

Quaderns de filosofia i ciència, 37, 2007, pp. 39-56

EL LUGAR DE LA CRÍTICA CULTURAL EN LA ETNOGRAFÍA DE MICHEL LEIRIS¹

Hasan Germán López Sanz

Abstract: The idea that ethnology can and should be used as a tool for cultural criticism is quite obvious in the ethnologic and ethnographic works of Michel Leiris. We take this as a basis and take as inflection point Michel Leiris' breakup with the French surrealist movement and his later approach to the academic ethnology in 1930. We can differentiate two ways of understanding cultural criticism, before and after these events. They culminate with the publication in 1950 of the text *L'Ethnologue devant le colonialisme*, where Leiris defends that an ethnographer should be a "natural lawyer" for colonized people.

Keywords: Cultural criticism, deconstructivism, ethnology, colonialism, surrealism, postmodern anthropology.

1. INTRODUCCIÓN

Al aproximarse a la obra de Michel Leiris, uno puede tener la sensación de estar ante uno de esos filósofos del desenmascaramiento que, como Nietzsche, Marx, Freud, Adorno o los postestructuralistas, hacen caer las máscaras desvelando así la irracionalidad que subyace en la supuesta racionalidad del pensamiento occidental. Sin embargo, el lector debe tener presente que esta sensación no es más que una impresión inicial derivada de la lectura de sus escritos autobiográficos, fundamentalmente *L'âge d'homme*,² y etnológicos, *L'Afrique fantôme*,³ *Brisées*⁴ y *L'Ethnologue devant le colonialisme*.⁵ Deseos reprimidos relacionados con el sexo y la muerte, experiencias sexuales no satisfechas por un problema de impotencia reconocido con desinhibición, hastío hacia una vida de desengaños tanto en el terreno personal como profesional, constatación de la existencia de relaciones de poder en una disciplina presuntamente aséptica como la etnografía, cuestionamiento de una

¹ Traducción de los textos originales en francés a cargo de Eva Montero Sánchez.

² M. Leiris, *L'âge d'homme*, Gallimard, 1946. (Traducción catalana: *L'edat d'home*, Barcelona, Edicions 62, 1992).

³ M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1981.

⁴ M. Leiris, *Brisées*, Paris, Mercure de France, 1966. (Traducción castellana: *Huellas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

⁵ M. Leiris, "L'ethnologue devant le colonialisme", en M. Leiris, *Cinq études d'ethnologie*, Denoël, 1969. En el artículo, las referencias a este escrito han sido tomadas de la traducción catalana: "L'etnògraf davant el colonialisme", en M. Leiris, *L'etnòleg davant el colonialisme*, Barcelona, Icaria, 1995.

racionalidad legitimadora que justificaba la tarea civilizadora, etc. Todo ello configura un discurso en el que la subjetividad se convierte en una pieza clave para entender cualquier forma de construcción identitaria de otros sujetos que se presenten como objetos de conocimiento; un discurso cuyo alcance está todavía por determinar.

Michel Leiris nace en 1901. Miembro del movimiento surrealista francés desde 1924, se separa de él en 1929. Colabora entonces en la revista *Documents*, animada por Georges Bataille, y sigue los cursos de Marcel Mauss en el *Institut d'Ethnologie* de la Universidad de París. En 1931, gracias al apoyo de George H. Riviere, participa en la Misión Dakar-Djibouti organizada por este mismo Instituto en colaboración con el Museo Nacional de Historia Natural. Dirigida por Marcel Griaule, esta expedición inaugura la era de las grandes investigaciones sobre el terreno de la etnografía francesa. La expedición durará 21 meses y cruzará África desde el Atlántico hasta el mar Rojo, a lo largo del borde inferior del Sahara, es decir, por el Sahel. La misión tiene como objetivo principal la recopilación de objetos etnográficos. Los objetos recogidos permitirán rellenar las lagunas, importantes en aquella época, de las colecciones africanas del Museo de Etnografía del Trocadero y testimoniar sobre la diversidad y la riqueza de las culturas materiales indígenas. El Museo de Etnografía del Trocadero había sido fundado en 1878 por el naturalista Ernest-Théodore Hamy (1842-1908), quien a partir de 1892 ocupó el lugar de Armand de Quatrefages, antiguo profesor en el Museo Nacional de Historia Natural y primer titular de la cátedra de Antropología en el Museo de Etnografía del Trocadero. Tras la muerte de Ernest-Théodore Hamy nadie se hizo cargo de su funcionamiento hasta la llegada de George H. Riviere, principal impulsor de la misión.

La Misión Dakar-Djibouti pone de manifiesto desde su origen cómo la etnología puede contribuir al buen funcionamiento de las colonias. El propio Marcel Griaule insistirá sobre esto en la exposición de motivos del proyecto de la Misión:

Debo llamar especialmente la atención sobre el interés que hay de reunir sistemáticamente colecciones numerosas acompañadas de toda la información relativa a cada objeto [...] y de dar las directrices a quienes viven sobre el terreno y no dan importancia al valor de esta documentación. El Museo de Etnografía del Trocadero, conteniendo riquezas inestimables, no posee desde el punto de vista africano más que unas pocas colecciones perfectamente determinadas, comprendiendo series completas para un país dado. Por otra parte, faltan objetos de algunas regiones. Es importante rellenar estas lagunas y proveer al primer museo de etnografía francés de colecciones inigualables, que continuarán la obra de la Exposición Colonial.⁶

A partir de 1934 se le confía la responsabilidad del departamento de África negra del Museo de Etnografía del Trocadero; trabaja en la reorganización de dicho museo que en 1937 se convertirá en el *Musée de l'Homme*. Diplomado por *L'École Nationale des Langues Orientales* y por *L'École Pratique des Hautes Etudes* en 1937, Leiris entra en el *Centre National de la Recherche Scientifique* en 1943. Finaliza su carrera como director de investigaciones tras haber realizado misiones etnográficas en África negra (1945) y en las Antillas francesas (1948 y 1952). Michel Leiris muere en Saint-Hilaire, cerca de París, el 30 de septiembre de 1990.

⁶ M. Griaule, *Projet de la Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti, Paris, janvier 1931* (dactylogramme, département d'Archives de l'ethnologie, Musée de l'Homme), cit. en J. Jamin (comp.), "Introduction" a *Miroir de L'Afrique*, Paris, Gallimard, pp. 16-18, 1981.

Pero es el contexto de finales de los años veinte, la ruptura con el movimiento surrealista francés y su participación en la Misión Dakar-Djibouti lo que nos va a servir para establecer una línea divisoria entre dos formas de entender el papel de la crítica cultural en la etnografía y la etnología de Michel Leiris. En un primer momento, la crítica cultural y el acercamiento a la etnografía es el resultado de la atracción de Leiris por los objetos exóticos y su adhesión al movimiento surrealista francés. Esta actitud lo llevará a tomar posición frente al colonialismo. Manuel Delgado afirma: “esta actitud de rechazo a los abusos del colonialismo formaba parte, en primer lugar, de los principios ideológicos del movimiento surrealista en Francia, demostrado de forma abundante con su participación activa en toda forma de movimiento de protesta contra las agresiones coloniales protagonizadas por su propio país”.⁷ En 1929, Leiris rompe con el surrealismo de André Bretón y se aproxima a Marcel Mauss y a la etnografía académica. Ello, como se ha mencionado, lo llevará a participar en la Misión Dakar-Djibouti. Sobre el terreno, Leiris constatará cómo las relaciones de poder puestas de manifiesto en la política se proyectan igualmente en el trabajo etnográfico. Este hecho, junto a otros acontecimientos ocurridos en la vida personal del etnógrafo, lo ayudarán a pulir sus convicciones anticolonialistas en el futuro. Dentro de esta serie de acontecimientos, uno de los más importantes será la reflexión del propio Leiris sobre una experiencia etnográfica pasada y plasmada en un texto de referencia a la hora de abordar su crítica cultural, *L’Afrique fantôme*. El devenir histórico de este texto, así como las condiciones de su elaboración y publicación, lo sitúan en el epicentro de la reflexión a la hora de entender la forma de pensar la etnografía y la labor del etnógrafo en la contexto colonial tal y como Leiris lo expone en *L’Ethnologue devant le colonialisme*. En esta última obra, Leiris defiende que el etnógrafo debe dejar de ser un observador imparcial y pasar a ser un “abogado natural” de los pueblos colonizados. El etnógrafo debe ayudar a que los africanos obtengan las herramientas necesarias para hacerse dueños de su propio destino, frente a las ideologías racistas legitimadoras predicadas por la administración colonial. Como ha señalado Nicolás Sánchez Durá en su artículo “Gauguin, Conrad y Leiris, un episodio en la invención de la identidad del primitivo”:⁸ “Leiris afirma que no hay «etnografía ni exotismo» que puedan mantenerse inermes frente a las graves cuestiones del colonialismo, y critica la etnografía en tanto ciencia humana que, en cuanto ciencia, permanece ajena a toda efusión sentimental, cautiva de una observación que se quiere objetiva e imparcial, no permitiendo «contacto» alguno con las gentes descritas”.⁹

2. CRÍTICA CULTURAL Y POSTMODERNISMO ANTROPOLÓGICO

Pero antes de comenzar el análisis de la etnografía de Michel Leiris, y para evitar cualquier posible confusión, voy a retrotraerme a varias advertencias que realiza Jean Jamin respecto al lugar que ocupa *L’Afrique fantôme* en la historia de la etnografía. Esta obra, fundamental para entender el papel de la crítica cultural desarrollada por Leiris a partir de los años treinta, ha sido utilizada por la corriente deconstructivista norteamericana en su afán de encontrar antecedentes históricos propios, lo que ha dado lugar a una serie de

⁷ M. Delgado Ruiz, “Michel Leiris o el deure de la lucidesa”, introducción a M. Leiris, *L’etnòleg davant el colonialisme*, Barcelona, Icaria, p. 17, 1995.

⁸ N. Sánchez Durá, “Gauguin, Conrad y Leiris, un episodio en la invención de la identidad primitiva”, en V. Sanfelix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

⁹ N. Sánchez Durá, *op. cit.*, p. 126.

malentendidos a cuya aclaración se dirige este apartado y que, como trataré de mostrar, justifica el título del artículo.

Jean Jamin, discípulo y amigo de Michel Leiris, en la presentación de *L'Afrique fantôme* hace la siguiente afirmación:

No se puede, sin embargo, reducir *L'Afrique fantôme* a los anales de la Misión Dakar-Djibouti del mismo modo que no se debe ver como un fragmento de esa antropología reflexiva y crítica puesta al día hace diez años por los investigadores americanos. Algunos de ellos han llegado incluso a reconocer a Leiris una paternidad en la aproximación llamada “textualista” (o deconstructivista) de la etnografía, es decir, una aproximación que, fijando su atención en desvelar bajo la retórica de los textos etnográficos construcciones literarias o “ficcionalistas”, intenta “hacer caer las máscaras”, “hacer ver lo oculto”, en definitiva, revelar las operaciones culturales y las apuestas ideológicas –incluso psicológicas– de las que estos textos serían el resultado. En otros términos: desvelar su embuste necesario. Pero no es ni a “hacer caer las máscaras” ni a “hacer ver lo oculto” a lo que Leiris se dedica, sino más bien a “meter la pata” retomando una de sus expresiones favoritas. Él no denuncia, no “desmonta”. Él busca restituir: restituirse a sí mismo y por él mismo de la forma más verídica, de forma que sea una experiencia de la que él es a la vez sujeto y objeto.¹⁰

Desde su aparición como disciplina científica, la antropología ha sido una aliada fiel de la filosofía. El libro de William Y. Adams *Las raíces filosóficas de la antropología*¹¹ muestra cómo las teorías de la cultura de finales del siglo XIX y principios del XX se forjaron en consonancia con los sistemas filosóficos de la época con mayor o menor acierto. Del mismo modo como sucedió con el evolucionismo cultural, el particularismo histórico o el funcionalismo, la corriente postmoderna en antropología adoptó algunas ideas del pensamiento filosófico de su época, en este caso derivadas del giro lingüístico y más concretamente de su vertiente europea. La ruptura con la concepción representativa del lenguaje, la teoría de la interpretación trazada en la obra de Heidegger y Gadamer recogida por pensadores como Vattimo, Michel Foucault o Roland Barthes, al igual que la adopción de la categoría derridiana de *deconstrucción*, influirán en esta nueva forma de entender la antropología como producción textual. La deconstrucción es una actividad crítica, mucho más radical que la simple exposición de los errores que puedan achacarse a los razonamientos de un determinado autor. El antropólogo Carlos Reynoso ha señalado que en la deconstrucción se atacan y se des-sedimentan ya no las afirmaciones parciales, las hipótesis específicas o los errores de inferencia, sino las premisas, los supuestos ocultos, las epistemes desde las cuales se habla.¹² El postmodernismo antropológico dedica la mayor parte de sus esfuerzos a esta tarea, que, en definitiva, puede resumirse como deconstrucción de una forma de entender el discurso antropológico que se hace insostenible en la era postmoderna. Este esfuerzo hace que los antropólogos postmodernos centren su atención en las estrategias retóricas de los etnógrafos para hacer verosímiles las extrañas costumbres narradas en sus ensayos, también en buscar nuevas alternativas de escritura que sean más

¹⁰ J. Jamin, “Presentation”, en J. Jamin (comp.), *Miroir de L'Afrique*, op. cit., p. 69. Este volumen recoge una serie de textos de Michel Leiris consagrados al continente africano. En él, literatura, etnografía y estética se cruzan ofreciendo al lector una visión de conjunto de la atracción y pasión que el escritor francés profesó hacia este continente.

¹¹ William Y. Adams, *Las raíces filosóficas de la antropología*, Madrid, Trotta, 2003.

¹² C. Reynoso, “Presentación”, en C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, p. 19, 2003.

fieles a los nuevos principios de la disciplina. Esta tarea se deriva de la necesidad de la antropología de revisar el rol desempeñado por el etnógrafo en el proceso de producción de textos desde la posición de presunto transcriptor objetivo de la realidad cultural percibida. A la discusión de este tipo de cuestiones se dedicó el Seminario de Santa Fe, realizado durante el mes de abril de 1984 en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe (Nuevo México). En él participaron un número limitado de diez etnólogos: James Clifford, Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen A. Tyler, Talal Asad, George E. Marcus, Michael M. J. Fischer, Paul Rabinow y Robert Thornton. El resultado de estas discusiones se publicó en una serie de artículos que sentarán las bases temáticas del movimiento: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*.¹³

En el artículo de Vincent Crapanzano encontramos expuesto su punto de vista, mediante una metáfora que compara al etnógrafo con la figura del dios Hermes.¹⁴ El etnógrafo, afirma Crapanzano, no sólo debe traducir costumbres y modos de vida de culturas distantes como lo hace el traductor, quien se aproxima al significado de las palabras en otro idioma, sino que a diferencia del traductor debe producir los textos que harán inteligibles para nosotros aquellas costumbres o modos de vida. Como productor y traductor de los mismos, dirá Crapanzano, el etnógrafo se asemeja a Hermes, el mensajero de los dioses griegos. Pero Hermes no sólo es el mensajero de los dioses sino también el dios del discurso y la escritura. El Hermes griego posee la cualidad de desenmascarar lo enmascarado, de clarificar lo opaco, dando sentido a lo sin sentido y haciendo lo extraño familiar. Pero el etnógrafo no es Hermes, que había prometido a Zeus no mentir pero tampoco decir la verdad. El etnógrafo salta cualitativamente de la provisionalidad de sus interpretaciones determinadas por el momento en que se encuentra con su objeto de estudio, al carácter definitivo de sus informes sin ver en ello una paradoja. En este acto, según Crapanzano, el etnógrafo siempre acaba reconociéndose en la imagen de Hermes. Pero además el etnógrafo tiene que preservar esa extrañeza que hace que el libro en el que se publica el relato se quede pegado a las manos del lector. Es un juego que combina la astucia y la capacidad de embaucar y al que a Hermes tanto le gusta jugar. Igual que Hermes, el etnógrafo tiene que hacer su mensaje convincente, debe hacer uso de los dispositivos persuasivos de que dispone para convencer a los lectores de la verdad contenida en su mensaje. Estos recursos, el etnógrafo los reconoce escasamente. En sus textos se asume la verdad que habla por sí misma y no necesita soportes retóricos.

Asumiendo este estado de cosas, en que la antropología requería nuevas respuestas metodológicas para la recopilación de información etnográfica, y siendo conscientes los antropólogos de la dificultad de encontrar estrategias de obtención de datos legitimadoras, algunos de los antropólogos que participaron en el Seminario de Santa Fe miembros del Círculo Rice —cabe destacar a George Marcus y Michael Fischer— defendieron la recuperación de una de las promesas incumplidas en el origen de la antropología: el uso de las etnografías como armas para la crítica cultural. Las tesis esbozadas en la obra *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*¹⁵

¹³ J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. A School of American Research Advanced Seminar, University of California Press, 1986. Existe una traducción castellana pero no es en absoluto fiable: *Retóricas de la antropología*, Ed. Júcar Universidad, 1991.

¹⁴ Véase V. Crapanzano, “«Hermes’ Dilema»: The Masking of Subversion in Ethnographic Description”, en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *op. cit.*, pp. 51-77.

¹⁵ G. Marcus y M. Fischer, *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1986.

conectan la problemática antropológica clásica con la de la Escuela de Frankfurt, el marxismo crítico y el surrealismo.¹⁶

Esta forma de entender la etnología se encuentra en el origen de la crítica realizada por Jean Jamin al deconstructivismo antropológico norteamericano, cuando apela a la paternidad de Michel Leiris y más concretamente a su obra *L'Afrique fantôme* como un ejemplo temprano de etnografía experimental puesta al servicio de la crítica cultural.

Ya en las primeras páginas de *La antropología como crítica cultural*, enlazando con la observación realizada por Alberto Cardín, se hace referencia a la influencia de los estilos innovadores de escritura etnográfica, desarrollados en Francia entre las dos guerras mundiales, en los movimientos experimentales de la literatura antropológica estadounidense. No tenemos más que recordar el artículo de James Clifford “Poder y Diálogo en la etnografía: la iniciación de Marcel Griaule”,¹⁷ en el que se dice que la sabiduría Dogon es transmitida a Marcel Griaule mediante la iniciación por el viejo cazador ciego Ogotemmêli. O el artículo recogido en la misma obra titulado “Sobre el surrealismo etnográfico”, donde *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris es presentada como un ejemplo de etnografía surrealista.

Pero los excesos cometidos por los antropólogos del Seminario de Santa Fe y el Círculo Rice no invalidan algunas de sus afirmaciones sobre la importancia de la crítica cultural en la etnografía de Michel Leiris. De ahí que este artículo, insistiendo en la importancia de la crítica cultural en la obra etnológico-etnográfica de Michel Leiris, pretenda distanciarse de cualquier interpretación que de pie a reducir su obra “únicamente” a la crítica cultural.

3. SURREALISMO, CRÍTICA CULTURAL Y ETNOGRAFÍA

La crítica cultural en la obra de Michel Leiris se enmarca en dos momentos distintos de su trayectoria personal y profesional. Si en un primer momento, como miembro del movimiento surrealista francés, la crítica cultural y el acercamiento a la etnografía son el resultado de una reacción contra una cultura reificada cuyas normas y convenciones le parecen artificiales, construidas y represivas, a partir de 1929, momento en que se separa del movimiento surrealista de André Bretón, la crítica cultural estará marcada por una aproximación a la etnología académica. En este contexto cobra importancia su experiencia como etnógrafo profesional al servicio de la administración colonial en la Misión Dakar-Djibouti, experiencia plasmada en *L'Afrique Fantôme* y que condicionará sus trabajos posteriores, fundamentalmente *L'Ethnologue devant le colonialisme*. En este texto, llega a defender que al etnólogo le corresponde ser un “abogado natural” de los pueblos colonizados.¹⁸

El ideal de crítica cultural siempre ha estado presente en las acciones y representaciones del movimiento surrealista francés, sobre todo a través de sus manifestaciones anticolonialistas y antiimperialistas. Esta disposición, en el caso de Francia, aparecerá, a diferencia de otros países, relacionada con el desarrollo de la etnografía. Una de sus consecuencias será la atracción hacia la negritud y la conversión de todo lo relacionado con el arte negro en espectáculo. El caso más palpable es el del jazz, música con raíces presuntamente africanas

¹⁶ A. Cardín, *Lo próximo y lo ajeno*, Barcelona, Icaria, p. 11, 1990.

¹⁷ J. Clifford, “Poder y diálogo en etnografía: la iniciación de Marcel Griaule”, en J. Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 38.

asociada a la subversión en el país del que procedía: Estados Unidos. En la actitud subversiva difundida por André Bretón en el manifiesto fundacional del movimiento subyacía la idea de que la civilización es plural mientras que los valores sociales, morales y religiosos son relativos. Según André Bretón, no podemos juzgar de civilizados o no civilizados a grupos humanos con costumbres diferentes, erigiendo el modo de vida occidental como patrón de comparación.

En 1925 Marcel Mauss, Levy Bruhl y Paul Rivet fundan en París el *Institut d'Ethnologie* con la intención de formar trabajadores de campo profesionales. Ese mismo año el movimiento surrealista francés, tras la estela del primer manifiesto publicado por André Bretón, comienza a hacerse notorio. Francia está envuelta en una guerra menor con rebeldes anticoloniales en Marruecos. André Bretón y compañía simpatizan con los insurgentes. Evidentemente, Leiris comparte este sentimiento y participa en acciones reivindicativas en su defensa. De hecho, será la “indignación suscitada por la represión que el ejército francés desencadenó contra los rifeños en 1925 el factor estratégico que propició el tan controvertido acercamiento surrealista a la órbita comunista”.¹⁹ En un momento en que la mayor parte de la opinión pública se manifestaba favorable a la guerra contra un movimiento que no aspiraba tanto a la independencia como a un trato de igualdad con los funcionarios franceses y los colonos, los surrealistas reaccionaron enviando mensajes de apoyo a Abd-el-Krim. El propio Leiris en 1925 firma el acta fundacional de *La Guerre civile*, una publicación que pretendía unificar todas las tendencias artístico-literarias anticolonialistas en Francia. Como afirma James Clifford recogiendo un testimonio de Nadeau: “Michel Leiris se coloca de pronto ante una ventana abierta, denunciando a Francia ante una multitud creciente. Sigue un tumulto; Leiris, casi linchado, es arrestado y esposado por la policía”.²⁰

En este primer momento de la crítica cultural de Leiris cobra importancia la revista *Documents*. Leiris afirmaba que *Documents* se había aventurado, bajo la férula de Georges Bataille, hacia los lados más abandonados de la naturaleza humana, hacia sus lados más oscuros, salvajes e inquietantes. Según James Clifford:

al observar los usos de la palabra en una publicación como *Documents*, vemos como la prueba etnográfica y una actitud etnográfica podían funcionar al servicio de una crítica cultural subversiva. En el subtítulo de *Documents*, “Archéologie, Beaux Arts, Ethnographie, Variétés” la carta extraña era “Ethnographie”. Denotaba un cuestionamiento radical de las normas y un llamado a lo exótico, lo paradójico, lo insólito. Implicaba también una nivelación y una reclasificación de categorías familiares.²¹

4. L'AFRIQUE FANTÔME; TRABAJO DE CAMPO Y CRÍTICA CULTURAL

Este espíritu crítico manifestado durante los años veinte se reafirmará con el acercamiento de Leiris a la etnografía académica y cobrará importancia su participación en la Misión Dakar-Djibouti. Aunque no se pueda prescindir de la advertencia de Jean Jamin sobre la imposibilidad de hacer una lectura de corte político de *L'Afrique fantôme*, aceptando que si contiene algún tipo de crítica es más intuitiva que reflexiva, no se puede dejar de ver en ella una llamada de atención sobre numerosos problemas que atañen a la etnología crítica

¹⁹ M. Delgado Ruiz, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ J. Clifford, “Sobre el surrealismo etnográfico”, en J. Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología literaria y arte en la perspectiva postmoderna*, Barcelona, Gedisa, p. 154, 1995.

²¹ *Ibidem*, p. 162.

y que sí tendrán peso en los escritos posteriores de Michel Leiris. Si se tiene en cuenta que Leiris había participado en los cursos destinados a la formación de etnógrafos profesionales impartidos en el *Institute d'Ethnologie* y que la idea de la etnología como ciencia del ser humano, capaz de captar verazmente códigos de pensamiento y de actuación, prevalecía en el *Manuel d'ethnographie*²² de Marcel Mauss, *L'Afrique fantôme* mostrará la incapacidad de llevar a cabo algo semejante, poniendo de manifiesto las relaciones de poder existentes en el trabajo de campo y la imposibilidad de prescindir de la subjetividad en el proceso de recopilación de información y en la producción de textos etnográficos. James Clifford subraya que al nombrar el proyecto de la Dakar-Djibouti con el apelativo de *Mision*, éste funciona “como un término para todo propósito para cualquier diligencia colonial redentora, ya sea militar, evangélica, educacional, médica o etnográfica. Sugiere cientos de otros viajes, todo ellos heroicos, gestos confiados de un sujeto estable que conquista, instruye; convierte, describe, admira, representa... otros pueblos y sus mundos”.²³

En el proyecto de ley presentado ante la cámara de diputados, cuya aprobación posibilitaría la ejecución de la misión, se pone de manifiesto la perspectiva colonialista que inspira el proyecto. En la exposición de motivos aparece la afirmación siguiente:

La etnología de los pueblos primitivos no es solamente valiosa para el estudio del hombre prehistórico del que restituye el medio y del hombre moderno en quien ella sabe evocar referencias milenarias; aporta a los métodos de colonización una contribución indispensable revelando al legislador, al funcionario, al colono, las costumbres, creencias, leyes y técnicas de las poblaciones indígenas, permitiendo con ellas una colaboración a la vez más humana y más fecunda y conduciendo así a una explotación más racional de las riquezas naturales.²⁴

Posteriormente, el diputado M. H. Ducos, en nombre de la comisión de finanzas encargada de examinar el proyecto de ley que solicita la ampliación del crédito de financiación de la expedición de 300.000 a 700.000 francos, justificará el desarrollo de una empresa de tal índole básicamente por dos motivos. En primer lugar, porque la etnología puede contribuir al buen funcionamiento de las colonias y favorecer la explotación de los recursos naturales de los países colonizados de una forma más eficaz.

Para una gran nación colonial como Francia, ¿hay un interés capital en estudiar los pueblos indígenas, en tener un conocimiento exacto y profundo de sus lenguas, de sus religiones, de sus marcos sociales? ¿Y no es a esto a lo que conducen las ciencias etnológicas? Estas ciencias son no solamente valiosas al sociólogo; ellas aportan a los métodos de colonización una contribución indispensable revelando al legislador, al funcionario, al colono, las costumbres, creencias, leyes y técnicas, de las poblaciones indígenas, permitiendo con ellas una colaboración a la vez más humana y más fecunda y conduciendo así a una explotación más racional de las riquezas naturales.²⁵

²² M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, París, Payot, 2002. Esta idea se puede ver sobre todo en los dos primeros capítulos: “Remarques préliminaires” y “Méthodes d'observation”.

²³ J. Clifford, “Sobre el surrealismo etnográfico”, en J. Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología literaria y arte en la perspectiva postmoderna*, op. cit., pp. 206-207.

²⁴ “Melanges et nouvelles africanistes”, en *Société Des Africanistes*, tomo 1, 1931, p. 301.

²⁵ “Annexe IV. N.º 4877. Chambre des Deputés. Quatorzieme legislature. Session de 1931”, en *Cahiers Ethnologiques. La Mission Ethnographique Dakar-Djibouti 1931-1933*, N.º 5, 1984, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 73.

M. H. Ducos continua poniendo un ejemplo que ilustra cómo la etnología puede contribuir al buen funcionamiento de las colonias.

Los ingleses lo han comprendido bien, de forma que han creado la Costa del Oro, en 1922, un “Servicio de antropología”, es decir sobre todo de etnología, reclamado durante mucho tiempo por los gobernadores y que, apenas instalado, tuvo la ocasión de justificar su existencia a los ojos de los más reticentes. El hecho vale la pena recogerlo aquí: la Administración inglesa estaba a punto de adoptar, a propósito de un objeto sagrado que veneraban los Ashanti, una medida de apariencia anodina, pero que habría fatalmente provocado una insurrección en el interior de la colonia. Advertido el jefe del Servicio de antropología previno al gobernador del peligro inminente. El objeto en cuestión fue respetado y los espíritus se calmaron. De este modo fue evitado el gasto de una expedición de represión y muchas vidas humanas fueron salvadas.²⁶

El segundo motivo está relacionado con el desarrollo de la museografía y la propaganda colonial. En 1931, los grandes imperios coloniales de Europa y América poseen instituciones que albergan gran cantidad de objetos e información procedentes de las colonias y que actúan a menudo como mecanismos de propaganda colonial. Las ferias coloniales contribuyen también a mostrar la grandeza de las colonias y a exaltar la tarea civilizadora llevada a cabo en ellas, como pone de manifiesto la exposición colonial realizada en 1931 en el Bois de Vincennes en París. Ese mismo año, unos días antes de la partida de la expedición desde Burdeos, Adrien Marquet, diputado alcalde de la ciudad, inauguraba la XV Feria Colonial Internacional de Burdeos en presencia del ministro de las colonias. Los años treinta están marcados por la inestabilidad política en Europa y por incipientes insurrecciones en las colonias africanas. Una expedición como la Dakar-Djibouti permitía a los ciudadanos de la metrópoli recordar los tiempos de las grandes hazañas conquistadoras de los franceses en el África negra. Además, con los objetos recogidos se podría reorganizar el Museo de Etnografía del Trocadero, una institución a la altura de los mejores museos de etnografía del mundo.

A pesar de que durante medio siglo las naciones occidentales hayan fundado vastos establecimientos como el Museo del Congo belga en Bruselas-Tervuren, el Instituto colonial en Ámsterdam, la Smithsonian Institution en Washington, establecimientos de los que las colecciones y la documentación han sido sistemáticamente enriquecidas por los trabajos de las grandes misiones etnológicas temporales o permanentes, queda todavía un terreno enorme por desbrozar.

[...] Pero nunca hasta este momento en Francia ha sido aplicado un plan de conjunto según métodos científicos, tanto para la recolecta de colecciones como para las observaciones etnológicas. Bélgica nos ha dado un brillante ejemplo: su Congo, desde el punto de vista que nosotros consideramos aquí, puede ser considerado como un modelo de colonia racionalmente estudiada y explotada, donde sabios, funcionarios y colonos trabajan conjuntamente para el mayor bienestar del indígena y la prosperidad nacional.

Para la puesta en marcha de un programa de este tipo el Instituto de etnología de la Universidad de París y el Museo Nacional de Historia Natural han organizado una misión brillante y de larga duración sobre el recorrido Dakar-Djibouti.²⁷

²⁶ “Annexe IV. N.º 4877. Chambre des Députés. Quatorzième législature. Session de 1931”, en *Cahiers Ethnologiques. La Mission Ethnographiques Dakar-Djibouti 1931-1933, op. cit.*, p. 73.

²⁷ *Ibidem*, p. 73.

Una vez aprobado el presupuesto que permitía realizar la expedición, el Ministerio de las Colonias concedió “un permiso de captura científica, válido durante todo su viaje para el conjunto de las colonias del África Occidental Francesa, a Marcel Griaule, encargado de la misión”.²⁸ Jean Jamin resume el problema en la “Introducción” a *Miroir de l’Afrique*:

Abriéndose por tanto a la etapa de las investigaciones sobre el terreno, la etnología francesa se ve confrontada de golpe con la realidad social y política que condiciona su ejercicio: la situación colonial, que lleva a concebir su objeto de estudio –las sociedades colonizadas– como su objeto de intervención y a hacer valer, al mismo tiempo que una práctica científica, una práctica social de la que se esperaba que, guiada por el conocimiento profundo de las sociedades indígenas que la primera implica, invitara a corregir los métodos de colonización y procurara que las colonias tuvieran una cara humana. A esta función social reservada a la etnología, y que de antemano le da una coloración “neocolonialista” (se la hace cómplice cuando no auxiliar de la colonización– lo que no dejarán de denunciar los surrealistas), se añade una función cultural de salvaguarda que traduce las ambiciones humanistas.²⁹

Es en este contexto en el que Leiris toma progresivamente conciencia de las contradicciones inherentes a la etnografía.

Pero si el contexto en que se realiza la expedición es importante para entender la crítica cultural en la etnografía y la etnología de Michel Leiris, igualmente debemos tener en cuenta otros factores relacionados con el trabajo etnográfico y el discurso etnológico en sí mismo. Relacionado con el trabajo etnográfico cobra importancia el método de observación y recopilación de información y objetos practicado por la expedición: observación plural (observadores diferentes ven un mismo objeto) y observación longitudinal (encuestas repetidas en el tiempo sobre un mismo objeto). Desde este momento el nativo será revalorizado como fuente de información, pero a su vez pasará a ser visto como un disimulador. Por ello, señala Marcel Griaule, el etnógrafo deberá adoptar el papel de juez de instrucción. Para evitar omisiones por parte del informante éste debe someterse a un interrogatorio que esclarezca sus prejuicios y nos aproxime a la verdad:

El examen gira poco a poco hacia la auscultación y de ahí a la confesión. Sorprendido de oír al europeo hacer alusión a hechos que no ha descrito, que ha podido voluntariamente ocultar, ignorando las declaraciones hechas por sus camaradas, inquieto por las consecuencias de una mentira inútil, la conciencia tranquila por otra parte puesto que ya no tiene la impresión de revelar sino más bien de confirmar, el informador da la cara y la cruz de sus conocimientos.³⁰

Las tácticas empleadas por Griaule son variadas pero tienen un denominador común: una postura activa, agresiva, no diferente de la actitud adoptada en un proceso judicial de interrogación, proceso que, según Griaule, conducirá necesariamente a la verdad.

Respecto al discurso etnológico subyacente al trabajo etnográfico, debemos situarnos en la forma de entender los objetos etnográficos por Marcel Mauss. La idea maussiana de que los objetos constituyen hechos sociales da a entender que éstos son expresiones de formas de pensar la economía, la política, el arte, etc. Esto se puede apreciar en las

²⁸ I. Fiemeyer, *Marcel Griaule citoyen dogon*, Actes Sud, Nantes, 2004, p. 35.

²⁹ J. Jamin, “Introducción”, en J. Jamin (comp.), *Miroir de L’Afrique*, op. cit., pp. 21-22.

³⁰ *Ibidem*, p. 38.

instrucciones repartidas en panfletos a los administradores coloniales de los países bajo jurisdicción francesa, para instruirles sobre cómo debían recoger los objetos etnográficos: “Mientras que un testimonio oral o escrito puede omitir o confundir, disimular o mentir, el objeto no miente: constituye un archivo más seguro y revelador que los archivos escritos”.³¹ En definitiva, señala Christian Meriot, se trata de proceder del objeto al hombre.³²

Frente a esta forma de entender la etnología, y sirviendo de punto de unión con los argumentos anteriores, Leiris toma conciencia de otro modo de hacer etnografía que no puede prescindir del observador. Como ha señalado Jean Jamin en su artículo *Aux origines du Musée de L’Homme. La mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*, Leiris amplía la noción maussiana de hecho social; en la ciencia etnográfica el observador es de la misma naturaleza que el objeto estudiado. El observador es igualmente una parte integrante del hecho social: participa en el hecho social observado. Por ello, en esa participación se tendrán en cuenta no solamente factores externos que condicionan la práctica etnográfica (en el caso de Leiris las relaciones de poder derivadas de la situación colonial), sino también factores internos (anhelos, deseos, frustraciones, etc.).

Es cierto que puede ser arriesgado, incluso falaz, reducir el libro *L’Afrique fantôme* a un mero precursor de una antropología reflexiva y crítica como la desarrollada a partir de 1983 por los antropólogos del Seminario de Santa Fe y del Círculo Rice. Pero sería igualmente falaz pretender negar que la experiencia etnográfica vertida en *L’Afrique fantôme* no es un anticipo de los problemas que acompañarán a la etnología, sobre todo a partir de 1970. La crisis de la representación, uno de los argumentos del postmodernismo, afectará no sólo a las ciencias físicas, la filosofía o el arte sino también a las ciencias sociales y por ello a la etnología. Igualmente, no se puede negar que *L’Afrique fantôme* es un punto de referencia en la obra de Leiris para entender sus trabajos de crítica cultural posteriores. La experiencia del trabajo de campo, sean cuales sean las razones que lo impulsaron a formar parte de la Dakar-Djibouti, es más, sean cuales sean las razones que lo llevaron a adoptar el estilo narrativo de *L’Afrique fantôme*, le permitirá ver que la etnología y, por ello, los etnólogos no pueden adoptar la posición de observadores imparciales de una presunta realidad social objetiva.

Es interesante realizar un seguimiento de *L’Afrique fantôme* para ver cómo se pone esto de manifiesto.

El problema del acceso a la información se puede observar en las diversas situaciones en que Leiris se da cuenta de que los nativos ocultan información, y cómo en ocasiones la información está mediatizada por recompensas mayores o menores en función de la información revelada. También llama la atención la heterodoxia del proceso de recopilación de objetos. El día 6 de septiembre de 1931 Leiris relata en su diario la apropiación por parte de la expedición de un fetiche denominado *Kono*, o también *cochon de lait*, cuya función, según la religión bambara, era la de mantener el orden social. Las restricciones y los tabúes que envolvían el culto a dicho fetiche y que hicieron imposible que ningún nativo se prestase a hacer un sacrificio en nombre de la expedición desencadenaron la decisión de Griaule de apropiarse de la estatuilla.

³¹ “Instructions sommaires pour les collecteurs d’objets ethnographique, Paris, musée d’ethnographie du Trocadero et Mission Dakar-Djibouti, 1931”, cit. en J. Jamin, “Introducción”, en J. Jamin (comp.), *Miroir de L’Afrique*, op. cit., pp. 21-22.

³² C. Mériot, “Avant Propos”, en *Cahiers Ethnologiques. La Mission Ethnographiques Dakar-Djibouti 1931-1933*, op. cit., p. 5.

Nos cuentan ahora todavía otra historia: el jefe del *Kono* ha dicho que nosotros debíamos elegir nosotros mismos nuestro sacrificador. Pero, naturalmente, en el momento en que nosotros queremos hacer la elección, todo el mundo se echa para atrás. Pedimos a nuestros propios compañeros si no pueden hacer ellos mismos el sacrificio; ellos se echan también para atrás, visiblemente trastornados. Griaule decreta entonces, y hace decir al jefe del poblado por Manadou Vad, que, puesto que se rien decididamente de nosotros, es necesario, en represalia, entregarnos el *Kono* a cambio de 10 francos, bajo pena de que la policía supuestamente oculta en el camión detenga al jefe y a los notables del pueblo para conducirlos a San donde se explicarán ante la administración. Horroso chantaje. [...] Apenas llegados al fin de la etapa (Dyabougou), desembalamos nuestro botín: una enorme máscara con forma vagamente animal, desgraciadamente deteriorada, pero enteramente recubierta de una costra de sangre coagulada que le confiere la majestuosidad que la sangre confiere a todas las cosas.³³

La desmentida asepsia de la observación y los estados de ánimo manifestados ante determinadas situaciones, al igual que el problema de la traducción e interpretación de las palabras de los informantes, llaman también la atención en numerosas ocasiones. El día 11 de octubre de 1931, mientras la expedición permanece en el país Dogon, Leiris mantendrá algunas entrevistas con un integrante de la Sociedad de las Máscaras. En un momento dado, cuando trataba de traducir algunas expresiones de la lengua secreta de los Dogon al francés, Leiris dice lo siguiente:

El viejo que me enseña desde hace dos días los misterios de la sociedad de las máscaras me saca, por segunda vez desde ayer, un texto sorprendente en lengua secreta. Anoto el texto, lo releo en voz alta con las entonaciones y el viejo, contento, se levanta, da palmas y grita: “Pay! Pay!” (¡Bien! ¡Bien!). Pero en el momento de traducir todo se va al traste. La lengua secreta es una lengua de fórmulas, hecha de enigmas, que alterna de un tema al otro, de acertijos, de fonemas en cascada, de símbolos que se entremezclan. El viejo, que se imagina que deseo ser iniciado realmente, aplica sus principios habituales de enseñanza. Desde el momento en que pido la traducción de una palabra o de un fragmento de frase aislado él pierde el hilo, debe retomar todo su texto desde el principio, pero se enreda y, naturalmente, me da cada vez un texto diferente. Interpretando totalmente su papel de profesor, en el momento le interrumpo entra en cólera y grita “Makou!” (Silencio). Después, como es día de mercado, está harto y quiere ir a pasear. Hago que le digan que se quede. Pero la traducción resulta siempre enrevesada. De cansancio y de estrés, a falta de no poder echarle la bronca asustando al viejo –al que no puedo ofender y que encima es un buen tipo– estoy a punto de echarme a llorar, porque es una reacción inversa la que se ha producido: mi irritación es reemplazada por una calma pueril. El viejo lugarteniente indígena Douso Wologane (que el administrador nos ha delegado como intérprete), sorprendido de mi abatimiento, habla suavemente al viejo, le hace entrar en razón. Más bien que mal acabo la traducción.³⁴

Igualmente, el sentimiento anticolonialista aflora en numerosas ocasiones. El día 26 de enero de 1932 Leiris escribe:

³³ M. Leiris, *L’Afrique fantôme*, op. cit., pp. 103-104. Véase igualmente la anotación del día 12 de octubre: el propio Leiris robará un “bras levés” (figura Dogon), cuando la sola idea de que se la pudieran llevar causaba un gran temor entre la población autóctona.

³⁴ *Ibidem*, pp. 136-137.

Soporto cada vez menos la idea de la colonización. Recaudar el impuesto, tal es la gran preocupación. Pacificación, asistencia médica, no tienen más que un objetivo: ablandar a las gentes para que se dejen hacer y paguen el impuesto. Rondas incluso sangrientas con qué motivo: recaudar el impuesto. Estudio etnográfico con qué objetivo: ser capaz de llevar a cabo una política más hábil para recaudar el impuesto. Pienso en los negros del África Occidental Francesa que, durante la guerra del 14-18, han pagado con sus pulmones y su sangre por los menos “negros” de entre ellos el derecho de votar por M. Diagne; en los negros de la África Occidental Francesa presos de las grandes compañías concesionarias en las construcciones del ferrocarril.³⁵

En definitiva, uno de los méritos de *L’Afrique fantôme* está en el testimonio de primera mano aportado por Leiris sobre la posición ambigua de la etnología.³⁶ *L’Afrique fantôme* pondrá en cuestión la labor del etnógrafo tal como se había entendido hasta ese momento. Por más que lo desee el etnógrafo no es posible ver la realidad desde el punto de vista del nativo, puesto que el acceso a la información no depende de la metodología utilizada. Independientemente de que Leiris fuese consciente o no de lo que hacía cuando escribió *L’Afrique fantôme*,³⁷ su obra llama la atención sobre las restricciones políticas y la influencia del “yo” en la realización de estudios etnográficos, aportando elementos importantes para el análisis de las retóricas de la escritura en antropología y para la crítica cultural. *L’Afrique fantôme* cuestiona no sólo el ideal de observación pura sino también el papel desarrollado por la administración colonial. Para Leiris, en el trabajo de campo se proyectan las relaciones de poder puestas de manifiesto en el trato cotidiano entre colonos y colonizados. Será el primer etnógrafo que se enfrente de forma categórica a las restricciones epistemológicas y políticas del colonialismo en el discurso etnográfico.

En cuanto a Marcel Griaule, no creo que no fuese consciente de las relaciones de poder implícitas en el trabajo etnográfico en la situación colonial. Sin embargo, a diferencia de Leiris y como buen militar que había sido, tenía muy arraigada la máxima de no morder la mano que da de comer. Griaule había combatido en los últimos años de la Primera Guerra Mundial, (llega a presentarse voluntario para la aviación francesa el mismo día del armisticio) siguiendo la estela de su hermano Lucien, héroe de guerra, quien despertó en el joven Marcel una temprana curiosidad con las fotografías traídas de África, donde había estado destinado. Finalmente, tras la muerte de su hermano en agosto de 1922, abandonará a petición de su madre la carrera militar retomando sus estudios y aproximándose en lo sucesivo a la etnología. Como ha destacado James Clifford, Griaule es consciente de una diferencia de poder estructural y un sustrato de violencia subyacente a todas las relaciones entre blancos y negros en la situación colonial. Por ello, para Griaule el problema de la publicación de *L’Afrique fantôme* no se deriva de que Michel Leiris decidiese publicar la crónica de una vivencia subjetiva de la experiencia iniciática del viaje, sino de las sucesivas arremetidas contra los administradores coloniales que les habían ayudado.

³⁵ *Ibidem*, p. 210. Véase igualmente la página 214. “¿Acabaré diciendo [...] ¡Qué vergüenza!”.

³⁶ J. Jamin, “Introducción”, en J. Jamin (comp.), *Miroir de l’Afrique*, *op.cit.*, p 18.

³⁷ Es necesario llamar la atención sobre esto, puesto que la afirmación de J. Jamin de que la obra de Leiris no puede reducirse a una etnografía precursora de la corriente deconstructivista en antropología parte de las conversaciones que Jamin mantuvo con Leiris. Además, el propio Leiris llamará la atención sobre esto en el “Prólogo” de 1981 a *L’Afrique fantôme*. Sobre esta cuestión abundaremos posteriormente.

5. LA CRÍTICA CULTURAL DE LEIRIS EN *L'ETHNOGRAPHE DEVANT LE COLONIALISME*

En el momento en que Michel Leiris publica *L'ethnologue devant le colonialisme* (1950) su actitud frente a la cultura africana difiere de la de Griaule en la forma pero no en el contenido. Ambos consideran necesaria la defensa de los pueblos africanos; sin embargo, el modo como realizan su defensa los colocará en polos opuestos. La defensa de Marcel Griaule es de corte paternalista. Según Isabelle Fiemeyer, Griaule es un acérrimo defensor de la cultura Dogon, militante contra el racismo, contra los prejuicios de los blancos y el colonialismo.³⁸ Pero en el caso de Marcel Griaule es como si los Dogon hubieran reconocido la necesidad de una especie de embajador cultural, un representante codificado que defendería su cultura en el mundo colonial y más allá.³⁹

Michel Leiris rompe con esta forma de entender la etnografía llevando a la práctica el principio rimbaudiano “toda verdadera poesía es inseparable de la revolución”, del que se hace eco en uno de los breves capítulos de su libro *Huellas*, donde, a propósito de la subversión en poesía, afirma que ésta como teoría no es suficiente puesto que precisa de una praxis “para ejercer su rebeldía”, entendiéndola como el único medio de transmutar los valores.⁴⁰

Precisamente en un capítulo de *Huellas* dedicado a su obra *L'Afrique fantôme* encontramos un segundo fragmento que nos sirve para ubicar nuestra reflexión. En él, después de presentar las razones que lo llevaron en 1931 a formar parte de la Misión Dakar-Djibouti y de comentar qué es lo que esperaba experimentar y encontrar que finalmente no encontró, Leiris hace el siguiente comentario:

El anterior es el esquema de la obra que el autor quizás habría escrito si, preocupado ante todo por dar un documento tan objetivo y sincero como fuese posible, no hubiera preferido apegarse a su cuaderno de viaje y publicarlo, simple y sencillamente. A lo largo de ese diario en que se anotan en desorden los sucesos, las observaciones, los sentimientos, los sueños y las ideas, se puede distinguir ese esquema, al menos en estado latente.

Toca al lector descubrir los gérmenes de una toma de conciencia lograda tan sólo después del regreso, mientras sigue al autor a través de hombres, sitios y peripecias, del Atlántico al mar Rojo.⁴¹

Esos “gérmenes” son los que nos hemos propuesto rastrear. Evidentemente no podemos cuestionar al propio Leiris sobre lo que pretendía decir cuando publica *L'Afrique fantôme*. A estas alturas, es evidente que el texto en el momento de su publicación no tiene pretensiones de crítica cultural más allá de reflejar una actitud personal ya manifestada antes de su aproximación a la etnografía académica. Pero es sabido que los textos se transmiten e interpretan en el tiempo. Y en el caso de *L'Afrique fantôme*, según se ha demostrado anteriormente, se pueden “descubrir”, por utilizar la fórmula del propio Leiris, “los gérmenes de una toma de conciencia lograda tan sólo después del regreso”. En el “Preámbulo” de 1981 a *L'Afrique fantôme*, Michel Leiris aclarará definitivamente este

³⁸ I. Fiemeyer, *Marcel Griaule citoyen dogon*, op. cit., p. 13.

³⁹ J. Clifford, “Poder y diálogo en etnografía: la iniciación de Marcel Griaule”, en J. Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología literatura y arte en la perspectiva postmoderna*, op. cit., pp. 115-116.

⁴⁰ Véase M. Leiris, “La vida aventurera de Jean-Arthur Rimbaud”, en M. Leiris, *Huellas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 10-12.

⁴¹ M. Leiris, “El África Fantasma”, en M. Leiris, *Huellas*, op. cit., pp. 53-54.

punto. Leiris comienza haciendo un breve comentario sobre el título de su obra. Una vez presentadas las razones por las que su obra definitiva se titula *L'Afrique fantôme*, hace el siguiente comentario:

Unos quince años más tarde, cuando se iniciaba el proceso que debía conducir a lo que presuntamente se ha denominado “descolonización”, me pareció que el mundo negro –africano u otro– tomaba verdaderamente cuerpo para mí, y esto debido a que las circunstancias me permitían pensar que, en la escasa medida de mis posibilidades de investigador y escritor, yo podría ayudar de forma indirecta pero positivamente a aquellos que, nacionales de ese mundo negro, luchaban contra la opresión y afirmaban en más de un lugar del globo su particularismo cultural. Para plasmar al hombre de cualquier otra parte del mundo y ser reconocido por él –condición necesaria de un humanismo auténtico– debía, sin duda rectificando la visión que hasta entonces había tenido de mi profesión, pasar por una etnografía ya no de examen minucioso o de degustación artística, sino de fraternidad militante. Más que recoger únicamente –como mis compañeros y yo mismo habíamos hecho entre Dakar y Djibouti, utilizando a veces medios que, menos convencidos de actuar por una buena causa, habríamos condenado– las informaciones y los objetos que, registrados en nuestros archivos o conservados en nuestros museos, atestiguarían cómo las culturas injustamente ignoradas tienen un valor en sí mismas además de ser de cara a nosotros mismos ricas en enseñanzas, proveer a las gentes a quienes se estudia de la información para la construcción de un porvenir que les será propio y producir, de inmediato, piezas difícilmente discutibles que apoyen sus reivindicaciones, tales eran los objetivos tonificantes que, maduro por la experiencia de la ocupación alemana y ayudado por el curso que había tomado mi vida profesional en las nuevas coyunturas, asignaba a la etnografía algunos años después de la última guerra.⁴²

Si tenemos en cuenta que *L'Afrique fantôme* se publica por primera vez en 1934, el comentario de Leiris nos envía directamente a *L'Ethnographie devant le colonialisme*. Este último texto permite entroncar la nueva forma de entender la labor del etnógrafo con los problemas latentes en el texto publicado por Leiris en 1934, reafirmando su posición teórica y su modo de entender la etnografía como praxis revolucionaria. El problema que plantea Leiris en este texto es el del lugar que le corresponde al etnólogo en el recién inaugurado proceso de descolonización. Si en un primer momento la etnografía debía contribuir con sus estudios al buen funcionamiento de las colonias, a partir de este momento el etnógrafo deberá pasar a ser “abogado natural frente a la nación colonizadora”.⁴³ Pero este texto no podría entenderse sin tener en cuenta un segundo viaje realizado por Leiris en 1945, como experto contratado por la administración colonial francesa, para verificar sobre el terreno ciertas consecuencias del incipiente proceso de descolonización. “Leiris formó parte, en 1945, y con el geógrafo Jean Dresch, de la misión A. J. Lucas, el objetivo de la cual era interesarse por las condiciones de trabajo en Costa de Marfil y en lo que después sería Ghana, esta última entonces colonia inglesa. Se trataba de medir la gravedad de la problemática que había desencadenado la política de descolonización iniciada por Francia en el Congreso de Bazaville de 1944, y definir el tipo de actuaciones de corte liberalizador que habrían de paliar la crisis provocada por la supresión de los trabajos forzados en las plantaciones europeas. Esto enfrentó a Leiris con las condiciones de vida y de trabajo de

⁴² M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁴³ M. Leiris, “L'ethnograph devant el colonialisme”, en M. Leiris, *L'ethnòleg davant el colonialisme*, *op. cit.*, p. 38. A partir de ahora citaré el texto con el título en catalán, puesto que será esta versión la que utilizaré.

miles de trabajadores agrícolas africanos y lo obligó a una toma de partido de la cual el etnógrafo, a pesar de las cualidades de asepsia y objetividad que en teoría deberían orientar su tarea, no se podía escabullir”.⁴⁴

Leiris comienza *L’etnògraf davant el colonialisme* definiendo la etnografía como el “estudio de las sociedades consideradas desde el punto de vista de su cultura, la cual se observa con la finalidad de procurar distinguir sus rasgos diferenciales”.⁴⁵ Pero en tanto que su objeto de estudio suelen ser sociedades no mecanizadas, la etnografía aparece “estrechamente asociada al hecho colonial, lo quieran o no los etnógrafos”.⁴⁶

En estas condiciones la etnografía se convierte en un saber reflexivo. Reflexivo en el sentido de que devuelve la discusión hacia nosotros, puesto que incluso al etnógrafo más comprometido con el ideal de la etnografía en tanto que ciencia pura le resultará difícil cerrar los ojos ante el problema colonial. Con esta afirmación Leiris hará tambalear los cimientos de la etnología como ciencia estricta al tratar de redefinir el lugar que debe corresponder al etnógrafo.

Si, más aun para la etnografía que para otras disciplinas, es patente que la ciencia pura es un mito, hay que admitir con creces que la voluntad de ser científicos puros no tiene ningún peso, en estas circunstancias, contra la siguiente verdad: trabajando en países colonizados, nosotros, los etnógrafos, que somos no sólo metropolitanos sino mandatarios de la metrópolis ya que es el estado el que sostiene nuestra misión, tenemos menos fundamentos que nadie para lavarnos las manos ante la política seguida por el estado y sus representantes hacia estas sociedades que hemos elegido como campo de estudio.⁴⁷

El etnógrafo no puede a partir de este momento desentenderse de los actos de la administración colonial. Pero una actitud teórica no es suficiente. Es necesario que el etnógrafo se convierta en un “abogado natural” frente a la nación colonizadora a la que pertenece. “En la medida en que disfrutamos de la mínima oportunidad de ser escuchados, debemos tomar en todo momento la posición de defensores de estas sociedades y de sus aspiraciones, incluso si estas aspiraciones van en contra de los intereses considerados nacionales y son objeto de escándalo”.⁴⁸ En definitiva, se hace necesario comenzar una tarea de deconstrucción que permita mostrar claramente qué es el colonialismo y la ideología racista que se oculta tras su justificación:

Disipar los mitos (comenzando por el de la vida fácil en los trópicos); denunciar, por ejemplo, los hechos de segregación u otros hábitos que constaten un racismo..., condenar los actos oficiales o privados que estime perjudiciales para el presente y para el porvenir de los pueblos de que se ocupa; estas son las tareas elementales que un etnógrafo no puede –si está dotado de una mínima conciencia profesional– negarse a tomar en consideración.⁴⁹

⁴⁴ M. Delgado Ruiz, “Michel Leiris o el deure de la lucidesa”, introducción a M. Leiris, *L’etnòleg davant el colonialisme*, op. cit., p. 16.

⁴⁵ M. Leiris, “L’etnògraf davant el colonialisme”, en M. Leiris, *L’etnòleg davant el colonialisme*, op. cit., p. 38.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 38-39.

Frente a la defensa paternalista de Griaule, Leiris defenderá que, si el colonialismo quiere ser coherente con uno de sus principios fundamentales, la tarea colonizadora debe tener una finalidad educativa puesto que con la ayuda de los colonos los africanos, en un futuro, podrán ser dueños de su propio destino, y, para que esta tarea pueda ser juzgada “humanamente útil, una educación como ésta debe llevarse a cabo a gran escala y en el menor tiempo posible; y hay que añadir que se logrará más rápido y mejor cuando los pueblos a los que nos referimos se den cuenta de la necesidad imperiosa que tienen de este arma en la lucha que han de librar para triunfar sobre una opresión”.⁵⁰

Es, según Leiris, a los propios colonizados a quienes corresponde tomar las riendas de su propio destino. Pero no orientados por unos guías que seríamos nosotros puesto que

es a los mismos colonizados a quienes corresponde descubrir su vocación y no a nosotros, los etnógrafos, revelársela desde fuera. Sin tratar tampoco de presentarnos como consejeros, debemos considerar que estudiando sus culturas proveemos a estos colonizados de materiales susceptibles en todo caso de ayudarlos a definir su vocación y que, por otro lado, no hacemos más que cumplir estrictamente nuestra función de hombres de ciencia, haciéndoles sacar provecho de estos trabajos que les conciernen en primer lugar por la sencilla razón de que ellos son la materia.⁵¹

En definitiva, Leiris defenderá una etnografía dialógica, que deberá incorporar la voz de los descritos, de manera que no sean vistos como mera materia inerte del trabajo científico, sino como agentes que deben participar desde sus intereses en la definición de los objetivos y de las prioridades de la investigación.⁵² Estas reflexiones aquilatan la idea de la etnología como herramienta de crítica cultural que permite desvelar las relaciones de poder y los problemas de una política colonial contraria a la emancipación.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁵¹ *Ibidem*, p. 48.

⁵² N. Sánchez Durá, “Gauguin, Conrad y Leiris, un episodio en la invención de la identidad primitiva”, en V. Sanfelix (ed.), *Las identidades del sujeto*, *op. cit.*, p. 138.