

O OUTRO, O MESMO: A CORRIDA DE TOUROS ESPANHOLA COMO OBJETO DA ETNOLOGIA FRANCESA ENTREGUERRAS

Luís Felipe Sobral

1.

Em 18 de agosto de 1931, quando a missão etnográfica e linguística Dacar-Djibuti encontrava-se em Bamako, no Sudão francês (hoje Mali), Michel Leiris, seu secretário-arquivista, escreveu à sua esposa, que permanecera em Paris: “Uma das coisas que, intelectualmente, eu adoraria fazer no meu retorno seria um estudo etnográfico (isto é, com os métodos que empregamos aqui) da corrida de touros; estou certo que se descobriam coisas formidáveis. Se a república espanhola chegar a suprimi-la, será lamentável!” (Leiris 1996:179, nota**).¹ No entanto, sua vontade jamais se concretizou.

Casada com Leiris desde 1926, Louise Godon era a destinatária das cartas redigidas quase diariamente por seu marido durante os dois anos da expedição; considerando a intimidade desse relacionamento, é difícil saber exatamente qual a convicção de Leiris ao expor sua vontade de realizar uma etnografia da tourada, projeto mencionado, salvo engano, apenas nessa carta. Até então, de acordo com seu calendário taurino, ele assistira a duas novilhadas sem picadores, modalidade principiante de tourada: uma em Fréjus, no sul da França, em 1926, outra em Saragoça, em 1930 (Leiris 1991:85); entre ambas, houve mais uma em Saint-Laurent de Cerdan, na Catalunha francesa, também em 1930, não registrada em sua cronologia, mas descrita alhures como um simulacro,² corrida amadora na qual não se mata o touro (Bérard 2003:875). Em outras palavras, Leiris vira apenas três touradas em cinco anos sem que nenhuma delas sequer tivesse sido realizada por toureiros profissionais; além disso, duas delas ocorreram na França, não na Espanha, onde ele queria empreender sua etnografia.³ Esse número revela-se ainda mais diminuto quando comparado com aquele

declarado pelo escritor americano Ernest Hemingway: 250 touradas entre 1923 e 1932.⁴ Após seu retorno da África, em 1933, Leiris passou a assistir às corridas com maior frequência, especialmente na França meridional, mas sua presença nas praças de touros não se compara com a de Hemingway.⁵ Em contrapartida, se essa presença ocasional lança dúvidas sobre o entusiasmo de Leiris pela tourada, ela deve ser considerada junto com seus inúmeros escritos sobre o tema que vieram a público até o fim da Segunda Guerra: uma série de poemas, que descrevem as várias etapas da corrida, e dois ensaios, para citar apenas os mais salientes.⁶

Em um desses ensaios, *Miroir de la tauromachie*, redigido em 1937, ele defende o caráter *sui generis* da tourada, entendida como uma atividade sacrificial capaz de revelar a finitude da existência humana; para tanto, ele se vale livremente, segundo seus próprios termos, do estudo sobre o sacrifício de Henri Hubert e Marcel Mauss (1909), que aí se acotovelam com Hemingway, Baudelaire e Nietzsche, entre outros. Leiris apresenta o diagnóstico de um ser humano apartado de si mesmo, incapaz de realizar-se plenamente devido às interdições impostas sobre a afetividade pelo pensamento lógico; a tourada, ao contrário, faria parte de um conjunto de ritos, jogos e festas pertencente a outros tempos e a outras culturas que seria capaz de restituir ao homem sua existência integral. Mas ainda que faça uso de um conceito etnológico, o canal de interlocução desse ensaio de Leiris era na verdade o circuito literário e artístico de Paris.

Miroir de la tauromachie foi publicado em 1938 por Guy Lévis Mano, um pequeno editor de vanguarda que também era poeta e tipógrafo,⁷ como o primeiro volume da coleção "L'Érotisme", vinculada à revista *Acéphale*, na qual Georges Bataille, responsabilizando o racionalismo pela crise profunda em que se encontrava a civilização ocidental, defendia enfaticamente a "perda da cabeça" como a única saída possível desse impasse, daí o título do periódico, que nomeava também a figura mitológica presente em seu frontispício e criada pelo pintor André Masson.⁸ Incluindo entre suas páginas três desenhos de Masson, *Miroir de la tauromachie* é, de um ponto de vista técnico, um livro de pintor ou um livro ilustrado, ou seja, um volume de luxo com gravuras exclusivas, produzidas por um artista não comprometido primeiramente com ilustrações de passagens específicas do texto, mas segundo a concepção geral que ele tem da obra, ultrapassando assim o emprego comum da ilustração (Coron 1991:462, nota 3).⁹ A etnografia da tourada nunca se realizou, mas Leiris contrabandeou conceitos etnológicos para o registro literário e artístico no intuito de elaborar sua crítica da civilização ocidental.

Por que Leiris tomou nesse momento a corrida como um objeto literário,

mobilizando inclusive conceitos etnológicos, ao invés de tratá-la no registro etnográfico? Trata-se de uma pergunta epistemológica ampla que excede os limites de um só artigo; por ora, irei me debruçar sobre seu aspecto negativo, descrevendo os fatores que inibiriam a apreensão da tourada como um objeto etnográfico, caso Leiris decidisse de fato empreender tal projeto. Essa formulação oblíqua do problema, fundada em uma lacuna, a etnografia da corrida jamais realizada, não acomoda certamente uma resposta inequívoca; nesse sentido, os fatores a serem descritos nesse percurso sinuoso são antes de tudo um conjunto de hipóteses. Tal percurso não pode, contudo, ser percorrido exclusivamente da perspectiva individual de Leiris: primeiro, porque a ideia de uma etnografia da corrida remete inevitavelmente ao projeto etnológico do qual ele próprio fazia parte; segundo, porque essa perspectiva não fornece uma resposta à questão que suscita, estimulando uma investigação que conduz ao exame do estatuto ambíguo da Espanha tanto na epistemologia etnológica como no regime identitário europeu, dois sistemas simbólicos que se encontram profundamente imbricados. Com isso em vista, é preciso retomar a declaração de Leiris registrada na carta à sua esposa.

2.

Leiris queria realizar uma etnografia da corrida “com os métodos que empregamos aqui”, isto é, na missão Dacar-Djibuti, que atravessou a África entre 1931 e 1933.¹⁰ Logo após o retorno da expedição, a revista artística e literária *Minotaure* dedicou-lhe um número integral organizado pelo próprio Leiris, em colaboração com os editores Albert Skira e E. Tériade, e publicado em 1º de junho de 1933, data de inauguração da exposição dos objetos etnográficos coletados pela missão na nova sala da África do Museu de etnografia do Trocadéro, em Paris (Yvert 1996:41-43). Entre os textos que compõem esse número, encontra-se uma introdução metodológica redigida pelo etnólogo Marcel Griaule, chefe da missão, na qual se lê:

Certamente todas as atividades humanas se traduzem em objetos, e pode-se dizer que, teoricamente, seria possível chegar ao conhecimento de uma sociedade fundando a observação sobre tudo o que ela cria ou utiliza, circundando-a de um máximo de documentação (Griaule 1933a:7).¹¹

Ainda que um objeto ofereça um acesso privilegiado à sociedade que o produziu, ele não constitui uma forma de conhecimento autônoma sobre tal sociedade justamente por ser um produto dela, daí o caráter imprescindível da documentação; esta valia-se da observação direta e do recurso fotográfico

– e mesmo, quando necessário, cinematográfico e sonoro – para registrar tanto o processo de produção como os usos diversos de cada objeto em seu meio de origem. “Se se trata de um pote”, explica ele alhures, “estudaremos a língua dos oleiros, as canções que eles cantam em seu trabalho. Seguiremos o objeto em todas as suas peregrinações, em todos os seus usos” (Griaule 2009:293). Este princípio orientou Griaule e sua equipe não apenas na coleta de mais de três mil objetos etnográficos (máscaras, esculturas, utensílios domésticos, objetos rituais, instrumentos musicais, entre muitos outros), mas também na reunião de uma coleção naturalista (crânios, animais selvagens, insetos, embriões) e na produção de documentos (fotografias, filmes, registros sonoros, decalques de pinturas rupestres e de grafites) (Griaule 1932:116-118).

Um objeto podia também desempenhar uma função auxiliar, corroborando ou desafiando, por exemplo, certos passos da pesquisa de sociologia descritiva realizada em campo, que Griaule considera a “atividade principal do etnógrafo” (Griaule 1933a:7). Dessa maneira, a despeito da enorme importância da qual gozava o objeto etnográfico na missão, e conseqüentemente no próprio projeto etnológico francês do entreguerras, seu estatuto é impensável apartado das inúmeras questões estudadas durante o percurso transafricano, que incluem da circuncisão aos jogos, da sociedade de máscaras às técnicas agrícolas, da organização política à linguística e assim por diante.

Segundo Griaule, a pesquisa de campo pode ser empreendida através do método extensivo, que ele define como o estudo de “questões dadas no maior número de sociedades possível”, ou por meio do método intensivo, “uma pesquisa aprofundada de uma só sociedade” (Griaule 1933a:7). Apesar de o procedimento extensivo ser visto como superficial, dada a impossibilidade de apreender rapidamente o conjunto complexo dos fatos sociais, ele mostra-se valioso de duas maneiras: primeiro, proporcionando a formação de coleções etnográficas, dependente da coleta de séries exaustivas de objetos oriundos de uma área geográfica extensa; segundo, permitindo que a pesquisa de uma certa questão em uma certa sociedade seja iluminada pelo conhecimento sobre tal questão em uma sociedade vizinha. Ademais, argumenta ele, o estudo de instituições presentes em diversas nações seria impossível sem o método extensivo. Na missão, ainda que ambos os procedimentos tenham sido empregados, conforme o grupo de etnógrafos avançava em seu percurso ou permanecia por mais ou menos tempo em uma determinada região, havia certamente uma predileção pelo método extensivo, visto que se tratava afinal de uma expedição organizada para percorrer um trajeto específico.

De um ponto de vista ideal, o método intensivo é preferível ao extensivo, observa Griaule, que cita o exemplo de Frank Cushing entre os zuñis; mas a

quantidade de povos a ser estudada supera em muito o número existente de etnógrafos e “os povos não esperam” (Griaule 1933a:8). Nesta observação, vislumbra-se uma preocupação então crucial da antropologia que ultrapassava os limites nacionais de sua variante francesa: o desaparecimento rápido dos costumes nativos diante do contato crescente com os europeus, exigindo urgentemente uma pesquisa etnográfica exaustiva que ambicionava descrever, e no limite resgatar, todos os povos não civilizados do planeta. Impunha-se para tanto a necessidade de um método seguro e rápido, que Griaule reconhece “na divisão do trabalho no interior de uma equipe de observadores especializados agindo em relação constante” (Griaule 1933a:8). Dessa maneira, ele próprio foi encarregado da direção administrativa e científica; a Leiris couberam a função de secretário-arquivista e as pesquisas sobre as instituições religiosas e os grupos etários; André Schaeffner dedicou-se às observações etnomusicológicas e ao registro musical, e assim por diante.

A conveniência desse método justifica-se por dois motivos: primeiro, as questões a serem estudadas são muito diversas e um etnógrafo dotado especialmente de senso prático, por exemplo, deve se dedicar a pesquisas sobre técnicas ao invés de concentrar-se em pesquisas linguísticas para as quais não possui ouvido; segundo, um etnógrafo é incapaz de apreender sozinho, anotando, fotografando, filmando, desenhando, certos eventos de larga escala, tal como uma grande cerimônia pública, que exigem uma observação simultânea de vários ângulos;¹² o trabalho em equipe permite também que o estudo de um tema complexo, o totemismo, por exemplo, seja repartido em problemas mais específicos (interdições alimentares, morfologia social, distribuição de santuários e assim por diante).

Essa divisão do trabalho etnográfico fundamenta-se na ideia de que o conhecimento sobre determinada questão não se encontra igualmente distribuído entre os nativos; há assuntos interditos a certos grupos ou indivíduos, outros que lhes são completamente desconhecidos; portanto, a escolha adequada do informante apresenta-se como um passo decisivo do trabalho. Um bom informante não mostra seu valor somente respondendo com precisão às questões do etnógrafo; no caso de ser alfabetizado e desde que bem instruído para tanto, ele próprio pode realizar pesquisas e preparar documentos etnográficos que, dada sua intimidade com os costumes locais, nenhum europeu seria capaz de produzir. Finalmente, é absolutamente necessária a realização de reuniões cotidianas da equipe dedicadas ao cruzamento de dados oriundos de informantes diversos, não apenas para garantir a acuidade da pesquisa, mas também para que cada etnógrafo adquira “uma segurança sempre ampliada, um faro cada vez menos fácil de surpreender na constituição de seus arquivos. E isso é sentido por seu parceiro – seu adversário – indígena” (Griaule 1933a:11).

3.

Após essa descrição dos métodos empregados na missão, pode-se afirmar que, a princípio, não havia na corrida de touros, tal como ela existia na década de 1930, nenhum elemento refratário a um enfoque etnográfico; na verdade, ela se prestaria muito bem, da perspectiva prática, aos procedimentos utilizados na missão. As duas funções cognitivas do objeto material, considerado um meio de acesso privilegiado à vida social, seriam mobilizadas para estudar o *mundillo*, a sociedade dos toureiros: de um lado, seria possível acompanhar e documentar, por exemplo, todo o percurso de uma espada, de sua forjadura ao seu manuseio diante do touro, ou de um *traje de luces*, desde sua costura até ser vestido por um toureiro; de outro, esses objetos poderiam informar um estudo dedicado à organização social ou às categorias fundamentais desse universo social, como o perigo e a morte. Tais critérios poderiam inclusive ser empregados na formação de uma coleção etnográfica de objetos tauromáquicos. Tampouco a predileção pelo método extensivo mostrar-se-ia inadequada, uma vez que seria possível acompanhar a temporada anual de touradas através de várias cidades espanholas, estimulando uma pesquisa sobre as suas variantes regionais; em contrapartida, no caso de certo aspecto local revelar-se particularmente promissor para tal pesquisa, poder-se-ia combinar o método intensivo ao extensivo. Enfim, a divisão do trabalho entre uma equipe de etnógrafos permitiria: o estudo conjunto de inúmeros aspectos da corrida, da criação de touros ao aprendizado de um matador; o treinamento de informantes nativos capazes de preparar documentos confiáveis; a apreensão simultânea do espetáculo propriamente dito, com cada etnógrafo posicionado em um ponto da arena, encarregado de observar e registrar uma ou algumas de suas características, proporcionando assim múltiplas perspectivas que seriam depois comparadas e discutidas em benefício do conhecimento objetivo. O empecilho para que a tourada se tornasse, nesse momento, um objeto etnográfico não se encontra portanto no aspecto prático dos métodos aos quais se refere Leiris; é preciso então examinar os fundamentos desses métodos.

4.

Hoje os critérios metodológicos da missão Dacar-Djibuti descritos por Griaule soam estranhos, começando pela ênfase cientificista na coleta e no estudo dos objetos etnográficos. No entreguerras, a etnologia francesa procurou se distinguir tanto da tendência exótica, que valorizava o aspecto curioso desses objetos, como dos olhares artísticos que, alimentados pelo

fascínio do modernismo pelo primitivismo desde o final do século XIX, dominavam então essa discussão.¹³ Aos olhos da etnologia, o apelo desses objetos não era exótico nem estético, mas documental; eles não serviam ao assombro nem à criatividade; seu valor residia fundamentalmente na capacidade de fornecer um acesso ao conhecimento científico da sociedade que os produziu.

Compreende-se tal finalidade científica da etnologia tanto da perspectiva institucional como da epistemológica. Um dos objetivos principais da missão consistia na coleta de objetos etnográficos destinados a renovar o acervo combalido do Trocadéro, uma de suas instituições organizadoras. Fundado em 1878 por Ernest Théodore-Hamy, o Trocadéro orientou-se inicialmente por uma noção ampla de antropologia, que incluía o interesse pelos aspectos físicos, intelectuais e morais da humanidade; após a morte de Hamy no início do século, ele entrou em decadência até ser vinculado, em 1929, à cadeira de antropologia do Museu Nacional de História Natural, ocupada então por Paul Rivet, que encarregou Georges Henri Riviére de sua subdireção e reorganização (Dias 1991:13-15, 21-31, 251-255; Jamin 1996a).¹⁴ Não é portanto surpreendente que os critérios de coleta dos objetos etnográficos, mobilizados no esforço de estabelecer um inventário das civilizações visitadas pela missão, remetessem ao modelo das ciências naturais.

Havia sem dúvida um sentido político nessa remissão: no momento crítico de profissionalização da pesquisa de campo na França, a apropriação de uma forma de conhecimento estabelecida visava munir a etnografia da legitimidade gozada pela objetividade científica. Tal apropriação não consistia apenas em uma tática condicionada pelo âmbito institucional; tratava-se na verdade de uma condição estrutural do processo de emergência e estabelecimento das ciências sociais. Quando as ciências sociais surgiram no século XIX, as ciências naturais alojavam-se no topo da hierarquia dos saberes; no intuito de conquistar um estatuto científico, as ciências sociais deviam portanto aplicar ao seu objeto os métodos das ciências naturais; do contrário, elas penderiam para o extremo oposto dessa hierarquia, ocupado pelas artes. Essa situação produziu um impasse intrincado que perdura até hoje, pois os métodos das ciências naturais não são inteiramente compatíveis com o objeto das ciências sociais (Lepenies 1988). No caso em questão, a publicação de um número integral da revista *Minotaure*, que se definia como artística e literária, dedicado à missão Dacar-Djibuti, é um sintoma inequívoco desse impasse.¹⁵

A caracterização ambígua do nativo, a um só tempo parceiro e adversário do etnógrafo, deve ser igualmente compreendida segundo a finalidade científica da etnologia. Uma vez que o nativo era a fonte privilegiada do etnógrafo, a escolha do informante adequado apresentava-se como uma

tarefa delicada; o compromisso com a objetividade estimulava a desconfiança e, portanto, o etnógrafo deveria ter ao seu alcance mecanismos capazes de confirmar a veracidade das informações obtidas, daí a importância atribuída ao cotejamento dos dados reunidos pela equipe, que diminuiria o risco de erro ou engodo. Na prática, tratava-se de uma espécie de inquérito policial (Jamin 1996a:37-38), procedimento circunscrito a um regime de conhecimento positivista: o objetivo era sem dúvida fazer o nativo confessar a verdade sobre uma questão específica, a respeito da qual ele foi considerado uma fonte especialmente propícia; em contrapartida, outros aspectos de sua sociedade lhe eram interditos, de forma que o conhecimento exclusivo da totalidade social cabia então à equipe de etnógrafos, cujo trânsito por todos os âmbitos da vida social era garantido, ao menos idealmente, pelo estatuto de estrangeiro e pela ameaça da força.

Junto com a coleta de objetos, o método extensivo tomava como modelo as grandes expedições científicas do século anterior e, ainda que ele pareça retrógrado dez anos após a formulação da observação-participante por Malinowski, tratava-se na verdade de um passo adiante. Até o início da década de 1930, a etnografia francesa recebera pouco estímulo se comparada à produção etnográfica de outros países europeus colonizadores, diagnóstico formulado por Mauss (1969) desde 1913.¹⁶ Nesse momento, a etnografia e a etnologia não eram praticadas pela mesma pessoa; ao contrário da autoridade científica produzida pela fusão da experiência de campo com o domínio teórico, segundo o modelo duradouro definido por Malinowski,¹⁷ na França essas duas atividades encontravam-se dispostas em uma hierarquia na qual os dados recolhidos por um etnógrafo amador careciam de um aval teórico, estabelecido através da comparação desses dados com os oriundos de outras regiões, tarefa que cabia ao etnólogo em seu gabinete.

Como mostrou Victor Karady (1982:18-24, 29-30), a submissão da experiência de campo à erudição de gabinete era um efeito prolongado da dominação exercida pelo paradigma letrado no campo intelectual francês do século XIX, que encarregava seu setor literário de todos os fenômenos humanos, por oposição aos científicos. Tal paradigma orientava-se por um princípio classificatório no qual apenas os objetos com estatuto cultural elevado seriam dignos do trabalho erudito, que consistia fundamentalmente em um ato de celebração da nação francesa; dessa maneira, os clássicos, as altas civilizações e os grandes protagonistas opunham-se respectivamente aos modernos, aos primitivos e aos personagens desconhecidos. Inadequada tanto por seu objeto, os povos ditos primitivos, como por seu método, a observação direta, a etnologia emergente não encontrou um lugar na universidade francesa oitocentista; ela surgiu por meio de uma série muito diversificada

de instituições e referências intelectuais, incapaz de prover-lhe uma unidade disciplinar ou os meios para estabelecê-la, de modo que se viu por muito tempo restrita aos amadores e ao empirismo descritivo.

A situação marginal da etnologia francesa só começaria a mudar, ainda que lentamente, com a ascensão da escola sociológica liderada por Émile Durkheim na passagem do século. O projeto intelectual de Durkheim reservava à sociologia uma capacidade de síntese sobre todos os aspectos da vida social; nesse sentido, não interessava mais o estatuto cultural de um determinado objeto, mas a possibilidade de construí-lo como um fato social, passo que rompia com a hierarquia da tradição letrada, permitindo uma leitura séria, isto é, científica, dos dados etnológicos, ainda que confinados a auxiliares da sociologia. Tal leitura tinha um caráter fundamentalmente epistemológico, pois a compreensão dos fenômenos sociais simples, observáveis entre os primitivos, antecedia o entendimento dos fenômenos sociais complexos das civilizações desenvolvidas (Karady 1982, 1988).¹⁸

Junto com esses desdobramentos teóricos, a etnologia ganhava espaço de várias maneiras no círculo durkheimiano: a revista *Année sociologique*, fundada em 1898 e concebida para dar vazão à produção intelectual do grupo, publicou várias resenhas de obras etnológicas; além de Durkheim, outros membros, como Mauss e Hubert, valeram-se de dados etnológicos em seus trabalhos e cursos universitários; alguns deles chegaram mesmo a realizar pesquisas empíricas, ainda que muito pontuais, como a de Robert Hertz na Itália, dedicada ao culto de São Besso, mártir cristão do século III (Karady 1982; Izar & Lenclud 2004).¹⁹ A valorização da etnologia pelo grupo durkheimiano foi decisiva tanto para seu estabelecimento como disciplina, fornecendo-lhe o compromisso com a síntese teórica, como para sua institucionalização universitária, ainda que levasse tempo para esta se concretizar (Karady 1988:31-32). Em contrapartida, visto que os durkheimianos jamais realizaram efetivamente pesquisas etnográficas, a experiência de campo e a erudição de gabinete permaneciam não somente apartadas como dispostas em uma hierarquia na qual a teoria ainda dominava a prática.

Antes da Primeira Guerra, Mauss submeteu ao governo francês um projeto de criação de uma instituição etnológica; seu objetivo seria reunir especialistas nas diversas regiões do mundo – África, América, Oceania, Ásia – e assegurar a prática imparcial da ciência; para tanto, ela deveria ser vinculada à universidade e dotada de uma organização autônoma. A principal função dessa instituição não seria pedagógica, mas prática: seu foco deveria ser a pesquisa etnográfica, empreitada que ele considerava urgente devido à transformação e ao desaparecimento dos costumes nativos diante do crescente contato com os europeus; expedições deveriam ser enviadas

aos quatro cantos do mundo para registrar as formas de vidas indígenas antes que elas se dissipassem. Dessa forma, os cursos oferecidos preocupar-se-iam especialmente em munir os alunos do conhecimento especializado necessário para a atividade etnográfica (Fournier 1994:503-504).

A preocupação com o desaparecimento dos costumes nativos era de fato uma convicção geral entre os antropólogos;²⁰ ela atribuía ao contato europeu um efeito deletério e, portanto, presumia a existência de um nativo intocado que seria o objeto ideal da etnografia. Tratava-se de uma ideia progressista porque, ao contrário das ideologias racistas e fascistas, que postulavam uma inferioridade inerente aos povos ditos primitivos, ela assumia que os costumes nativos possuíam uma lógica própria, distinta, porém não inferior, da ocidental (Jamin 1996a:14-16). Ao mesmo tempo, Mauss defendia um "colonialismo esclarecido" (Fournier 1994:503, nota 2), pois ao interesse científico somava-se a necessidade pragmática de administrar competentemente as populações colonizadas, tarefa possível na medida em que elas fossem bem conhecidas.²¹ Em 1925, esse projeto resultou afinal na fundação do Instituto de Etnologia, que organizou a missão Dacar-Djibuti junto com o Trocadéro, estimulando subsequentemente diversas pesquisas de campo ao longo dos anos 1930.²²

5.

A vontade de Leiris em realizar uma etnografia da corrida valendo-se dos métodos da missão indica certamente uma adesão a eles, ao menos no momento em que redigiu a carta à sua esposa. Qual era contudo sua posição efetiva diante desses métodos durante o percurso transafricano e nos anos que se seguiram ao seu retorno, quando tratou da corrida no registro literário? A inexistência da etnografia da tourada poderia ser compreendida por uma divergência em relação aos métodos etnológicos então vigentes?

Leiris compartilhava a ênfase no aspecto documental dos objetos etnográficos, como demonstram, por exemplo, um artigo sobre alguns artefatos rituais dogons, preocupado em descrever seu contexto de uso (Leiris 1933a), e outro dedicado à exposição da missão no Trocadéro, da qual ele sublinha a finalidade de "fazer ver menos o objeto pelo objeto que o objeto como peça em apoio de diversas pesquisas empreendidas pela missão" (Leiris 1933b). Enquanto isso, ele continuava escrevendo artigos e resenhas sobre a vanguarda artística parisiense – Miró, Masson, Picasso, entre outros – da qual ele próprio fazia parte desde a metade da década de 1920, quando começou a frequentar os ateliês dos pintores e a publicar sua poesia, compondo a primeira formação dos surrealistas.²³

É verdade que, em *A África fantasma*, o diário que manteve durante a missão Dacar-Djibuti, Leiris descreve, entre outros inúmeros episódios polêmicos, como ele e seus colegas roubaram alguns fetiches bambaras (Leiris 2007:141-145), o que poderia sugerir um espírito de denúncia contra a coleta de objetos etnográficos e mesmo contra o colonialismo. A despeito das intenções de Leiris, tal episódio permite de fato uma leitura crítica do projeto etnológico francês no entreguerras; mas considerar somente este ângulo do problema resultaria em uma leitura anacrônica, ignorante do empenho de Leiris em promover a missão e o museu, como bem mostram os dois artigos citados no início deste parágrafo. Quanto ao colonialismo propriamente dito, ele diria dez anos depois em uma entrevista que o seu fim resultaria em caos, aumentando ainda mais a miséria das populações africanas (Armel 1997:447).²⁴

Na verdade, a preocupação em relatar o episódio do roubo de fetiches vinculava-se ao esforço de expor completamente seus pensamentos, desejos e sensações, mesmo os mais prosaicos e indecorosos; mais adiante no diário, em 4 de abril de 1932 (Leiris 2007:300), ele justificaria esse esforço com sua tese de dispor a subjetividade como mediação da objetividade. Assim como a missão, Leiris ambicionava apreender a dimensão objetiva de seu percurso transafricano; ao contrário dela, considerava que tal apreensão dependia necessariamente da revelação de sua parte subjetiva. Ao saber que, durante a estadia da missão na Etiópia, dois sacrifícios rituais oferecidos e custeados por ele, referentes ao culto dos gênios *zar*, não foram realizados estritamente conforme as regras, Leiris torna-se desconfiado; ele se questiona se a possessão que presenciou foi verídica, “se não representaram uma peça de teatro desprezível, com o único objetivo de agradar o *frendji* [branco não árabe] que sou...” (Leiris 2007:523).

Nesse sentido, ele compartilhava com Griaule a desconfiança em relação aos nativos e, portanto, também o compromisso com a objetividade; em contrapartida, a preocupação intransigente em registrar no diário sua desconfiança afastava-o do ideal objetivo da missão, porque este não pressupunha nenhuma espécie de confissão. É preciso salientar que o procedimento de Leiris possuía um fundo literário, remetendo ao fluxo de consciência inventado há pouco por Marcel Proust, entre outros,²⁵ o que o fazia pender perigosamente para o extremo oposto ao das ciências naturais na hierarquia dos saberes, prejudicando a ambição científica da etnografia. Ora, esse afastamento em relação aos critérios metodológicos da missão, oriundo justamente de seu secretário-arquivista, provocou a indiferença pública dos antropólogos, que não deixaram contudo de censurá-lo nos bastidores.²⁶ Em todo caso, Leiris restringiu o uso desse procedimento ao seu

diário; em suas demais publicações etnológicas desse período, incluindo, por exemplo, o artigo em duas partes que dedicou ao culto dos *zar* (Leiris 1934a; 1934b), ele seguiu em geral os critérios apresentados por Griaule em sua introdução metodológica.

Ainda que Leiris tenha demonstrado ocasionalmente certa reticência diante dos métodos empregados na missão, e tenha sem dúvida se valido deles com frequência de forma heterodoxa, tudo indica que sua posição não o afastou o suficiente a ponto de ocorrer um rompimento definitivo, impossibilitando a realização de uma etnografia da corrida. Leiris transitava incessantemente pela fronteira epistemológica entre a antropologia, a literatura e as artes, contrabandeando categorias, ideias e procedimentos; basta dizer que, como ele mesmo afirmou (Leiris 2007:48), um dos motivos que o levaram à África foi seu enfado com a literatura. Ora, esse movimento não pretendia apagar tais fronteiras; pelo contrário: ele dependia delas para ser a um só tempo etnólogo, etnógrafo, poeta, escritor, memorialista, crítico de arte e assim por diante, fornecendo desse modo um acesso privilegiado ao estudo da relação dessas atividades. Mas uma vez que tal região fronteiriça era perigosa devido à sua ambiguidade classificatória, esse movimento produzia inevitavelmente tensões constantes. A inexistência da etnografia da tourada não se circunscreve portanto à relação entre Leiris e a etnologia francesa entreguerras, exigindo assim uma ampliação da escala analítica.

6.

Entre março e abril de 1936, a *Encyclopédie française*, dirigida por Lucien Febvre, publicou os fascículos referentes ao seu sétimo volume, dedicado à espécie humana e organizado por Rivet. Tal volume consiste em um inventário detalhado da população mundial, apresentado por especialistas segundo diversas categorias, tais como a relação do homem com o mundo natural e sobrenatural, a organização social, a língua, a raça, a geografia e assim por diante. O primeiro capítulo da seção intitulada "Os povos sobre a Terra", redigido pelo etnólogo e historiador André Leroi-Gourhan, detém-se sobre a distribuição étnica europeia, na qual os espanhóis são classificados como romanos, examinados junto com os germanos orientais. Após descrever as variações culturais e os empréstimos e sobrevivências desses povos, focando-se aí em quesitos como a vestimenta, a habitação e o transporte, ele questiona, em uma subseção nomeada "Unidade cultural", que vínculo poderia haver entre todos eles:

Duzentos quilômetros separam o sevilhano do marroquino, dois mil quilômetros o separam do holandês; se os dois primeiros se vestissem do mesmo jeito, nós talvez não os distinguiríamos e, no entanto, tomada em seu conjunto, a cultura espanhola aparenta-se à Holanda e não ao Marrocos. Existe, na massa da Europa ocidental, além dos caracteres de divergência, caracteres de convergência que são de ordem religiosa, intelectual e econômica.

A Europa ocidental desfrutou durante alguns séculos da cultura latina, que está na origem de sua unidade política e administrativa como de sua unidade técnica (Leroi-Gourhan 1936:7 `24-9).

De acordo com esta interpretação, a Espanha faz parte da Europa ocidental: apesar das diferenças entre a cultura espanhola e as demais culturas europeias, elas compartilham a herança latina que lhes confere uma unidade. O mesmo argumento orienta a relação de cada cultura do continente com a unidade transcendente chamada Europa: a despeito da existência de caracteres de divergência "na massa da Europa ocidental", eles são superados pelos caracteres de convergência garantidos pela cultura latina. Note-se que Leroi-Gourhan não nega a existência de diferenças nacionais no continente; na verdade, a singularidade da Europa advém justamente de sua capacidade duradoura de reunir essa diversidade em uma unidade coerente, assim como o poder de cada cultura nacional reside em sua capacidade de englobar suas variantes internas: não obstante sua semelhança com o marroquino, o sevilhano é parte constituinte da cultura espanhola, e esta, da cultura latina. Mas o efeito imediato do argumento de Leroi-Gourhan não se restringe à definição da unidade europeia por meio da cultura latina, estabelecendo um vínculo entre espanhóis e holandeses; ele também distingue ambos, e conseqüentemente a própria unidade da qual fazem parte, dos marroquinos, definidos inversamente pela carência da cultura latina e alojados portanto indistintamente além da fronteira da Europa. A linha que delimita o mesmo também delimita o outro.

Esse discurso sobre a identidade europeia, visando estabelecer a unidade através da diferença, remonta ao século XVIII e consiste em uma reação à pretensão universalista do Iluminismo; no século seguinte, ele alimentou tanto a emergência das identidades nacionais como a convicção sobre a superioridade europeia, crente em sua habilidade ímpar de convivência em meio à diferença (Herzfeld 1989:77-78).²⁷ Trata-se de um exemplo de ocidentalismo, ou seja, de um discurso que produz uma imagem simplificada, destituída de impasses e conflitos, do Ocidente; mas o ocidentalismo é impensável apartado do orientalismo, com o qual se articula de forma dialética, pois as suas características respectivas assumem um significado apenas através de

um contraste mútuo balizado por contingências políticas (Carrier 1995:1-3, 8).²⁸ Nesse sentido, não é fortuito que, no volume da *Encyclopédie française* dedicado inteiramente à etnologia, a fronteira europeia traçada por Leroi-Gourhan coincida exatamente com a linha do colonialismo, uma vez que o Marrocos encontrava-se então partilhado entre a Espanha e a França.

No entreguerras, o projeto etnológico francês estava estreitamente vinculado ao colonialismo, a começar da própria missão Dacar-Djibuti, que percorreu em seu trajeto transafricano colônias francesas, britânicas e belgas, com exceção apenas da Etiópia, que era um país independente (Leiris 2007:56-57, 320-321); dessa maneira, os objetos etnográficos coletados, as sociedades estudadas e os nativos interrogados eram por definição, antes de tudo, não europeus. O sucesso do projeto de Mauss para a fundação do Instituto de Etnologia dependeu, em grande medida, do argumento que dispunha o estudo dos povos colonizados em função da boa administração; e quando ele assinalou a necessidade urgente de estímulo à etnografia devido ao desaparecimento iminente dos povos e costumes nativos, ele se referia aos povos e costumes não europeus, porque era justamente a presença europeia que provocava tal desaparecimento. Em suma, o objeto privilegiado da etnografia eram as populações não europeias das colônias.²⁹

Na introdução redigida para o tomo que organizou da *Encyclopédie française*, Rivet afirma: "É natural que a atividade dos etnólogos franceses conduza principalmente ao estudo do império colonial francês" (Rivet 1936:7'08-5). Ele assinala aí a existência de missões etnográficas na Europa, mas elas não se comparam, nem em número nem em importância, às demais que as precedem na listagem apresentada, realizadas sobretudo em territórios colonizados na África, América, Ásia e Oceania; tais missões europeias consistem na verdade em estágios de pesquisa individuais.³⁰ Em todo caso, uma consulta à coleção "Títulos e trabalhos do Instituto de Etnologia", dirigida por Rivet e Mauss, permite ultrapassar o que os etnólogos diziam e verificar o que eles faziam de fato. Entre o lançamento do primeiro livro da coleção e a publicação do volume etnológico da *Encyclopédie française*, intervalo que vai de 1926 a 1936 e compreende 24 títulos, há estudos sobre os baixos-relevos dos edifícios reais de Abomei, no antigo reino de Daomé, sobre a arqueologia de Adrar Ahnet, no Saara argelino, sobre o vocabulário e a gramática da língua houaïlou, falada por autóctones da Nova Caledônia (Waterlot 1926; Monod 1932; Leenhardt 1935). Não há, todavia, nenhuma monografia consagrada a uma população europeia.³¹

A tese em etnolinguística que Leiris (1948) dedicou ao *sigi so*, língua iniciática da sociedade secreta masculina entre os dogons, foi publicada justamente nessa coleção. Não obstante sua vontade de empreender uma

etnografia da tourada, esta foi a pesquisa etnográfica que ele de fato realizou, rendendo-lhe em 1938 um diploma da seção de ciências religiosas da Escola Prática de Altos Estudos. Tal tese circunscreve-se à especialidade que lhe foi atribuída segundo a divisão do trabalho etnográfico da missão Dacar-Djibuti, coteja o registro e a tradução do *sigi so* estabelecidos por meio de informantes com a bibliografia erudita e articula-se com as demais pesquisas de seus colegas sobre os dogons, especialmente o estudo sociológico que Griaule (1938) consagrou às máscaras dogons, publicado na mesma coleção.³²

A antropologia tomou enfim a Europa como objeto somente após a Segunda Guerra Mundial, justamente quando os impérios coloniais começaram a ruir um após o outro, criando em geral uma situação politicamente instável para o trabalho etnográfico e transformando o etnógrafo, nos países que se tornaram independentes, em uma figura suspeita, visto como um agente em potencial do poder colonial deposto. No entanto, esse novo interesse não implicou a princípio uma mudança de paradigma, uma vez que ele se concentrou em produzir monografias sobre aldeias periféricas e isoladas da região mediterrânea, apresentando, de uma maneira mais ou menos velada, seus habitantes como equivalentes dos povos ditos primitivos (Giordano 2012:13-14). Uma das primeiras monografias redigidas segundo tais parâmetros foi a tese de doutorado de Julian Pitt-Rivers: *The People of the Sierra*, uma etnografia de uma aldeia andaluz publicada em 1954. No prefácio que escreveu para esse livro, Edward Evans-Pritchard, orientador do autor, afirma que este "estava determinado a mostrar que os métodos e conceitos que têm sido empregados com sucesso nos estudos de sociedades primitivas poderiam igualmente ser usados no estudo da vida social de nossa própria civilização" (1954:ix).³³

Anos depois, no prefácio à segunda edição de seu livro, lançada em 1971, o próprio Pitt-Rivers explica que a África oriental ocupou o foco do seu treinamento antropológico, de modo que ele partiu a campo com modelos de sistemas de linhagem e grupos etários em mente; "mas a Andaluzia, como acabei eventualmente descobrindo", observa, "possui de fato muito pouco em comum com a África, apesar das declarações que situam o início desse continente nos Pireneus" (1971:xv). Pitt-Rivers foi o principal pioneiro da etnografia do Mediterrâneo, especialidade que conheceu, a partir da década de 1980, um forte movimento de autocritica dirigida à tendência de tratar essa região de forma homogênea, salientando certas características, sobretudo as relações de honra, *status* e patronagem, que a tornavam exótica aos olhos dos europeus do norte (Giordano 2012:16-25); mas o trabalho de Pitt-Rivers parece ter resistido bem a esse movimento (Pina-Cabral 1989; Pina-Cabral & Campbell 1992).

Nessa especialidade antropológica, a tourada jamais ganhou centralidade como um objeto etnográfico. Em sua tese, Pitt-Rivers menciona-a apenas de passagem e, na maioria das vezes, refere-se a jogos taurinos locais, não à corrida formal (Pitt-Rivers 1971:11, 36, 69, 78, 85, 90, 221). No início dos anos 1980, ele dedicou um trimestre de seu seminário na Escola Prática de Altos Estudos, intitulado "Etnologia religiosa da Europa", às atividades taurinas da Europa meridional, mas não parece ter se afastado do velho paradigma dos povos ditos primitivos: para ele, a corrida andaluz consiste em um sacrifício de fertilidade que seria capaz "de superar a contradição entre a abnegação preconizada pela doutrina cristã e a noção laica de honra sobre a qual os poderes político e social tradicionais estavam fundados" (Pitt-Rivers 1981:183). Suas pesquisas sobre a tourada não produziram nenhum trabalho de fôlego, resultando apenas em alguns artigos, entre eles um relatório encomendado pelo Parlamento europeu no qual ele defende o caráter tradicional da corrida andaluz e a importância da diversidade cultural para a unidade europeia (Pitt-Rivers 1993).³⁴ Conforme os antropólogos passaram a se interessar pelo Mediterrâneo, a corrida emergiu afinal como um objeto etnográfico legítimo, ainda que marginal – o que seria muito improvável no entreguerras.

7.

A corrida de touros espanhola não poderia ser um objeto da etnologia francesa entreguerras porque esta estudava o outro, enquanto, na unidade identitária da Europa ocidental, segundo Leroi-Gourhan, a Espanha era o mesmo. "Mas a unidade europeia, como a da nação", observa Michael Herzfeld (1989:160), "é tudo menos unitária: alguns países europeus são mais europeus que outros". Herzfeld tem em mente a Grécia, país onde realizou uma parte importante de suas pesquisas de campo e que não se acomoda nada bem à dualidade entre os europeus e os outros. Antes de tudo, porque ao mesmo tempo em que a Europa valoriza a Grécia clássica, considerada nada menos que a origem da diversidade europeia, ela olha com desconfiança para a Grécia moderna, repleta de elementos exógenos, tais como o analfabetismo e o desrespeito às normas em benefício individual, associados à presença poluente dos turcos.

Tal ambiguidade reproduz-se no âmbito do Estado-nação grego: a elite europeizante despreza todo traço que possa ser associado ao outro, considerado um sintoma de degradação e atraso; os próprios gregos duvidam frequentemente de seu estatuto europeu, pois consideram muitos desses

traços como parte integrante de sua cultura. Trata-se de um problema incontornável para o antropólogo que estuda a Grécia, afirma Herzfeld, pois a própria antropologia encontra-se aí imbricada: de um lado, ela reivindica uma origem clássica, remontando a Heródoto; de outro, ela demonstra pouco interesse pela Grécia moderna. Acima de tudo, o mesmo processo de autodefinição europeu que durante o Oitocentos resultou no Estado-nação grego, alojado ambigualmente entre um passado ideal e um presente decadente, produziu simultaneamente a antropologia, entendida como uma forma de representação que cria irremediavelmente a alteridade porque se encontra fundada, ainda que implicitamente, em uma delimitação identitária: o gesto que define o outro também define o mesmo.

O argumento de Herzfeld é sem dúvida mordaz com a antropologia, mas ele não é de modo algum fatalista; trata-se antes, como ele próprio diz, de uma espécie de antídoto contra o exotismo ou, mais precisamente, de uma etnografia da epistemologia antropológica empreendida do ponto de vista grego. É justamente a dupla marginalidade grega, como Estado-nação europeu e como objeto antropológico, que a torna um caso particularmente propício para um exame da relação entre a formação identitária da Europa e a prática antropológica. Todavia, apesar de a Grécia conferir, por este motivo, uma especificidade a tal exame, este não se restringe ao caso empírico grego; na verdade, o valor da crítica de Herzfeld reside especialmente em chamar a atenção para os efeitos ambíguos que a marginalidade, seja identitária ou epistemológica, provoca no interior do sistema simbólico, seja a nação ou a antropologia, do qual faz parte, estimulando assim uma mudança crítica de perspectiva.

8.

Ao contrário da Grécia, a Espanha nunca foi um objeto de reivindicação identitária por parte da Europa. No primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, Sérgio Buarque de Holanda apresenta a península ibérica como “um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos”;³⁵ trata-se de uma “região indecisa entre a Europa e a África, que se estende dos Pireneus a Gibraltar” (2006:20). A escolha de Leroi-Gourhan em tomar o sevilhano como exemplo de um extremo europeu não é portanto aleatória: sua intenção consiste em assinalar o predomínio da cultura latina mesmo onde ela é mais suspeita. A aproximação entre a Espanha e a África não era porém uma novidade, encontrando-se presente pelo menos desde a descrição seiscentista da tourada por Antoine de Brunel,

delfinês protestante educado nos Países Baixos (Bennassar & Bennassar 1998:1208). Em *Voyage d'Espagne*, que narra sua viagem pela península em 1655, quando a corrida ainda estava longe de assumir sua forma moderna, ele escreve:

Em toda essa diversão, percebe-se uma certa crueldade inveterada oriunda da África e que não retornou para lá com os sarracenos, pois os espanhóis comuns não têm um grande prazer senão combater o touro. A canalha considera sem igual o derramamento de seu sangue. Em Argel e em Túnis, celebram-se Festas [sic] similares, mas com mais pompa, segundo ouvi dizer (Lafront 1988:71).

Segundo Brunel, o gosto pelo derramamento de sangue na tourada encontrava-se arraigado entre “os espanhóis comuns”, mas sua origem era africana. Ora, nesse exato momento encerrava-se o chamado século de ouro espanhol, período no qual a Espanha conheceu uma hegemonia completa na Europa, da política à cultura, da economia à religião, das artes às armas.³⁶ Mas a sua irradiação cultural persistiu, amparada em grande medida pelo prestígio conquistado pela literatura e a língua castelhanas: o *Quixote* alimentava a produção de peças teatrais na França e na Inglaterra, os hispanófilos franceses publicavam suas primeiras gramáticas, o castelhano tornava-se uma língua cultivada a ponto de Luís XIV conhecê-la bem (Chartier 2011; Bennassar & Bennassar 1998:iii-v). Ao afastar a corrida para a margem oposta do Mediterrâneo, o relato de Brunel contrasta com o apelo gozado na Europa pelas formas eruditas da cultura espanhola, apontando uma duplicidade entre elementos inassimiláveis, manifestações de uma alteridade incisiva, e assimiláveis, expressões do reconhecimento de uma identidade comum, ainda que longe de ser idêntica.

Ao longo dos séculos, essa ambiguidade persistiu na maneira pela qual os europeus encaravam o território além-Pireneus, destacando-se especialmente nas cinco cartas dedicadas à Espanha que, após alguns meses de viagem, o escritor Prosper Mérimée publicou em jornais franceses no início da década de 1830. As quatro primeiras tratam respectivamente da corrida, da execução de um condenado, dos bandidos e das feiticeiras. “Não tenho os gostos de um antropófago”, defende-se Mérimée antes de descrever sua primeira visita à arena de touros madrilena; na verdade, explica, ele temia que diante da sanguinolência desse espetáculo sua sensibilidade não resistisse, envergonhando-o; mas após o primeiro touro, ele descobriu-se completamente encantado: “Nenhuma tragédia no mundo interessara-me a esse ponto” (1933:252, 253).

A descrição de Mérimée parte do limite extremo da alteridade, o consumo de carne humana, para alcançar uma categoria prestigiosa da identidade, o gênero trágico, ápice da hierarquia literária ocidental durante

séculos (Auerbach 2003); assim fazendo, ele atenua o estranhamento que a corrida provoca em seus leitores sem destituí-la de sua excitabilidade pitoresca. O mesmo recurso é empregado nas demais cartas, com exceção da quinta, que se debruça sobre as pinturas do Prado ou, como ele diz, do museu de Madri. Nessa última carta, Mérimée observa que, a despeito da pilhagem empreendida pelos franceses durante a invasão napoleônica, tal museu é certamente "um dos mais ricos da Europa" (Mérimée 1933:336), não pela quantidade de pinturas que possui, mas por sua qualidade, abrigando artistas de diversas escolas, como Ticiano, Da Vinci e Rubens, e também, é claro, pintores espanhóis, com destaque para Velázquez e Murillo. A Espanha apresentava assim uma dupla face: de um lado, encontrava-se repleta de personagens exóticos, tais como toureiros, bandidos e feiticeiras; de outro, possuía artistas que nada deviam aos seus colegas europeus.

Um século depois, em 1935, a Biblioteca Nacional da França organizou uma exposição da obra de Goya, cujo nome não é citado por Mérimée em sua carta, ainda que ele mencione de passagem "os retratos de Carlos IV e de sua família" (1933:340);³⁷ naquele momento, o pintor aragonês ainda não possuía um renome na França, mas no catálogo da exposição essa situação havia mudado bastante, sendo possível não apenas dizer que "a arte francesa foi profundamente tocada pela lição de Goya" (Adhémar 1935:xxi) como incluir Delacroix, Hugo, Baudelaire e Manet entre seus admiradores.³⁸ Três anos depois da exposição, Leiris publicou *Miroir de la tauromachie*, ensaio no qual, como foi dito acima, ele se vale da corrida, entendida como um fenômeno encontrado "noutros séculos e noutras culturas" (Leiris 2001:14), para criticar os excessos racionalistas do "nosso mundo ocidental moderno" (Leiris 2001:15) que, ao invés de incorporar a morte à vida, a exemplo do toureiro diante do touro, produz subterfúgios para ocultá-la.

Compreende-se então por que Leiris pôde a princípio considerar uma etnografia da corrida: para ele, a Espanha era um outro. Enquanto a pintura espanhola podia servir de modelo aos artistas franceses, a tourada era apontada como um índice da postura característica da cultura espanhola em relação à morte,³⁹ o que acaba produzindo uma descontinuidade marcante entre a Espanha e a Europa: a corrida podia servir de fundamento para uma crítica do Ocidente justamente porque ela não era considerada ocidental. Nesse sentido, o ensaio de Leiris não poderia estar mais distante do projeto etnológico então em curso, uma vez que este não visava à reflexividade, mas pautava seu conhecimento em um parâmetro estrito de objetividade; não é fortuito portanto que tal projeto tendesse a uniformizar as diferenças da perspectiva do observador, incluindo a Espanha na Europa, enquanto Leiris procurava inversamente problematizar tal perspectiva, valendo-se da tourada para criticá-la.⁴⁰

9.

Essa ambiguidade da Espanha no regime identitário europeu não poderia deixar de provocar efeitos sobre o estatuto da corrida entre os próprios espanhóis. A corrida é fonte de controvérsia além-Pireneus pelo menos desde o século XVI, quando o papa Pio V emitiu uma bula proibindo a atividade, julgada contrária aos princípios cristãos porque os toureiros colocavam-se voluntariamente em perigo de morte e o público reunido tornava-se promíscuo diante da sensualidade do espetáculo (Cossío 1947:90). Nesse momento não há contudo nenhum sinal de preocupação com a opinião estrangeira;⁴¹ ela surge, junto com a discussão econômica sobre o impacto da corrida na agricultura e na classe trabalhadora, apenas no século XVIII, quando a tourada moderna começou a ser codificada (Cossío 1947:138). Ora, é justamente nesse período que, não por acaso, configura-se o problema da unidade identitária europeia, representada de forma paradoxal, como salienta Herzfeld, através de identidades nacionais específicas; se a Europa transcende suas variantes nacionais, cada uma delas não pode se manter alheia a essa transcendência; nesse sentido, a definição dos elementos admitidos e rejeitados por cada identidade adquire uma importância crucial.

Assim, nos últimos anos do Oitocentos, o conde de las Navas deu o seguinte título ao livro no qual defende a corrida diante de seus conterrâneos e dos estrangeiros: *El espectáculo más nacional*, pois "em parte alguma, que eu saiba, se toureou nem se toureia com a coragem, galhardia e inteligência espanholas" (1899:6). Ao mesmo tempo, o político e intelectual Joaquín Costa, buscando definir uma autenticidade espanhola em consonância com a Europa, via na tourada um elemento perturbador (Cambria 1974:23-28); não é portanto surpreendente reencontrar em seus escritos dois *topoi* desse debate: primeiro, o vínculo entre a Espanha e a África ("que a Espanha transforme rapidamente seu meio africano em meio europeu para que não sintamos nostalgia do estrangeiro" [Costa 1964:299 apud Cambria 1974:24]); segundo, a comparação entre o público da corrida e os antropófagos ("não nos faltam pulmões para insultar os cavalos ensanguentados com mais calor, com mais entusiasmo, com mais crueldade [...] que os próprios antropófagos ao redor de seus prisioneiros atravessados na grelha" [Costa 1964:401 apud Cambria 1974:26]). No entreguerras, período em que os matadores Joselito e Juan Belmonte renovaram o entusiasmo pela tourada, o escritor Eugenio Noel dedicou-se com fervor a criticá-la por meio do exagero burlesco e do sarcasmo, dando palestras por toda a Espanha; ele considerava a corrida a fonte de todos os males da nação, que se encontraria científica, intelectual e moralmente atrasada, valorizando tudo o que era mais baixo e degradante (*flamenquismo*); sua saída era a europeização da Espanha (Cambria 1974:178-275).

O *mundillo* tampouco permaneceu imune às opiniões estrangeiras, que se chocavam particularmente com o estripamento dos cavalos dos picadores pelos chifres do touro no primeiro terço da corrida; em 1906, o casamento real de Alfonso XIII com a escocesa Maria Eugenia que, presumia-se, ficaria chocada com a cena dos cavalos, suscitou o uso de uma carapaça protetora chamada *peto*, que seria porém adotada somente em 1928, arrebatando, segundo os aficionados, grande parte do apelo do terço dos picadores (Bérard 2003:744-748; Mandel 2002:338-341). Durante a Segunda República, entre 1931 e 1939, houve de fato um projeto para proibir a corrida no território nacional, daí a preocupação demonstrada por Leiris em sua carta, mas tal proibição nunca foi efetivada completamente, ao menos em se tratando da tourada profissional (Sánchez-Ocaña Vara 2013).

Quanto aos franquistas, não há dúvida de que eles enxergavam a tourada como um símbolo da unidade nacional: para celebrar sua vitória no final da guerra civil, eles organizaram uma série de corridas e, na mais importante delas, ocorrida em Madri, em 24 de maio de 1939, decorou-se a arena com as insígnias do regime, os toureiros e o público realizaram a saudação fascista e a renda do espetáculo foi entregue a Franco; em contrapartida, durante a guerra, as corridas não foram promovidas somente pelos nacionalistas, mas também pelos republicanos, muitas vezes no intuito de levantar dinheiro para as milícias (Shubert 1999:213-214; Bennassar 2011:106-107). Os impasses oriundos da incompatibilidade entre a Espanha e a ideia de Europa persistem, seja no âmbito específico da corrida, como bem mostram as recorrentes manifestações contrárias a essa atividade aquém e além-Pireneus, seja nos termos do debate espanhol sobre sua própria unidade nacional (Jáuregui 2002).

Diante do regime identitário europeu, a posição da Espanha era, e ainda é, duplamente ambígua: a perspectiva externa oscila entre traços assimiláveis, como a pintura de Goya, e inassimiláveis, como a tourada; a perspectiva interna opõe uma Espanha pautada na valorização de seus elementos característicos, entre eles a corrida, à outra que se encontra degradada por esses mesmos elementos, carecendo portanto de um processo de purificação que a faria mais semelhante à ideia de Europa. Em contrapartida, a etnologia francesa encontrava-se em seu momento crítico de emergência institucional e epistemológica, pleiteando um estatuto científico legítimo; nessas condições, ela não poderia definir para si mesma um objeto de estudo ambíguo como a Espanha, mesmo que se tratasse de um objeto espanhol que, nos critérios identitários da Europa, fosse rejeitado como europeu justamente porque era inassimilável: a tourada.

10.

Uma vez que a etnografia da corrida pensada por Leiris jamais foi posta em prática, a rigor não se pode saber exatamente que fatores impediriam sua realização e mesmo se eles seriam eficazes ou suficientes para fazê-lo, daí o caráter conjectural destas linhas. Tal etnografia não era de modo algum impossível, pois a tourada não era incompatível com os métodos etnográficos da missão Dacar-Djibuti descritos por Griaule; além disso, apesar de o próprio Leiris ocupar uma posição ambígua, na fronteira entre a etnologia, a literatura e as artes, o que fazia dele uma figura heterodoxa, isto não significava que ele rejeitasse tais métodos. Tudo indica porém que, se não impossível, a etnografia da corrida era certamente improvável: primeiro, porque a etnologia francesa definia como seu objeto de estudo o outro, os povos ditos primitivos, não europeus, destituídos da cultura latina e nativos das colônias europeias ao redor do mundo; segundo, porque a Espanha possuía, e ainda possui, um estatuto ambíguo no regime identitário europeu, encontrando-se a meio caminho entre a África e a Europa, o outro e o mesmo, e mostrando-se assim inadequada como uma região etnográfica para a etnologia francesa, cuja ambição cientificista exigia uma delimitação inequívoca de pesquisa.

A fronteira que separa os europeus dos não europeus coincide com o limite que distingue os etnólogos de seu objeto de estudo ou, para dizer de outro modo, o mesmo processo histórico que produz a unidade identitária europeia também delimita a epistemologia etnológica; no fundo, trata-se da mesma questão, desdobrada em dois âmbitos: a nação e a etnologia. Dessa maneira, a improbabilidade de uma etnografia da tourada não é o produto de uma recusa calculada e declarada de se tomar a Espanha como objeto etnológico na França entreguerras; antes ela assinala a contrapelo o limite imponderável e tácito da etnologia francesa então emergente. Ora, o percurso que conduz a tal conclusão assinala, aqui e ali, que a literatura não se encontrava nessa mesma situação: primeiro, ela não dependia, ao menos diretamente, do colonialismo, podendo tomar a Espanha, situada aquém da fronteira colonial, como um outro; segundo, sua posição na hierarquia dos saberes não a impelia necessariamente a conquistar um estatuto científico, permitindo que tratasse de um objeto ambíguo como a Espanha para criticar a civilização ocidental. Em contraste com as condições que moldaram a emergência da etnologia francesa, estes dois fatores são suficientes para indicar uma posição relativamente mais flexível da literatura que, não obstante, tinha seus próprios constrangimentos epistemológicos, a serem descritos alhures. Ao estimular uma pesquisa sobre os fatores que impediriam a etnografia da

corrida, a carta de Leiris conduz a uma mudança de perspectiva, deslocada para a Espanha, em relação à Europa e à etnologia francesa, dois sistemas simbólicos que se mostram profundamente imbricados; nesse sentido, o valor dessa carta não reside tanto na questão que suscita, mas nos limites identitários e epistemológicos que tal questão aponta indiretamente: vistas da Espanha, a Europa e a etnologia francesa mostram-se outras.

Recebido em 12 de agosto de 2016

Aprovado em 18 de abril de 2017

Lúis Felipe Sobral é pós-doutorando em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo/SP, Brasil. E-mail: <lf_sobral@yahoo.com>

Notas

1 Salvo indicação contrária, todas as traduções são minhas.

2 Cf. Leiris (1946b:80).

3 A corrida espanhola, na qual se mata obrigatoriamente o touro, penetrou na França meridional a partir de meados do século XIX e, ainda que o costume de enfrentar touros em diversas modalidades estivesse arraigado aí pelo menos desde o Seiscentos, ela encontrou uma grande resistência, advinda sobretudo dos esforços de regulamentação do governo e da oposição da Sociedade Protetora dos Animais; no início do século XX, uma comissão parlamentar autorizou afinal as touradas com morte nas cidades que já possuíam arenas (cf. Lafront 1977; Bérard 2003:97-104).

4 Hemingway (1932:238) afirma ter visto desde sua primeira visita às arenas, em 1923 (Mandel 1999), a morte de mais de 1.500 touros; ainda que ele não tenha certamente assistido a todas essas mortes em corridas profissionais, nas quais morrem a cada vez seis animais, pode-se usar essa taxa para calcular uma estimativa aproximada que, em todo caso, é imensamente maior que o número registrado por Leiris. Ao falar da tourada, Hemingway muito raramente especifica sua variante espanhola; não há necessidade: para ele, a tourada é antes de tudo a tourada espanhola.

5 Cf. Leiris (1991:83-92).

6 Cf. Leiris (1938a, 1938b, 1946a). Para uma leitura dos textos de Leiris dedicados à tourada, ver Maïllis (1998) e Sobral (2015).

7 Sobre Guy Lévis Mano, ver Coron (1981).

8 A respeito de *Acéphale*, ver Surya (1992:281-339), Moraes (2012) e Robertson (2013).

9 François Chapon (1987:48-50) defende que a classificação "livro de pintor" não é adequada porque repousa sobre um desequilíbrio, excluindo a integralidade da obra ao privilegiar o trabalho do pintor sobre o do escritor; ele propõe em seu lugar a expressão "livro ilustrado".

10 Sobre a missão, ver particularmente Jamin (2014).

11 Sobre Griaule, ver Jolly (2001).

12 Griaule dá como exemplo desses eventos o funeral de um caçador dogon que ele descreve em outro artigo nesse mesmo número da revista (Griaule 1933b); é interessante cotejar tal descrição com a de Leiris (2007:178-181), que aí também estava presente.

13 Cf. Flam e Deutch (2003).

14 Sobre Rivet, ver Laurière (2008).

15 Sobre esta questão, ver Jamin (1987).

16 Karady (1982:30, nota 44) observa que não se tratava de um diagnóstico tendencioso porque, no mesmo ano do ensaio de Mauss, S. R. Steinmetz, professor da Universidade de Amsterdam, publicou uma bibliografia etnológica composta de 14% de títulos franceses contra 35% alemães e 31% anglo-saxões (Steinmetz 1913); além disso, mais de vinte anos depois, o sétimo volume da *Encyclopédie française*, dedicado inteiramente à etnologia e organizado por Rivet (1936, 7^a B-2-7^a B-6), assinou ainda um número inferior de títulos franceses (28%) em relação aos anglo-saxões (41%), ultrapassando ligeiramente apenas os alemães (21%).

17 Sobre esta questão, ver Clifford (1988).

18 Sobre a explicação do complexo pelo simples, do civilizado pelo primitivo, que também tinha por objetivo definir a origem das categorias fundamentais do pensamento humano, ver especialmente Durkheim (1912).

19 Sobre o *Année sociologique*, ver Besnard (1983) e Fournier (1994:133-150).

20 "Pois apesar de haver ainda hoje um grande número de comunidades nativas disponíveis para o estudo científico", escreveu Malinowski (1922: xvi), "dentro de uma ou duas gerações elas ou suas culturas terão praticamente desaparecido". Sobre esta questão em geral, ver Gruber (1970).

21 Um exemplo do valor do conhecimento antropológico para a administração colonial, agindo na verdade como mediador entre esta e os nativos, é fornecido por Lucien Lévy-Bruhl no artigo em que apresenta os objetivos do Instituto de Etnologia: na Costa do Ouro, a administração estava prestes a tomar "uma medida aparentemente anódina" em relação a um objeto sagrado axânti; advertida pelo recém-instalado serviço de antropologia, a administração respeitou o dito objeto, evitando uma revolta; "assim foi economizada a despesa de uma expedição de repressão sob um clima muito duro – sem falar das vidas humanas poupadas" (Lévy-Bruhl 1925:233, 234).

22 A respeito das pesquisas de campo realizadas pelos etnólogos franceses nos anos 1930, consultar especialmente a série de monografias coordenada por Christine Laurière: *Les Carnets de Bérose*, n° 2-6, 2014, disponíveis on-line em www.berose.fr.

23 Sua crítica de arte foi reunida em Leiris (2011). Vale observar porém que, muitos anos depois, em um livro redigido em parceria com Jacqueline Delange, sua colega no Departamento de África negra do Museu do Homem, Leiris seria um dos primeiros a defender a existência de um sentido estético nas sociedades africanas (cf. Leiris & Delange 1967).

24 No entanto, Leiris assumiria uma posição abertamente anticolonialista após a guerra; ver em particular Leiris (1950).

25 Cf. Auerbach (2003:525-553).

26 Sobre a recepção de *A África fantasma*, ver Sobral (2015:286-291); ver também Jamin (1996b) e Peixoto (2007).

27 Ver também Herzfeld (2002); sobre a emergência dos nacionalismos europeus, ver especialmente Thiesse (2001).

28 Cf. também Said (1994).

29 Ainda que ela não seja mencionada diretamente nessas fontes, vale observar a importância decisiva da Exposição Colonial de 1931 para o projeto etnológico francês (ver L'Estoile 2010:43-96).

30 "Na Europa, André Schaeffner realizou uma missão musicológica nos museus e institutos da Inglaterra e da Bélgica (1934) e madame Cochet, uma viagem aos países escandinavos e bálticos (1935); enfim, um de nossos alunos, André Haudricourt, passou 18 meses na Rússia, onde estudou, sob a direção do professor Vavilov, problemas de etnobotânica (1934-1935)" (Rivet 1936:7'08-5, grifos do autor).

31 Mas isso não significa que elas não estavam sendo estudadas, ainda que em outro registro, como o folclórico, segundo mostram os nove volumes compilatórios de Arnold Van Gennep (1938-1958), suscitando uma nova questão, que excede porém os limites deste artigo, a respeito do problema tratado aqui: a etnografia da corrida poderia ter sido realizada no âmbito folclórico? Pretendo respondê-la alhures.

32 É preciso observar contudo que o orientalista Louis Massignon, orientador da tese de Leiris, recusou-a em um primeiro momento, julgando-a inadequada às normas científicas e exigindo uma reformulação do trabalho; mesmo depois de aprovada, em 1938, ela demandava ainda vários ajustes, sendo publicada somente em 1948 (Armel 1997:387, 413-414). Sobre a centralidade dos dogons para a etnologia francesa entreguerras, ver Brumana (2011); sobre o imaginário africanista de Leiris antes da missão Dacar-Djibuti, ver Peixoto (2015:211-241).

33 Tal prefácio desapareceu curiosamente da segunda edição deste livro, de 1971. Vale observar que Evans-Pritchard assumiu a orientação da tese de Pitt-Rivers após o falecimento, em 1952, de Franz Baermann Steiner, que chegou a visitar seu orientando em campo e tirou fotografias da tourada. Oriundo de uma família judia alojada nos arredores de Praga, Steiner estudou etnologia em Viena em meados da década de 1930, dedicando seus primeiros artigos à etnologia siberiana e realizando uma pesquisa de campo entre os ciganos e camponeses da Rutênia dos Cárpatos, no leste da então Checoslováquia, o que indica que uma etnografia da Europa era possível além da fronteira disciplinar da etnologia francesa. Sobre Steiner, ver Adler e Fardon (1999).

34 Ver também Pitt-Rivers (1984, 1994).

35 Ele também inclui nessa categoria a Rússia, os países balcânicos e, "em certo sentido", sem especificar qual, a Inglaterra.

36 Diante da falta de consenso entre os historiadores, incluindo os espanhóis, sobre a especificidade do século de ouro espanhol, Bartolomé Bennassar (1982:13-22) confere a este termo uma cronologia estendida, que vai da consolidação do reinado de Carlos V, por volta de 1525, ao abandono definitivo dos Países Baixos do Norte, em 1648, e um sentido ampliado, que não compreende apenas os modelos literários e artísticos, mas também a política, a economia, a religião e assim por diante.

37 Tais pinturas seriam os retratos equestres de Carlos IV e da rainha María Luisa que se encontram no Prado desde sua inauguração em 1819 (Mérimee 1933:481).

38 Cf. também Panzillo e André-Deconchat (2008:88-171, 302-323).

39 Mas veja Lomnitz (2005).

40 Leiris fez também um uso reflexivo da corrida em seus escritos autobiográficos (1946a; 1946b): sem desconsiderar as devidas proporções, ele argumenta aí que há risco tanto para o toureiro que realiza seus passes diante do touro como para o escritor que deseja expor sem censura sua própria vida, incluindo seus aspectos mais sórdidos.

41 Tampouco há qualquer menção ao sofrimento dos touros e dos cavalos, pois, como mostra Keith Thomas (2010), a sensibilidade em relação à fauna e à flora é um efeito da revolução industrial, que se concentrou a princípio na Inglaterra; ao levar os homens às cidades, ela afastou-os de seus meios de subsistência: apenas quando não havia mais uma dependência direta do mundo natural, dizimado e domesticado, é que se pôde considerar sua sensibilidade.

Referências bibliográficas

- ADHÉMAR, Jean. 1935. "Essai sur les débuts de l'influence de Goya en France au XIX^e siècle". In: *Goya. Exposition de l'œuvre gravé de peintures, de tapisseries et de cent dix dessins du Musée du Prado*. Paris: Éditions des Bibliothèques Nationales de France. pp. xx-xxxiv.
- ADLER, Jeremy & FARDON, Richard. 1999. "An Oriental in the West: the life of Franz Baermann Steiner". In: Franz Baermann Steiner (org.), *Selected writings. Taboo, truth, and religion*. Vol. I. Nova York e Oxford: Berghahn Books. pp. 16-100.
- ARMEL, Aliette. 1997. *Michel Leiris*. Paris: Fayard.
- AUERBACH, Erich. 2003. *Mimesis. The representation of reality in Western literature*. Princeton: Princeton University Press.
- BENNASSAR, Bartolomé. 1982. *Un siècle d'or espagnol (vers 1525-vers 1648)*. Paris: Robert Laffont.
- _____. 2011. *Histoire de la tauromachie. Une société du spectacle*. Paris: Éditions Desjonquères.
- BENNASSAR, Bartolomé & BENNASAR, Lucile (orgs.). 1998. *Le voyage en Espagne. Anthologie des voyageurs français et francophones du XVI^e au XIX^e siècle*. Paris: Robert Laffont.
- BÉRARD, Robert (org.). 2003. *La Tauromachie. Histoire et dictionnaire*. Paris: Robert Laffont.
- BESNARD, Philippe. 1983. "The 'Année sociologique' team". In: _____. (org.), *The sociological domain. The Durkheimians and the founding of French sociology*. Londres: Cambridge University Press/ Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. pp. 11-39.
- BRUMANA, Fernando Giobellina. 2011. *O sonho dogon. Nas origens da etnologia francesa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CAMBRIA, Rosario. 1974. *Los toros: tema polémico en el ensayo español del siglo XX*. Madri: Editorial Gredos.
- CARRIER, James G. 1995. "Introduction". In: _____. (org.), *Occidentalism. Images of the West*. Oxford: Oxford University Press. pp. 1-32.
- CHAPON, François. 1987. *Le peintre et le livre. L'âge d'or du livre illustré en France. 1870-1970*. Paris: Flammarion.
- CHARTIER, Roger. 2011. *Cardenio entre Cervantès et Shakespeare. Histoire d'une pièce perdue*. Paris: Gallimard.
- CLIFFORD, James. 1988. "On ethnographic authority". In: *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 21-54.
- CORON, Antoine (org.). 1981. *Les éditions GLM. 1923-1974. Bibliographie*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- _____. 1991. "Livres de luxe". In: Roger Chartier & Henri-Jean Martin (orgs.), *Histoire de l'édition française. Le livre concurrencé. 1900-1950*. Vol. 4. Paris: Fayard / Cercle de la Librairie. pp. 425-463.
- COSSÍO, José María de. 1947. "Polémicas sobre la licitud y conveniencia de la fiesta". In: *Los toros. Tratado técnico e histórico*. Tomo II. Madri: Espalsa-Calpe. pp. 83-201.
- COSTA, Joaquín. 1964. *Ideário de Joaquín Costa*. Madri: Afrodísio Aguado.
- DIAS, Nélia. 1991. *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

- DURKHEIM, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1954. "Foreword". In: *The people of the Sierra*. Nova York: Criterion Books. pp. ix-xi.
- FLAM, Jack & DEUTCH, Miriam (orgs.). 2003. *Primitivism and twentieth-century art. A documentary history*. Berkeley: University of California Press.
- FOURNIER, Marcel. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- GIORDANO, Christian. 2012. "The anthropology of Mediterranean societies". In: Ullrich Kockel, Máiread Nic Craith & Jonas Frykman (orgs.), *A companion to the anthropology of Europe*. Chichester: Wiley-Blackwell. pp. 13-31.
- GRIAULE, Marcel. 1932. "Mission Dakar-Djibouti (loi du 31 mars 1931). Rapport général (mai 1931-mai 1932)". *Journal de la Société des Africanistes*, 2(1):113-122.
- _____. 1933a. "Introduction méthodologique". *Minotaure*, 2:7-12.
- _____. 1933b. "Le chasseur du 20 octobre". *Minotaure*, 2:31-44.
- _____. 1938. *Masques dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- _____. 2009. "Buts et méthode de la prochaine mission Dakar-Djibouti". In: Nicolás Sánchez Durá & Hasan G. López Sanz (orgs.), *La Misión Dakar-Djibouti y el fantasma de África, 1931-1933*. Valência: Laimprenta CG. pp. 292-296.
- GRUBER, Jacob W. 1970. "Ethnographic salvage and the shaping of anthropology". *American Anthropologist*, 72(6):1289-1299.
- HEMINGWAY, Ernest. 1932. *Death in the afternoon*. Nova York: Charles Scribner's Sons.
- HERZFELD, Michael. 1989. *Anthropology through the looking glass. Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2002. "The European self: rethinking an attitude". In: Anthony Pagden (org.), *The idea of Europe. From Antiquity to the European union*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press/ Cambridge: Cambridge University Press. pp. 139-170.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. 2006. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel. 1909. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". In: *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Félix Alcan. pp. 1-130.
- IZARD, Michel & LENCLUD, Gérard. 2004. "Hertz Robert". In: Pierre Bonte & Michel Izard (orgs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 323-324.
- JAMIN, Jean. 1987. "De l'humaine condition de 'Minotaure'". In: Charles Goerg & Juliane Willi (orgs.), *Regards sur Minotaure. La revue à tête de bête*. Genebra: Musée d'Art et d'Histoire. pp. 79-87.
- _____. 1996a. "Introduction à *Miroir de l'Afrique*". In: _____. (org.), *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard. pp. 9-59.
- _____. 1996b. "Présentation de *L'Afrique fantôme*". In: _____. (org.), *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard. pp. 65-85.
- _____. 2014. "Le cerceuil de Queequeg. Mission Dakar-Djibouti, mai 1931-février 1933". *Les Carnets de Bérose*, 2:1-62.
- JÁUREGUI, Pablo. 2002. "'Europeanism' versus 'Africanism': 'Europe' as a symbol of modernity and democratic renewal in Spain". In: Mikael af Malmberg & Bo Stråth (orgs.), *The meaning of Europe. Variety and contention within and among nations*. Oxford: Berg. pp. 77-100.

- JOLLY, Eric. 2001. "Marcel Griaule, ethnologue: la construction d'une discipline (1925-1956)". *Journal des Africanistes*, 71(1):149-190.
- KARADY, Victor. 1982. "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française". *Revue Française de Sociologie*, 23(1):17-35.
- _____. 1988. "Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 74:23-32.
- LAFRONT, Auguste. 1977. *Histoire de la corrida en France. Du Second Empire à nos jours*. Paris: Julliard.
- _____. (org.). 1988. *La fête espagnole des taureaux vue par les voyageurs étrangers (du XVI^e au XVIII^e siècle)*. Nîmes: L'Union des Bibliophiles Taurins de France.
- LAURIÈRE, Christine. 2008. *Paul Rivet. Le savant et le politique*. Paris: Publications Scientifiques du Muséum National d'Histoire Naturelle.
- LEENHARDT, Maurice. 1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue houaïlou*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- LEIRIS, Michel. 1933a. "Objets rituels dogon". *Minotaure*, 2:26-30.
- _____. 1933b. "L'exposition de la mission Dakar-Djibouti (1931-1933)". *La Terre et la vie. Revue d'Histoire Naturelle*, 3(7):431-432.
- _____. 1934a. "Le culte des zârs à Gondar (Éthiopie septentrionale)". *Æthiopia*, 2(3):96-103.
- _____. 1934b. "Le culte des zârs à Gondar (Éthiopie septentrionale) (fin)". *Æthiopia*, 2(4):125-136.
- _____. 1938a. *Miroir de la tauromachie*. S. l. [Paris]: G. L. M. [Guy Lévis Mano].
- _____. 1938b. "Abanico para los toros". *Mesures*, 4(4):39-62.
- _____. 1946a. "De la littérature considérée comme une tauromachie". *Les Temps modernes*, 1(8):1456-1468.
- _____. 1946b. *L'Âge d'homme, précédé de De la littérature considérée comme une tauromachie*. Paris: Gallimard.
- _____. 1948. *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*. Paris: Institut d'Ethnologie (ed. fac-similar, Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1992).
- _____. 1950. "L'Ethnologue devant le colonialisme". *Les Temps Modernes*, 6(58):357-374.
- _____. 1991. *La course de taureaux, suivie de calendrier et souvenirs taurins*. Paris: Fourbis.
- _____. 1996. "L'Afrique fantôme". In: Jean Jamin (org.), *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard. pp. 61-869.
- _____. 2001. *Espelho da tauromaquia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2007. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2011. *Écrits sur l'art*. Paris: CNRS Éditions.
- LEIRIS, Michel & DELANGE, Jacqueline. 1967. *Afrique noire: la création plastique*. Paris: Gallimard.
- LEPENIES, Wolf. 1988. *Between literature and science: the rise of sociology*. Cambridge: Cambridge University Press/ Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LEROI-GOURHAN, André. 1936. "En Europe." In: Paul Rivet (org.), *Encyclopédie française. Tome VII. L'espèce humaine*. Paris: Comité de l'Encyclopédie française. pp. 7'24-17'24-18.
- L'ESTOILE, Benoît de. 2010. *Le goût des autres. De l'Exposition Coloniale aux arts premiers*. Paris: Flammarion.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1925. "L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris". *Revue d'Ethnographie et de Traditions Populaires*, 6(23-24):233-236.
- LOMNITZ, Claudio. 2005. *Death and the idea of Mexico*. Nova York: Zone Books.

- MAÏLLIS, Annie. 1998. *Michel Leiris, l'écrivain matador*. Paris: L'Harmattan.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagos of Melanesian New Guinea*. Londres: George Routledge & Sons.
- MANDEL, Miriam B. Mandel. 1999. "The birth of Hemingway's 'afición': Madrid and 'The First Bullfight I Ever Saw'". *Journal of Modern Literature*, 23(1):127-143.
- _____. 2002. *Hemingway's Death in the afternoon. The complete annotations*. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- MAUSS, Marcel. 1969. "L'ethnographie en France et à l'étranger (1913)". In: Victor Karady (org.), *Œuvres*. 3. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit. pp. 395-434.
- MÉRIMÉE, Prosper. 1933. "Lettres adressées d'Espagne au directeur de la 'Revue de Paris' et au directeur de l'Artiste". In: Maurice Levaillant (org.), *Mosaïque*. Paris: Librairie Ardenne Honoré Champion. pp. 249-343.
- MONOD, Théodore. 1932. *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- MORAES, Eliane Robert. 2012. *O corpo impossível. A decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille*. São Paulo: Iluminuras.
- NAVAS, El Conde de las. 1899. *El espectáculo más nacional*. Madri: s. n.
- PANZILLO, Maryline Assante di & ANDRÉ-DECONCHAT, Simon (orgs.). 2008. *Goya graveur*. Paris: Nicolas Chaudun & Paris Musées.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. 2007. "A viagem como vocação. Antropologia e literatura na obra de Michel Leiris". In: Michel Leiris, *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 19-33.
- _____. 2015. *A viagem como vocação. Itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo: Fapesp / Editora da Universidade de São Paulo.
- PINA-CABRAL, João de. 1989. "The Mediterranean as a category of regional comparison: a critical view". *Current Anthropology*, 30(3):399-406.
- PINA-CABRAL, João de & CAMPBELL, John (orgs.). 1992. *Europe observed*. Londres: Palgrave Macmillan.
- PITT-RIVERS, Julian. 1971. *The people of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 1981. "Ethnologie religieuse de l'Europe". *Annuaire. Résumés des conférences et travaux*, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, XC(1981-1982):183-188.
- _____. 1984. "El sacrificio del toro". *Revista de Occidente*, 36:27-47.
- _____. 1993. "The Spanish bull-fight and kindred activities". *Anthropology Today*, 9(4):11-15.
- _____. 1994. "Sainte Véronique, patronne des arènes". *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 16:85-92.
- RIVET, Paul. 1936. "Ce qu'est l'ethnologie". In: _____. (org.), *Encyclopédie française*. Tome VII. *L'espèce humaine*. Paris: Comité de l'Encyclopédie française. pp. 7 06-1-7 08-16.
- ROBERTSON, Eric. 2013. "'A shameless, indecent saintliness'". In: Peter Brooker, Sascha Bru, Andrew Thacker & Christian Weikop (orgs.), *The Oxford critical and cultural history of modernist magazines*. Vol. III. *Europe 1880-1940*. Part I. Oxford: Oxford University Press. pp. 244-264.
- SAID, Edward W. 1994. *Orientalism*. Nova York: Vintage Books.

- SÁNCHEZ-OCAÑA VARA, Álvaro Luis. 2013. "Las prohibiciones históricas de la fiesta de toros". *Arbor*, 189(763):a074.
- SHUBERT, Adrian. 1999. *Death and money in the afternoon. A history of the Spanish bullfight*. Nova York: Oxford University Press.
- SOBRAL, Luís Felipe. 2015. *Fronteiras da Europa. A corrida de touros vista da Paris literária entreguerras*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp.
- STEINMETZ, S. R. 1913. *Essai d'une bibliographie systématique de l'ethnologie jusqu'à l'année 1911*. Bruxelas: Misch et Thron.
- SURYA, Michel. 1992. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard.
- THIESSE, Anne-Marie. 2001. *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- THOMAS, Keith. 2010. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VAN GENNEP, Arnold. 1938-1958. *Manuel de folklore français contemporain*. Paris: Picard. 9 vols.
- WATERLOT, Em.-G. 1926. *Les bas-reliefs des bâtiments royaux d'Abomey (Dahomey)*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- YVERT, Louis. 1996. *Bibliographie des écrits de Michel Leiris. 1924 a 1995*. Paris: Éditions Jean-Michel Place.

**O OUTRO, O MESMO:
A CORRIDA DE TOUROS ESPANHOLA
COMO OBJETO DA ETNOLOGIA
FRANCESA ENTREGUERRAS**

**THE OTHER, THE SAME:
THE SPANISH BULLFIGHT AS AN
OBJECT OF INTERWAR FRENCH
ETHNOLOGY**

Resumo

Durante a missão etnográfica e linguística Dacar-Djibuti (1931-1933), o escritor e etnógrafo Michel Leiris demonstrou interesse, em uma carta endereçada à sua esposa em Paris, em realizar uma etnografia da corrida de touros espanhola. Tal ideia jamais se concretizou. Este artigo, orientado por um raciocínio conjectural, descreve os fatores que impediriam a realização desta ideia no âmbito da etnologia francesa, caso ela fosse colocada em prática. Mas não basta para tanto compreender somente quais eram os métodos etnográficos então vigentes e a posição de Leiris diante deles; é preciso examinar também o estatuto marginal e ambíguo da Espanha tanto na epistemologia etnológica como no regime identitário europeu, dois sistemas simbólicos que se encontram profundamente imbricados.

Palavras-chave: Corrida de touros, Etnologia francesa, Europa, Entreguerras, Epistemologia.

Abstract

In a letter to his wife written during the Dakar-Djibouti ethnographic and linguistic mission (1931-1933), French writer and ethnographer Michel Leiris expressed his interest in carrying out an ethnography of the Spanish bullfight. This idea never materialized. This article, guided by conjectural reasoning, describes the factors that would impede the realization of this idea in the French ethnological project if it had been taken further. I argue that it is not enough to understand the ethnographic methods current at the time and the position of Leiris in relation to them; it is also necessary to examine the marginal and ambiguous status of Spain both in ethnological epistemology and in European identity, two symbolic systems that are deeply imbricated.

Key words: Spanish Bullfight, French ethnology, Europe, Interwar years, Epistemology.

**EL OTRO, EL MISMO:
LA CORRIDA DE TOROS COMO
OBJETO DE LA ETNOLOGÍA
FRANCESA EN EL ENTRE GUERRAS**

Resumen

Durante la misión etnográfica y lingüística Dacar-Djibuti (1931-1933), el escritor y etnógrafo Michel Leiris demostró interés, en una carta remetida a su esposa en París, en realizar una etnografía de la corrida de toros española. Tal idea jamás se concretizó. Este artículo, orientado por un raciocinio conjetural, describe los

factores que impedirían la realización de esa idea en el ámbito de la etnología francesa, en caso de haber sido puesta en práctica. Pero no basta para tanto comprender solamente cuales eran los métodos etnográficos entonces vigentes y la posición de Leiris frente a ellos; hay que examinar también el estatuto marginal y ambiguo de España tanto en la epistemología etnológica como en el régimen de identidad europeo, dos sistemas simbólicos que se encontraban profundamente imbricados.

Palabras Clave: Corrida de toros; etnología francesa; Europa; entre guerras; epistemología.