

BAZIN, Jean. 2008. *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis. 606 pp.

Pablo Antunha Barbosa

Doutorando do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ – EHESS/Paris

"Pregos na Gioconda": esta seria a tradução literal do título do livro de Jean Bazin, publicado postumamente em 2008. Este título evocativo, que também o é de um dos artigos compilados, emerge num primeiro instante como uma metáfora enigmática; a representação de um pesadelo infame e herético para qualquer consumidor e admirador de artes ocidentais. No entanto, essa imagem surreal é apenas um dos muitos subsídios que Bazin encontra para fazer uma "antropologia de outro modo", como sugere o subtítulo muito mais sereno do livro. Ao forçar uma representação insólita, ao cogitar o impensável e ao fazer da Joconda apenas mais um dos fetiches dos fetichistas oci-

dentais, Bazin aproxima-se do "Outro" e dissolve a alteridade radical que fundamenta a antropologia moderna.

O livro está organizado em quatro partes temáticas nas quais, ao longo dos 17 textos compilados, são discutidas questões ligadas à alteridade e à diferença, à interpretação e à descrição, à história e sua produção, aos objetos e sua *mise en scène*. Apenas o artigo "Le chalet basque" (capítulo IV, parte I), que trata dos processos de etnificação, é inédito, e seu formato ainda inacabado, se comparado ao rigor dos demais, fica evidente. Vale ressaltar ainda que o livro foi prefaciado por Alban Bensa (antropólogo) e Vincent Descombes (filósofo), ambos eminentes professores da *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris. Na primeira parte do texto de abertura, Bensa recupera a trajetória de seu colega – e, sobretudo, amigo – Bazin e marca a importância crítica que ele imprimiu no campo da antropologia francesa; Descombes, por sua vez, retoma as críticas formais que Bazin faz ao trabalho etnológico e, ao aplicá-las à noção de cultura, afirma que esse conceito foi usado como uma ferramenta que buscou superar o nível de descrição e transformar arbitrariamente "a observação etnográfica em conhecimento etnológico" (:23).

Na primeira e na terceira partes do livro – "Le bal des sauvages" e "Interpréter ou décrire", respectivamente – Bazin expõe teórica e metodologicamente seu projeto antropológico. De certa forma, os artigos ali reunidos aparecem como um contramanual etnográfico, do qual emergem abertamente o debate filosófico entre hermenêutica e pragmática e os seus desdobramentos teóricos e práticos para as ciências humanas. Nos textos "Interpréter ou décrire. Notes Critiques sur la connaissance anthropologique" (capítulo III, parte III), "Questions de sens" (capítulo IV, parte III) e "L'anthropologie en question: altérité ou différence" (capítulo

I, parte I), Bazin apropria-se livremente da filosofia pragmática de Wittgenstein e tenta decompor as operações lógicas do trabalho antropológico (da pesquisa de campo ao texto etnográfico) em movimentos abstratos, dissecando a fragilidade do método interpretativo que a partir de situações particulares substancializa modos de agir e pensar coletivos.

Imaginando uma situação ideal para qualquer aprendiz de antropólogo, Bazin parte da observação de uma situação X, em que "eu não sei o que eles fazem" (:408). "Eu" sendo um observador A e "Eles", os observados B (:408). É justamente essa situação de distanciamento e esse abismo radical entre "Nós" e os "Outros" que cria o espaço exato e as condições necessárias para que sejam elaboradas "hipóteses etnológicas", segundo Bazin, frágeis. Se "Eu" – enquanto observador A – não sabe o que "Eles" fazem, então "Eu" também não sabe ao certo o que é necessário saber. Nesse sentido, minha hipótese pode ser semântica (de sentido) e nesse caso é necessário que "Eu" descubra o sentido oculto do que está sendo observado. Minha ignorância, por outro lado, pode ser de ordem pragmática ou gramatical (de sintaxe), e "Eu" observa que "Eles" estão agindo, mas não é capaz de compreender o porquê da ação. Diante do impasse de "não saber o que eles fazem", poder-se-ia dar uma resposta hermenêutica – e buscar um sentido para um comportamento X ou Y – ou uma compreensão pragmática – e descrever a mesma situação.

Na hipótese interpretativa, uma tradição ou um costume seria o equivalente da soma de uma observação mais uma interpretação de sentido, ou seja, a tradição A ou o costume B transforma-se num conteúdo de sentido ideal esvaziado de sua situação de produção. Já na hipótese descritiva, ao invés de se observar uma situação como uma parte

ideal da cultura e da mentalidade, "Eu" pode tomá-la justamente como o próprio objeto de análise. Partindo da copresença entre observador e observado, não é mais necessário que se colem comportamentos ou costumes em que o sentido tem de ser desvendado; unicamente que se descrevam, a partir da experiência e do aprendizado, ações concretas e negociadas entre diversos atores (aliados ou não). Assim, idealmente, poder-se-ia imaginar que com muita paciência e com muito empenho, da mesma maneira que um jogador aprende lentamente as regras do xadrez, "Eu" pode, depois de muita prática e de forma desajeitada, "tentar a sorte nas coisas deles" (:418) e vir a contar mitos de origens, curar doentes ou diagnosticar razoavelmente bem em algum caso de bruxaria.

Descrever, nesse sentido, não é a disposição em relatar objetivamente a cronologia histórica de um acontecimento, mas sim a capacidade de compreender, pouco a pouco, a sintaxe dos sistemas de posições possíveis e plausíveis. Assim, a condição necessária para uma análise pragmática do social não é mais o distanciamento, mas a contemporaneidade do tempo-espaço presente que desloca a alteridade como fundamento analítico. Ao invés de se comparar a variabilidade cultural da humanidade – como fazia Lévi-Strauss, Frazer ou os naturalistas – trata-se justamente do exercício contrário: reduzir ao máximo a alteridade considerando que as regras do jogo são apenas diferentes e que através de muito exercício é possível aprendê-las. Não se trata de se aproximar do real, mas unicamente dos possíveis...

Na segunda parte do livro, "L'Etat et la guerre en Afrique", Bazin analisa vários relatos sobre a formação e o declínio do reino de Segou, na atual república do Mali, e examina o estatuto do relato histórico e de sua (re)produção. Por estar

sempre atento aos contextos de enunciação, Bazin lia com muita criatividade não somente as diferentes versões de uma mesma narrativa, mas também as estratégias que se atualizavam quando diferentes “narradores-autores” relatavam pontos de vista divergentes sobre os mesmos acontecimentos históricos. Ao invés de buscar a validação moral de uma versão em detrimento da outra, Bazin preferia pensar em termos performáticos o significado das palavras proferidas que, antes de expressarem algum dado objetivo para o antropólogo, comunicam-se reflexivamente com seus aliados e adversários. As narrativas, nesse sentido, devem ser tratadas “como produtos e não somente como ‘fontes’, elas não falam somente sobre a história, elas são a história sedimentada, do mesmo modo que um monumento em que se possa ler uma série de reajustes arquiteturais sucessivos de onde sai o resultado final” (:272).

É em “La production d’un récit historique” (capítulo IV, parte II) que Bazin aplica de forma mais rigorosa seu método de análise para um relato. Neste texto longo e rigoroso, o objeto do relato é a entronização de *Da* após a morte de seu pai *Monson*, no reino de Segou, por volta de 1810. Contudo, o episódio em si ocupa uma parte insignificante da narração. Mesmo que tenhamos algumas informações sobre a realização da cerimônia de sacralização, o narrador do relato preocupa-se, sobretudo, em contar porque foi *Da* e não seu irmão *Cefolo* – que pelas regras de sucessão seria o real herdeiro do trono – que ocupou o lugar do rei *Monson*. Na verdade, o que se depreende é que o narrador está mais preocupado em explicar e legitimar os antecedentes da entronização – o motivo dessa inversão violenta pelo trono – do que narrar um episódio pontual tido como neutro por seu caráter histórico. Segundo Bazin, para ser eficaz, um relato deve

ser capaz de traduzir ou transmutar os acontecimentos em símbolos e signos. No entanto, no relato analisado, quais seriam os símbolos produzidos e manipulados pelo “autor-narrador”? Quais são os elementos narrativos que legitimam suas qualidades como relator? No caso analisado, são os elementos que simbolizam a unicidade e a universalidade de *Da* – a dificuldade para nascer, o seu nome estranho, o seu corpo extraordinário etc. – que o transformam na única figura possível de um rei. É a “teoria da força do rei” (:304-322) que guiará as regras, a gramática e a eficácia do relato. Se, por outro lado, fosse feita uma leitura política sobre o mesmo relato, observar-se-ia que nenhuma narração é neutra.

No corpo das versões, na materialidade dos objetos-relatos que estão à disposição do etnógrafo, está escrita e inscrita a história de um debate historiográfico nativo e local. Ao ler esse corpo falado, marcado por golpes e cicatrizes da história, é possível reconstituir qual foi a importância que esse acontecimento teve e o que representou a sacralização de *Da* no reino de Segou por volta de 1810. A partir do relato analisado, é possível ler que o conflito desencadeado pela sucessão do trono e pela expansão do mundo muçulmano sobre o reino de Segou são elementos contextuais que determinam o objeto e o sentido do relato. A disputa pelo trono encarna na verdade a história de um reino dividido por duas formas de atuar politicamente – simbolizado pelos irmãos *Da* e *Cefolo*. Nessa disputa real, os narradores tomam partido, narrando uma ou outra versão, julgando segundo uma visão dos personagens e de seus modelos políticos de atuar. Pode-se dizer que está em prática uma luta das versões.

Quando veio a falecer em 2001, Bazin estava pensando, a partir de suas pesquisas sobre objetos e museus, na possibilidade de se fazer uma antropológico-

gia da natureza morta. Retomando outra distinção filosófica, desta vez pensada por Heidegger em seu texto “Que é uma coisa?”, Bazin opõe os objetos às coisas. As “coisas revelam um mundo sedimentado” e sua existência autônoma contém historicidades da atividade humana que, se pensadas fora dos contextos museais, que desativam a eficácia dos objetos, aparecem como sobreposição de histórias anteriores (:541). Ao analisar os *boli* – objetos do atual Mali que durante cerimônias religiosas recebem oferendas e são regados com sangue de animais abatidos – em o “Retour aux choses-dieux” (capítulo I, parte IV), uma exposição de artes de “fetiches africanos” no Louvre – em “Des clous dans la Joconde” (capítulo II, parte IV) – ou ainda uma exposição de quinquilharias numa galeria de arte em Paris – em “N’importe quoi” (capítulo IV, parte IV) – Bazin tenta entender essas “coisas” não como “um objeto fabricado por um trabalho”, mas sim “como o resultado de uma história local concreta, de descobertas e adjunções diversas e trabalhadas por gerações sucessivas” (:507).

Pode-se dizer que, uma vez mais, a reflexão de Bazin sobre o estatuto dos objetos começou a partir de suas observações empíricas no Mali. Os *boli* foram considerados pela literatura etnográfica como a tradução imediata do altar: um objeto mediador das relações entre os homens e os deuses (“Le retour aux choses-dieux”, capítulo I, parte IV). Essas primeiras reflexões sobre os *boli*, que já haviam introduzido a distinção entre objeto e coisa, desdobraram-se em pesquisas mais amplas nas quais é interrogada a legitimidade do debate suscitado recorrentemente pela copresença de obras de artes ocidentais e objetos “primitivos” em exposições conjuntas (“Des clous dans la Joconde”, capítulo II, parte IV). Nos exemplos analisados, Bazin tenta se livrar do impasse e propõe uma nova forma de

se pensarem os objetos, vistos, desta vez, como “coisas-objetos”. Assim, diferentemente dos objetos, as coisas “existem por elas mesmas”, e se buscamos levar a sério a análise do culto das “coisas” – dos fetiches africanos ou ocidentais – é necessário que se pense sobre “a capacidade que a coisa tem de existir por ela mesma, pelo efeito de sua ‘coisidade’ própria” – da mesma forma que Heidegger viu na jarra uma existência autônoma por sua própria “jarridade” (:501).

Uma vez dissipado o único valor estético ligado ao objeto, a “coisa” provoca, por sua vez, outras potencialidades que não a visual, uma vez que ela contém na sua “coisidade” a soma inscrita e impressa de sua própria história. Assim, todos aqueles pregos cravados, aqueles pedaços de cordas trançadas, aqueles golpes de amor e ódio, aquele sangue derramado que se ressecou e que se sedimentou no corpo dos *boli* são índices da “memória, das expectativas e dos medos [...] A coisa torna-se o resumo de todas as histórias anteriores às quais ela estava intimamente ligada [...]” (:543). Diferentemente do objeto de arte, que deve se manter na sua pureza original, e que por este motivo, ambigualmente, também está sempre sendo marcado por técnicas invisíveis de restauração, o *boli* africano inclui no seu corpo singular a inscrição de tudo aquilo que aconteceu com ele, sendo o produto de uma composição indefinidamente recomposta. Os pregos cravados na madeira ou o sangue derramado nas *choses-dieux* são aqui o equivalente das marcas que também são encontradas na Joconde – arranhões, novas molduras, novas formas de expor etc. – e que ilustram o caminho que ela percorreu desde seu ato de nascimento até chegar a ser exposta nas galerias do Louvre para ser observada anualmente e entre cotoveladas por milhares de turistas.

Para concluir, talvez dois pontos mereçam ser mencionados. Qual é o lugar da escrita e da crítica na sua obra? Muitos amigos e colegas de Bazin comentaram – e este parece ser um ponto importante – a escassa, contudo incisiva, produção deixada por ele. Este aspecto da sua obra ora foi vinculado à sua personalidade de filósofo, ora a uma exigência rígida com a linguagem. Marc Augé, em um número da revista *L'Homme* de 2002, faz uma homenagem póstuma a seu amigo e diz que, se Bazin escreveu relativamente pouco, “é porque ele tinha um respeito por essa complexidade [que é a escrita] e uma consciência aguda de seu poder”. Já Bogumil Jewsiewicki, outro colega da Universidade de Laval no Canadá, numa homenagem também póstuma feita no mesmo ano de 2002 no *Cahiers d'Études Africaines*, afirma que, quando Bazin escrevia, “ele era um cinzelador da linguagem, perfeccionista até o último ponto, retomando seus textos diversas vezes”.

Esta grande preocupação com a escrita, ao que tudo indica, parece refletir a significativa influência que a filosofia de Wittgenstein deixou na sua obra. Assim, além de expressar um profundo respeito pela língua, seus textos intensos representam outras exigências epistemológicas: a exigência ética e a estética. Por sua vez, a posição crítica avançada por Bazin em relação à prática antropológica é muito singular, pois ela não derivou numa mera crítica ideológica do fazer antropológico ou então naquilo que foi chamado de mal-estar da antropologia. A afirmação de Balandier feita nos anos 50 – de que não observamos uma sociedade Kongo ou Fang, mas sim uma situação colonial – não deixou de ter influências subversivas nos escritos de Bazin. Contudo, ele introduziu nuances e não pensou a relação entre a antropologia e a dominação colonial como uma simples

relação de subordinação. Ao relativizar o ceticismo e ao abdicar do pessimismo, Bazin não buscou apenas denunciar o fazer antropológico. Ao contrário, a partir de dados empíricos de grande qualidade, sua ideia foi justamente a de reformular um projeto antropológico por meio de novas bases.