoto, que faz o prefácio para esta edição brasileira, Giobellina Brumana trata a produção antropológica de modo crítico, utilizando os etnógrafos estudados como interlocutores de questões latentes do trabalho etnográfico presente (p. 13).

A proposta do livro consiste em demonstrar a especificidade da produção etnográfica francesa, marcando o que a distingue em relação a outras tradições antropológicas. Para o autor, a originalidade daquilo que teve início na missão Dakar-Djibuti reside na dimensão poética que a prática etnográfica francesa assumiu (p. 30). O cerne de sua análise é demonstrar a relação entre poesia e etnografia, afirmando que ambas teriam a semelhante capacidade de desvelar a realidade humana, “de dissolver ilusões ao mes-

mo tempo em que recolhem todo o valor desse caráter mítico, de revelar a verdade” (p. 43). Contudo, há outra especificidade que aparece como pano de fundo da discussão proposta, qual seja: o caráter supradisciplinar que os estudos antropológicos adquiriram na França. Ao contrário de outros países, a Antropologia integrou-se à ordem cultural francesa, estabelecendo um diálogo frutífero com as mais diversas correntes das artes, da filosofia e das ciências humanas (p. 31-32).

A presente obra é uma tradução do original espanhol *Soñando con los dogon: en los orígenes de la etnografía francesa*, cujo título em português se transformou em *O sonho dogon: nas origens da etnologia francesa*. Note-se que o título passou de uma origem *etnogáfica* para uma origem *etnológica*. Apesar de serem termos correlatos, convém chamar atenção para o fato de não designarem a mesma atividade. A esse respeito, uma das poucas tentativas de definição foi a de Lévi-Strauss, consagrada e que consta em muitos dicionários e enciclopédias especializadas. De acordo com Lévi-Strauss (2008, p. 378), Antropologia, etnologia e etnografia nada mais são que três etapas de uma mesma pesquisa, “e a preferência por um dos termos exprime apenas a predominância da atenção voltada para um tipo de pesquisa, que nunca pode excluir as duas outras”. A etnografia corresponde aos estágios iniciais da

investigação, isto é, a observação, a descrição e o trabalho de campo propriamente dito, em que o etnógrafo acumula a maior parte da informação graças à sua experiência pessoal entre os nativos. Além disso, “a etnografia também inclui os métodos e técnicas relativos ao trabalho de campo, à classificação, à descrição e à análise de fenômenos culturais particulares”. Já a etnologia constitui um primeiro passo em direção à síntese: “Sem excluir a observação direta, ela tende a conclusões suficientemente amplas para que seja difícil fundamentá-las exclusivamente num conhecimento de primeira mão”. Nesse sentido, constitui-se uma solução de continuidade em que “a etnologia inclui a etnografia como procedimento prévio e constitui seu prolongamento” (Lévi-Strauss, 2008, p. 377).

A tensão entre os termos etnologia e etnografia está presente no livro todo o tempo. No entanto, talvez o título original, em espanhol, fizesse mais jus à sua proposta: o trabalho realizado durante a missão Dakar-Djibuti foi, de fato, estritamente etnográfico; o estudo da produção oriunda da missão remeteria, portanto, à origem da *etnografia* francesa. Diversas são as passagens que reforçam esse aspecto dos trabalhos de Griaule e Leiris, em que Giobellina Brumana lamenta a pobreza teórica das análises – muito descritivas ou mesmo muito coladas na visão dos nativos. Mas esse tipo de atuação em campo está de acordo com as pretensões para a França da época: a missão tinha o intuito de formar etnógrafos, coletores de informações em campo, delegando o trabalho etnológico aos acadêmicos de gabinete. Marcel Mauss, em suas aulas, se limitava a ensinar como reconhecer, identificar e catalogar os mais diversos tipos de fenômenos sociais em campo; e apesar de Mauss salientar a necessidade da formação de etnógrafos franceses, reclamando da falta de profissionais do ofício no país, sempre os considerou trabalhadores a

serviço da etnologia de gabinete, visão esta partilhada pelo líder da missão, Marcel Griaule. Nesse sentido, o modelo de trabalho da missão retornava à divisão entre coletor e intérprete dos dados etnográficos, que teria sido superada por Malinowski e Radcliffe-Brown muito antes (p. 104). Todavia, Griaule e Leiris tiveram, posteriormente, o reconhecimento como etnólogos. Griaule, por exemplo, foi o primeiro a ocupar a cadeira de etnologia na Sorbonne, o que sugere uma dupla origem à missão, tanto etnográfica quanto etnológica, correspondente à tensão que estes termos apresentam na escrita de Giobellina Brumana: os aspirantes a etnógrafos que se tornaram etnólogos, duas temporalidades que cruzam durante a análise. Com efeito, recuperar um evento da história da disciplina para considerá-lo no presente é, de certa forma, o que confere essa tensão à proposta desenvolvida pelo autor.

Mas é preciso voltar ao prefácio de Fernanda Peixoto, o qual diz que “os autores abordados no livro [...] figuram como interlocutores, com os quais Brumana trava debates apaixonados, elegendo alguns (Leiris) e descartando outros (Griaule)” (p. 13). Afinal, por que ter de fazer uma escolha como essa? Na introdução, ao definir qual seria a especificidade francesa, qual seja, a da escrita poética na etnografia, o autor alerta que somente Leiris foi fiel a seu trabalho poético e, conseqüentemente, teve o mérito de recuperar o *outro* concretamente em seu trabalho etnográfico, em oposição ao “esteticismo hermetizante e ostentoso” de Griaule, o expoente máximo da Antropologia colonial, com seu trabalho de campo depredador, que “revela insensibilidade e menosprezo pelos nativos” (p. 30). Daí em diante, boa parte do livro é dedicada a criticar, minuciosa e sistematicamente, a produção de Griaule, seja pela inconsistência de suas análises, seja pelo método inquisidor de obter as informações. Griaule é apresentado

como um etnógrafo catalogador de fichas – boa parte das obras consiste na transcrição direta das suas fichas de campo –, cujo efeito consiste numa transcrição que não mediatiza nem reelabora a informação, apresentada de maneira pontual e fragmentária. Sendo assim, a leitura do texto de Griaule é enfadonha, uma vez que a totalidade está sempre ausente (p. 183). “Ficha, equipe, museu... esse sistema partia e desembocava na reificação do ‘dado’, no empobrecimento da capacidade etnográfica para recuperar a vida e o sentido *outros*” (p. 196).

Mas a crítica aguda ao trabalho de Griaule não é gratuita, pois, apesar das deficiências e limitações, seus trabalhos tiveram ampla aceitação nos círculos acadêmicos durante muito tempo. Um exemplo característico é James Clifford (2002), que apresenta Griaule como um revolucionário da etnografia, alguém que subverteu o trabalho de campo conservador e retrógrado de Malinowski, com a pesquisa intensiva em grupo, uma espécie de ataque e retirada relâmpagos – como se fosse possível diminuir o tempo necessário para compreensão do *outro* o compensando pelo aumento de pesquisadores em campo. Essa proposta “inovadora” de Griaule para a etnografia, da intrusão manifesta, de ataque e retirada, produziu um amontoamento mecânico de informação sem qualquer preocupação conceitual ou interpretativa, o que confirma que esse tipo de trabalho de campo impaciente é pouco frutífero (p. 181). Para Giobellina Brumana, contra Clifford, é o modelo taylorista de etnografia empregado por Griaule que seria uma obsolescência (p. 186).

Mas, para Clifford, Griaule havia desvendado o mistério, o “segredo” dogon:

Visto como uma espécie de mitologia viva, esse conhecimento forneceu um enquadramento

para se captar o mundo dogon como um todo integrado. Esta estrutura imanente – uma “metafísica”, tal como Griaule gostava de chamá-la – ofereceu uma organização puramente indígena aos complexos fatos sociais totais da vida dogon (Clifford, 2002, p. 182).

Giobellina Brumana esclarece esse fetiche pelo fato social total, que, apesar de ser endereçado a outro romancista, poderia bem servir a Clifford: “‘fato social total’ é usado pelo romancista como se fosse um tipo de instância mística, uma experiência transcendental, a qual os primitivos – e às vezes os antropólogos – têm a sorte de atingir” (p. 96). De todo modo, o que Griaule produz é uma espécie de ficção literária de uma suposta metafísica dogon. Com efeito, associa o segredo ao oculto: revelar o segredo transforma-se em algo muito mais metafísico que simplesmente o desvelar das relações concretas do grupo. Esse tipo de projeção marca a busca obsessiva de Griaule por desocultar um hipotético segredo, guardado a sete chaves e alheio aos próprios dogon, restrito apenas aos sábios nativos. Seu interesse em descobrir uma metafísica o leva a desdenhar do cotidiano dogon, o que compromete gravemente a comprovação de suas hipóteses. A verdade, para Giobellina Brumana, é que Griaule não era chegado ao trabalho etnográfico propriamente, preferindo outras formas mais incisivas de conseguir aquilo que procurava (p. 240). Apesar de revelar o segredo, mantinha oculta as condições em que ele foi conquistado, construindo um todo coerente e uniforme a partir de informações obtidas de forma fragmentária e desconexa (p. 243). É nesse sentido que Clifford é acusado de ser um dos responsáveis por alimentar a “lenda” Griaule:

Atualmente, pouco ou nada se lê de Griaule, e o artigo do ensaísta americano acabou por se converter no Griaule canônico para as novas gerações. Um dos resultados dessa reencarnação pós-modernista é que este aparece como uma espécie de revolucionário da etnografia [...] Mas, como estamos vendo e continuaremos a ver, trata-se de uma lenda que rodeia sua figura histórica, carismática e autoritária (p. 182).

Por fim, as questões supradisciplinares: Giobellina Brumana afirma que para Weber – e na esteira, Husserl – só o Ocidente é âmbito da Razão e, conseqüentemente, escapar da Europa seria como escapar da própria Razão, do Espírito. Essa situação chegou ao ápice na crise da cultura europeia durante a ascensão nazista, momento teorizado por Husserl como a *crise da humanidade europeia*. Mas “se na Alemanha a rejeição da Razão e dos valores ocidentais era uma deriva narcisista” e racista, na França essa negação tinha uma conotação diferente, qual seja, a denúncia do etnocentrismo (p. 328). Todavia, essa oposição entre crítica do etnocentrismo e Razão, entre o europeísmo de Husserl e o antieuropeísmo de Leiris, carece de justificação. Como Giobellina Brumana salienta, a reação de Leiris contra o etnocentrismo, apesar de parecer uma rebeldia contra a razão, respeitava os ditames do Iluminismo francês, no caminho aberto por Montesquieu, “a relativização do próprio a partir do olhar alheio”, cujo espírito esteve na base da constituição da ciência social na França (p. 328-329). Em contrapartida, a “defesa” dos valores europeus por Husserl é apresentada como apego da presunção eurocêntrica:

Há na Europa algo singular, único, com relação ao qual todos os outros grupos humanos são também sensíveis, enquanto algo que, indepen-

dentemente de toda consideração de utilidade, se converte para eles, por grande que seja sua vontade indomável de autoconservação espiritual, em uma incitação a europeizar-se, de tal modo que, de nossa parte, se temos uma compreensão cabal de nós mesmos, nunca optaremos, por exemplo, por nos indianizar (Husserl apud Giobellina Brumana, p. 328).

O trecho citado faz parte de um texto de Husserl cujo objetivo é identificar a especificidade da cultura europeia para a vida do espírito, a saber: o nascimento da *atitude teórica* em relação à atitude natural, da *episteme* em relação à *doxa*. Segundo Husserl, a Grécia Antiga é o local onde surgiu um novo tipo de atitude dos indivíduos para com o mundo circundante, a qual os gregos denominaram *Filosofia*. (Husserl, 2008a, p. 324). Mas isso nada tem a ver com a relatividade e historicidade das mais diversas culturas humanas, inclusive da cultura europeia, relatividade absolutamente legítima para Husserl. Ao contrário do que é apresentado, “Husserl’s supposed Eurocentrism is actually a trenchant defense of the philosophical vision of universal humanity against these one-sided forms of racial particularism” (Moran, 2011, p. 476). Era a unilateralidade assumida pela razão europeia que Husserl desejava combater:

Assim pode a racionalidade unilateral tornar-se, sem dúvida, um mal. [...] Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade singular pode ser absolutizada e isolada. Somente nesta autoconsciência suprema, que se torna ela própria um dos ramos da tarefa infinita, pode a Filosofia preencher a sua função, pode pôr-se a caminho, através dela, a autêntica humanidade (Husserl, 2008a, p. 340).

Husserl não era avesso à Antropologia e, pelo contrário, a julgava como um desenvolvimento necessário das ciências particulares: “Over a large and particularly important domain, the possibility and absolute necessity of a purely human-scientific [...] anthropology has become obvious” (Husserl, 2008b, p. 2). Segundo a carta a Lucien Lévy-Bruhl, seu intenso interesse pelo assunto chegou a impedi-lo de escrever, dado o impacto que as investigações etnológicas tiveram em seus estudos: “For I really wanted to tell you about the problematic that your foundational investigations have set in motion in me and in connection with my long-standing studies on humanity and the enviroing world [Umwelt]” (Husserl, 2008b, p. 1). Ademais, Husserl admite um relativismo quanto à existência de diferentes lógicas para diferentes racionalidades: os europeus podem pensar e raciocinar apenas como europeus, assim como os papuas raciocinam apenas como papuas etc. Mas, apesar de aceitar esse princípio relativista, “[Husserl] always eventually dismisses it in favor of a form of intersubjective communication and critique through which we can come to understand the other and recognize what is universal and particular in each other’s viewpoints” (Moran, 2011, p. 468). Apesar das diferenças, há continuidades e regularidades entre a nossa experiência e a do *outro*. Portanto, a posição de Husserl é bem mais difícil de definir, por tratar-se de um autor que defendia a recuperação de um racionalismo verdadeiramente universal, inerente a todos os grupos humanos:

Husserl’s position is therefore far more complex that is often recognized. On the one hand, philosophy breaks with naïve acceptance of the world; on the other hand, with his conception of the concrete living life-world, Husserl wants

to restore appreciation of the “much disparaged doxa”. But to grasp the essence of the life-world is also to understand how it is capable of variation across cultures and also how it can be transformed by the very sciences to which it gave birth (Moran, 2011, p. 485).

Mesmo a disciplina sobre o *outro*, a Antropologia só foi possível graças à constituição simultânea de um discurso paralelo, da *mesmidade*, isto é, pelo fato de alteridade e identidade surgirem juntos como Sociologia (p. 329). Esse caráter comparativo assumido pela disciplina obrigava a colocar a sociedade ocidental no mesmo plano que as sociedades outras, o que conferiu à etnologia um campo privilegiado de constituição da Sociologia na França. Para Mauss – assim como para Durkheim – a Sociologia só pode ser comparativa, e a base dessas comparações, assim como para os etnólogos, são os fatos etnográficos (p. 330). Retornando da digressão supradisciplinar para reconsiderar o estatuto do trabalho etnográfico, que deixa o antropólogo sempre a meio caminho entre a própria cultura e a do *outro*, é possível concluir que a etnografia é uma ferramenta a serviço da tomada consciência das limitações humanistas de nossa própria civilização, ao mesmo tempo em que serve de estímulo para ir além, extrapolar a humanidade circunscrita e realizar o ideal universal de nossa sociedade. É possível reconhecer a legitimidade de todas as propostas de vida em sociedade, contanto que não abdicuemos da proposta humanista de que somos parte (p. 331).

Em suma, o livro de Giobellina Brumana mostra com clareza como os estudos da história de uma disciplina podem ser relevantes para compreensão e orientação da atividade de pesquisadores no presente. Especialmente tratando-se de Antropologia, disciplina que mantém

uma certa timidez quanto a iniciativas desse tipo e, talvez por essa razão, se fez refém de tentativas supostamente inovadoras apenas por evitar confrontar-se com o seu passado. Como bem resume a epígrafe da obra, de Ricardo Piglia: “*Neste universo de livros, onde tudo está escrito, só é possível reler, ler de outro modo*” (p. 7).

Referências bibliográficas

- CLIFFORD, James. Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule. In: _____. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a Filosofia. In: _____. *A crise das ciências europeias e*

a fenomenologia transcendental. Braga: Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008a.

- _____. Edmund Husserl's letter to Lucien Lévy-Bruhl. Translated by Lukas Steinacher and Dermot Moran. *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, v. VIII, 2008b. Disponível em: <<http://www.ucd.ie/t4cms/Husserls%20Letter%20to%20LevyBruhl%20translation%202008.pdf>>. Acesso em: 06 ago. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

- MORAN, Dermot. “Even de Papuan is a Man and not a Beast”: Husserl on universalism and the relativity of cultures. *Journal of the History of Philosophy*, v. 49, n. 4, 2011, p. 463-494. Disponível em: <<http://www.ucd.ie/t4cms/Even%20the%20Papuan%20is%20a%20Man%202011.pdf>>. Acesso em: 06 ago. 2012.

autor **Romulo Lelis**
Graduando em Ciências Sociais / USP

Recebida em 20/08/2012

Aceita para publicação em 17/10/2012