



HAL
open science

Voyages de Michel Leiris

Jean Tufféry

► **To cite this version:**

Jean Tufféry. Voyages de Michel Leiris. Annales de l'Université de Craiova. Série Langues et Littératures Romanes, 2021, 25 (1), pp.307-323. hal-03994994

HAL Id: hal-03994994

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03994994>

Submitted on 17 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

VOYAGES DE MICHEL LEIRIS

Jean TUFFÉRY
Sorbonne Université, France
jean.tuffery@gmail.com

Résumé

Mon étude vise à comprendre le rôle des voyages dans la vie et dans l'œuvre de Michel Leiris. Pour Leiris, le voyage est d'abord une fuite, à fonction thérapeutique, qui lui permet d'échapper à ses difficultés en rompant avec son environnement. Insatisfait du caractère touristique de ses voyages, il cherche ensuite une autre manière de voyager à travers la profession d'ethnographe, dont il espère qu'elle lui donnera l'occasion d'établir un contact authentique avec les autres. Désabusé par une mission ethnographique en Afrique, il comprend que seule une lutte commune contre le colonialisme permet d'atteindre à un vrai contact. Déçu par ses nombreux voyages, il finit par s'engager dans un voyage sans retour en faisant une tentative de suicide.

Abstract

MICHEL LEIRIS' TRAVELS

Our paper aims at understanding how travelling shaped Michel Leiris' life and work. For Leiris, travelling is first a therapeutic escape, which enables him to overcome personal hardships by breaking away from his environment. Dissatisfied with the nature of his travels, he searches for another way to travel by taking up ethnography, expecting that it will provide him with an opportunity to establish an authentic contact with others. Disillusioned by an ethnographic mission in Africa, he comes to realise that true contact can only be achieved through a common fight against colonialism. Disappointed by his numerous travels, he finally commits to a one-way journey by attempting to commit suicide.

Mots-clés : *autobiographie, poésie, surréalisme, ethnographie, suicide.*

Key words: *autobiography, poetry, surrealism, ethnography, suicide.*

1. Introduction

1.1. Formes du voyage

1.1.1. Un voyageur sans bagages

« Sans être à proprement parler un voyageur, j'ai vu un certain nombre de pays : très jeune, la Suisse, la Belgique, la Hollande, l'Angleterre ; plus tard la Rhénanie, l'Égypte, la Grèce, l'Italie et l'Espagne ; très récemment l'Afrique tropicale » (1939 : 25), écrit Michel Leiris au début de *L'Âge d'homme*. Précision tout sauf anecdotique, elle figure en bonne place dans l'autoportrait sur lequel s'ouvre l'œuvre, faisant de ses voyages un élément important du profil moral de l'auteur.

Son ton modeste ne doit pas tromper : pas un voyageur, celui qui revient d'un périple de près de deux ans à travers l'Afrique, effectué dans le cadre de la mission ethnographique Dakar-Djibouti (1931-1933) ? En réalité, la vie de Leiris est scandée par de fréquents voyages, d'abord en Europe occidentale, puis en Egypte et en Grèce (1926), en Afrique (1931-1933, 1945), en Chine (1955), à Cuba (1968), etc.

1.1.2. Voyage personnel et voyage professionnel

De ces nombreux déplacements, j'étudierai principalement le voyage en Orient de 1926 et le voyage en Afrique de 1931-1933, ruptures successives qui conduisent Leiris de plus en plus loin de son environnement. En apparence, ils représentent deux formes opposées de voyage : voyage personnel pour le premier, voyage professionnel (sous la forme de la mission ethnographique, par opposition au *terrain*¹) pour le second. Une telle opposition ne présente cependant guère d'intérêt, parce que le voyage personnel n'est pas réductible à un voyage d'agrément. Au contraire, Leiris déploie souvent une virulente rhétorique anti-touristique, qui met en valeur la dimension aventureuse du voyage :

« J'entends 'voyager' non pas au sens où l'entendent les touristes (qui, alors qu'ils devraient être de souverains flâneurs, ne sont le plus souvent que de vulgaires gens pressés) mais au sens [...] qu'avait ce mot autrefois, quand voyager n'était pas une question [...] d'itinéraire, mais partir simplement à l'aventure » (1992b : 48).

Par conséquent, plus qu'aux formes du voyage, c'est à ses fonctions qu'il faut s'intéresser.

1.2. Fonctions du voyage

1.2.1. Une fuite thérapeutique

Pour Leiris, le voyage est avant tout une fuite, qui lui offre l'opportunité de se soustraire momentanément à l'ennui d'une existence insatisfaisante. Dans son journal, parmi les « jouets, qui aident [...] à combler le vide d'une vie », il mentionne ainsi « alcool, drogues, cigarettes, voyages, etc. » (1992a : 133). Loin d'être un simple dérivatif, le voyage est aussi une épreuve, qui permet d'établir un rapport plus authentique au monde ; en voyageant, Leiris espère donc remédier à ses insuffisances pour s'accomplir. En ce sens, le voyage joue un rôle qu'on peut qualifier de *thérapeutique*.

1.2.2. À la rencontre de l'autre

Pour que la thérapie soit efficace, il ne suffit cependant pas de partir à l'aventure ; il faut aller à la rencontre de l'autre, en vertu d'une dialectique bien relevée par Catherine Maubon, qui parle de « la promesse de l'autre externe qui

¹ Selon Jean Jamin, l'étude ethnographique s'est faite pour Leiris sur le mode de la *mission*, « c'est-à-dire du déplacement, de la 'tournée', du voyage », et non sur le mode du *terrain*, « installation de longue durée dans un lieu et chez une ethnie donnés » (Jamin 1996 : 53).

aurait dû donner corps à l'autre interne » (Maubon 1994 : 94). Car le voyage est surtout épreuve de l'altérité ; si, dans *L'Âge d'homme*, Leiris refuse l'étiquette de « voyageur », c'est parce qu'en dépit de ses voyages passés, il n'est pas parvenu à rompre son « isolement » : « Cependant je ne parle convenablement aucune langue étrangère et cela [...] me donne une impression de déficience et d'isolement » (1939 : 25). Comme on le voit, le voyageur ne se définit pas tant par le nombre ou la diversité des lieux visités que par la capacité à prendre *contact* avec leurs habitants. En favorisant le contact avec l'autre, le voyage prend donc le sens plus radical d'une transformation intérieure, que doit sanctionner une véritable altération de la personnalité.

1.2.3. Une aventure poétique

La valorisation sans trêve de l'altérité qui travaille l'œuvre de Leiris est en outre révélatrice d'un malaise plus profond ; le voyage, en effet, est un geste de rupture, de révolte contre sa propre civilisation. Ce n'est toutefois qu'un aspect de cette révolte, qui s'est d'abord exprimée poétiquement, à l'occasion de l'engagement de Leiris au sein du groupe surréaliste, en lequel il voyait « la rébellion contre le soi-disant rationalisme occidental » (1992c : 10). Du coup, il n'est pas surprenant que le voyage apparaisse comme une forme de poésie en mouvement : peu avant de partir pour l'Afrique, Leiris vante ainsi la « poésie inhérente à tout voyage, [...] pourvu seulement qu'il soit 'voyage', c'est-à-dire déplacement, rupture des habitudes qui paralysent comme des liens » (1930a : 375-376). En reniant sa civilisation d'origine pour se régénérer auprès d'autres cultures, suivant l'exemple prestigieux de Rimbaud, l'aventurier se donne à voir pour ce qu'il est vraiment : un poète.

2. Vers l'Orient

2.1. Le mythe du voyage

2.1.1. L'éternel errant

Avant d'être une expérience vécue, le voyage est une construction fantasmatique, un « mythe », pour employer un mot que Leiris affectionne particulièrement. Dans *L'Âge d'homme*, il fait ainsi remonter à sa petite enfance, et en particulier à une représentation du *Vaisseau fantôme*, dont le « personnage romantique entre tous, sorte de Juif errant des mers que poursuit sans trêve un châtiment » (1939 : 47) du « Hollandais volant », fera sur lui forte impression, une fascination précoce pour « la notion de vagabondage » :

« Je ne suis pas loin de croire que cette figure fantasmatique [...] entre pour quelque chose dans [...] dans l'attrait magique qu'a exercé sur moi – jusqu'à ce que j'aie fait effectivement un lent et lointain voyage – la notion de vagabondage, d'impossibilité de se fixer et, plus précisément, de s'installer en un point particulier de l'espace où l'on est pourvu matériellement et sentimentalement au lieu d'errer de mer en mer » (1939 : 97).

Si la figure du Hollandais volant brille d'un tel éclat au firmament de la mythologie leirisienne, c'est parce qu'il ne s'agit pas seulement d'un voyageur, mais d'un « maudit », condamné à « l'errance éternelle » (1939 : 96) : voyager est son châtiment. Il synthétise ainsi deux attributs essentiels de l'image du poète que Leiris se forge au début de sa carrière littéraire, aux premiers temps de son engagement surréaliste, alors qu'il n'a encore du voyage qu'une expérience assez modeste (limitée aux pays limitrophes de la France) : « Le poète m'apparaissait aussi – nécessairement – comme un maudit, voué de toute éternité à une solitude malheureuse et ayant pour unique ressort spirituel sa faim constante, née d'une complète et irrémédiable insatisfaction » (1939 : 182). Difficile de ne pas reconnaître, sous ce portrait du poète poussé par « sa faim constante » à une errance sans but, les traits du Hollandais volant, qui ne manquera d'ailleurs pas de se rappeler au souvenir de Leiris : « Lorsque [...] j'ai traversé l'Afrique, il m'est arrivé maintes fois de songer au 'maudit famélique' avec lequel j'étais tenté [...] de plus ou moins m'identifier » (1939 : 97).

2.1.2. Sur les traces de Rimbaud

Entre-temps, une autre figure d'inférieur vagabond a pris le relais de celle du Hollandais volant au sein de la mythologie personnelle de Leiris : celle de Rimbaud, référence incontournable pour les surréalistes. Évoquant, toujours dans *L'Âge d'homme*, sa « croyance d'être un voleur au foie rongé », il explique qu'en raison de « sa valeur mythique », une telle croyance lui « permettait certes de vivre, jointe à la passion du voyage » – et il ajoute : « car j'étais convaincu qu'un jour je 'partirais' » (1939 : 190). Comment ne pas entendre un écho du (vain) avertissement rimbaldien : « On ne part pas » (Rimbaud 1963 : 222) ? De son propre aveu, les deux grands voyages que Leiris a effectués dans sa jeunesse ont été motivés par l'exemple de Rimbaud. Lorsqu'il part pour l'Égypte, c'est pour y rejoindre Georges Limbour, qu'il regardait comme « sorti [...] du moule où se font les Rimbaud » en raison de sa « vie marginale » (1966a : 68-70) ; en se prêtant pour quelques mois à cette vie, Leiris espère devenir à son tour un nouveau Rimbaud. C'est encore en pensant à Rimbaud qu'il accepte de participer à la mission Dakar-Djibouti, déclarant que si un auteur a décidé de sa vocation d'ethnographe, c'est Rimbaud, parce que lui, contrairement à Raymond Roussel, était « allé 'sur le terrain' » : « C'était un poète qui avait lâché le milieu littéraire parisien pour s'en aller au diable, vivant en aventurier » (1992c : 36).

2.1.3. Le mythe du départ

L'exemple de Rimbaud conduit Leiris à survaloriser une conception du voyage comme rupture, qu'emblématise l'instant décisif du départ, supposé sans retour. C'est comme un « lâchez-tout » qu'il envisageait son embarquement pour l'Égypte, explique-t-il dans *Fibrilles*, troisième tome de *La Règle du jeu*, pour mieux dénoncer « le geste qui [lui] sembla tel quand l'idée de 'départ' eut pris pour [lui] quelque apparence de réalité après n'avoir été longtemps qu'un thème romantique de rêverie » (1966a : 68). Il adopte une perspective moins critique dans *L'Âge*

d'homme, où il consacre un bref paragraphe à démêler les sentiments contradictoires qui le traversent au moment où le paquebot s'arrache au quai :

« Minute d'une plénitude déchirante qu'il est impossible de retrouver une fois perdue cette virginité du premier départ. On y prend la mesure des choses, la distance qui vous en sépare, de sorte que l'on parvient pour une fois, se ressentant intensément debout devant les choses, à prendre sa propre mesure » (1939 : 125).

Ici trouve sans doute sa plus franche expression le *mythe du départ* comme bref instant de « plénitude » précédant un désenchantement progressif, un retour difficile et une impossible réadaptation, entraînant bientôt un nouveau départ. Il ne fait pas de doute que la plénitude du départ tient surtout à l'ivresse de rompre avec son environnement. Dans *Aurora*, roman surréaliste où il transpose son expérience récente, Leiris évoquera ainsi l'« opération métaphysique du départ (soustraction des souvenirs, addition des jouissances nouvelles, multiplication de l'avenir, division des plus récents désirs) » (1946 : 28) : tirant un trait sur son passé, le voyageur authentique s'embarque pour un avenir enivrant, sans retour en vue.

2.2. Le voyage en Orient

2.2.1. Une fugue thérapeutique

Par-delà l'instant limité du départ, l'ensemble du voyage en Orient prend l'allure rimbaldienne d'une rupture : « Quand je partis pour l'Égypte, [...] c'était une fuite [...] à l'état pur, répondant à un violent besoin de changer d'air, sans que je fusse vraiment curieux du pays que j'allais voir » (1966a : 64). Plus loin, il désigne son voyage comme une « fugue » destinée à le « soustraire à [s]on entourage » (1966a : 81) : pour le coup, on pense aux fugues répétées de Rimbaud. Leiris, pour sa part, fuit une existence insupportablement embourgeoisée, qui entre en conflit avec ses aspirations poétiques et ses convictions révolutionnaires, de sorte qu'« échapper d'une manière ou d'une autre à cet imbroglio s'imposa comme une nécessité vitale » (1966a : 67). On reconnaît la visée thérapeutique du voyage, que Leiris réaffirme quelques années après : « Vu à distance, ce voyage n'a pour moi plus rien de romanesque. Il prend sa juste valeur, qui est celle d'un acte strictement hygiénique » (1992a : 179).

2.2.2. Un mythe littéraire

Conçu comme une fuite sans but nettement déterminé, le voyage en Égypte et en Grèce s'avérera décisif à un tout autre titre, en tant qu'exploration des confins du monde occidental. À première vue, il s'agit d'une exploration prudente, qui s'inscrit dans l'espace encore proche, et de surcroît balisé par une importante tradition littéraire, de l'Orient romantique. Le trajet de Leiris apparaît ainsi comme une version condensée des grands itinéraires méditerranéens de Chateaubriand, Lamartine, Gauthier, Flaubert... Mais c'est aussi l'occasion de mettre ses pas dans les traces d'écrivains qu'il idolâtre : « Le 'voyage en Orient' appartient à la mythologie des jeunes intellectuels de ce siècle, inspirée par Nerval et Rimbaud » (Armel

1997 : 252-253). Voyager, en tout état de cause, c'est d'abord vivre un mythe « romanesque » d'inspiration livresque, qui conduit Leiris à s'exalter des difficultés matérielles qu'il rencontre : « Quant à moi, c'est mon mythe de voyageur que je vivais, n'ayant plus qu'un bagage réduit et promenant des vêtements qui bientôt seraient usés jusqu'à la corde » (1966a : 72).

2.2.3. Une quête spirituelle

Plus qu'un héritage littéraire qu'ils jugent galvaudé, les surréalistes voient en l'Orient un recours spirituel à leur rejet viscéral de leur civilisation, comme Leiris le déclare : « Non, on parlait de l'Orient, l'Orient avec un grand O, au sens rimbaldien : ce qui n'est pas l'Occident » (1992c : 10). Dans la géographie polémique des surréalistes, l'Orient s'étend jusqu'aux contrées encore mystérieuses du bouddhisme, rappelle Maurice Nadeau, qui évoque l'attrait qu'exerce sur les membres du groupe « l'Orient mystérieux, l'Orient du Bouddha et du Dalaï-Lama, propre à confondre [...] les valeurs logiques de l'Occident » (Nadeau 1964 : 74). Leiris n'est pas insensible à cette vision vague mais suggestive d'un Orient dispensateur d'une sagesse immémoriale qui fait défaut à un Occident exécré :

« à l'instar de mes compagnons je tournais mes yeux vers une Asie symbole de connaissance plongeant dans la nuit des temps, tout comme l'Afrique noire et l'Océanie me paraîtraient bientôt ceux d'une sauvagerie propre elle aussi à ruiner la logique d'Occident » (1966a : 14).

La recherche d'une régénération spirituelle n'est pas l'aspect le plus saillant du voyage de Leiris, mais son engagement surréaliste n'a pu manquer d'informer sa conduite, en attisant son rejet du tourisme : Leiris confesse ainsi « une hostilité de principe à l'égard du tourisme » (1966a : 70), qui le conduit à ne presque rien visiter en Egypte. Son attitude n'est toutefois pas dépourvue d'ambiguïté : il s'oriente au moyen du fameux *Guide bleu* (1966a : 71) et donne régulièrement de ses nouvelles à ses proches en leur envoyant des « cartes postales » (1966a : 80). Dans une lettre, admettant se plaire à sa vie ambulante, « malgré son absence d'aventures réelles, mais peut-être parce que le voyage constitue déjà en lui-même une espèce d'aventure », il ne nie pas qu'elle garde un caractère touristique : « Ce que je fais en ce moment reste encore un peu 'touristique', mais je ne désespère pas de parvenir à faire un jour ce réel 'voyage', [...] qui serait peut-être l'équivalent d'une descente aux enfers » (Armel 1997 : 255-256).

2.3. La leçon du voyage

2.3.1. Un premier « dépaysement »

La leçon du voyage en Orient est donc ambiguë : malgré les facilités du tourisme littéraire, il n'en constitue pas moins un déplacement effectif, qui conduit Leiris aux limites de son monde. Dans une conférence de 1948, il oppose aux « quelques voyages de tourisme » effectués dans son enfance parmi « divers pays de l'Europe occidentale » le « premier *dépaysement* » (1996 : 877-878) que repré-

sente son tour méditerranéen : en s'aventurant aux confins de l'Occident, il se déprend littéralement de son pays, emblème d'une civilisation qu'il exècre. Certes, la rupture reste limitée : son voyage ne l'a pas amené « tout à fait en dehors des limites de ce qu'on peut appeler la civilisation 'classique' » (1996 : 878). Mais il n'en situe pas moins sa participation à la mission Dakar-Djibouti dans la droite ligne de ce périple initiatique, qui marque une première incursion dans le continent africain.

2.3.2. La découverte du contact

L'enseignement majeur du voyage, Leiris ne l'a toutefois pas reçu en Egypte, mais en Grèce, « pays dont [il] se méfiait [t] à cause de [s]es idées anticlassiques ». Or il découvre en abordant au Pirée que la Grèce n'est pas un musée mais « une contrée bien vivante », qui est l'occasion de nombreuses rencontres : « Alors que je n'avais eu aucun véritable contact avec les Egyptiens [...], je me sentis de plain-pied avec la population grecque dès que je fus hors de la capitale » (1966a : 70-71). Dressant le bilan de son voyage, Leiris mentionnera parmi ses raisons de voyager le besoin d'« étancher certaine soif tant cérébrale qu'affective par la prise d'autres contacts humains » (1966a : 80), qu'il ira périodiquement satisfaire à d'autres sources.

3. Aller et retour en Afrique

3.1. Les mobiles du voyage

3.1.1. Une nouvelle fugue thérapeutique

Le voyage en Afrique est le plus important de la vie de Leiris : c'est le plus lointain de ceux qu'il a entrepris jusque-là, le plus long, et surtout c'est à l'issue de celui-ci qu'il prend la décision de devenir ethnographe. S'il diffère du voyage en Orient par sa durée et ses conditions éprouvantes, il en constitue plus encore un approfondissement, qui répond aux mêmes mobiles. Nouvelle « fuite » (1996 : 95), « ce deuxième départ, plus nettement encore que le premier, fut motivé par le besoin d'une rupture de ban » (1966a : 82). De nouveau, la fugue prend un sens thérapeutique, d'autant plus qu'il se situe dans le prolongement d'une cure psychanalytique, et que c'est même sur les conseils de son analyste que Leiris se décide à partir : « le voyage en Afrique a été dès l'origine conçu par Leiris, à l'instar des voyages en Orient entrepris au siècle précédent par Nerval ou par Flaubert, comme le prolongement d'un traitement médical » (Pierrot : 190).

3.1.2. Rompre avec l'Occident

Mais, plus nettement que lors du voyage en Orient, la rupture avec l'entourage recouvre une rupture plus fondamentale : en gagnant l'Afrique, Leiris entend surtout prendre ses distances avec la civilisation occidentale. Dans sa conférence de 1948, il explique ainsi que, malgré le « premier *dépaysement* » dont il avait fait l'expérience en Orient, « c'était d'un *dépaysement* plus complet qu'[il] éprouvai[t] le besoin, ressentant [...] un véritable malaise dans cette culture qui était la nôtre » ; c'est l'aggravation de son malaise qui pousse Leiris à se tourner

vers l'Afrique, en l'amenant à « rechercher, d'abord par la lecture, une prise de contact avec les civilisations qui [lui] apparaissaient [...] comme les plus différentes » de la sienne (1996 : 878-879).

De cette première « prise de contact » intellectuelle, le ressort principal est le célèbre ouvrage de Lucien Lévy-Bruhl sur la « mentalité primitive », qui fait entrevoir à Leiris une issue positive à son rejet du rationalisme occidental, en lui découvrant une altérité absolue qu'il est enclin à valoriser, non sans ambivalence, tant il paraît souvent se repaître d'une vision stéréotypée de l'Afrique : « Reste pourtant que les Noirs, pris dans l'ensemble, paraissent avoir gardé jusqu'à présent [...] la possibilité d'un contact plus direct avec le milieu naturel » (1948b : 5). À travers « le désir de rejoindre ce mythique état de nature, dont on sait qu'il ne cesse d'obséder la pensée européenne » (Pierrot : 192), on pressent la nostalgie de relations humaines plus transparentes qu'en Occident. De la fréquentation des représentants d'une civilisation idéalisée, Leiris attend donc la régénération spirituelle que les surréalistes pensaient trouver en Extrême-Orient.

3.1.3. Sortir de sa peau

Le voyage apparaît ainsi comme l'instrument d'une véritable transgression culturelle, qui doit amener le voyageur à s'imprégner de modes de pensée radicalement autres, dans l'espoir qu'il en sera changé :

« plonger comme j'allais le faire au cœur du continent noir, [...] vivre de plain-pied avec des hommes apparemment plus proches que moi de l'état de nature, c'était briser le cercle d'habitudes où j'étais enfermé, rejeter mon corset mental d'Européen [...], me lancer corps et âme dans une aventure dont je pouvais me dire en un sens que je ne reviendrais jamais puisqu'il semblait hors de question que je fusse intellectuellement et moralement le même quand j'émergerais de cette nage dans les eaux du primitivisme » (1966a : 83).

Voyager, c'est donc faire l'épreuve d'une altérité absolue, censée favoriser une altération radicale de la personnalité du voyageur. Dans un article où il annonce son prochain départ, Leiris énonce son ambition : se transformer auprès des Africains, « en oubliant aussi sa propre personnalité transitoire par la prise d'un contact concret avec un grand nombre d'hommes apparemment très différents » (1930b : 413). Beaucoup plus tard, il ira jusqu'à prétendre avoir pris part à l'expédition « pour sortir de [s]a peau grâce à un lointain déplacement » (1955 : 196). La métaphore rappelle discrètement la dimension thérapeutique du voyage en Afrique : se délester de sa peau détestée de Blanc pour la troquer contre la peau supposée plus authentique des Noirs, c'est surtout pour Leiris le moyen de liquider cet « Occidental mal dans sa peau qui avait follement espéré que ce long voyage », et en particulier « un contact vrai avec leurs habitants feraient de lui un autre homme », « guéri de ses obsessions » (1996 : 87).

3.1.4. La poésie du primitivisme

Dans sa préface au journal qu'il rapporte de son périple, *L'Afrique fantôme*, Leiris se campe en jeune Européen « poussé à voyager dans des contrées alors assez lointaines parce que cela signifiait pour lui, en même temps qu'une épreuve, une poésie vécue et un dépaysement » (1996 : 94). Envisagée comme un « dépaysement », l'« aventure » africaine procède de la même volonté de rupture que Leiris a d'abord assouvie par la poésie, en vue de s'arracher aux ornières mentales d'une pensée excessivement rationaliste.

Le départ pour l'Afrique revêt toutefois une signification ambivalente, dans la mesure où il consomme aussi la rupture avec un milieu littéraire jugé trop dilettante – suivant l'exemple de Rimbaud, là encore. De plus en plus désabusé quant aux perspectives révolutionnaires qui s'ouvrent à lui au sein du groupe surréaliste, Leiris en est progressivement venu à situer « sur le même plan l'aventure du voyage matériel et l'aventure poétique, qui n'est, elle aussi, qu'un voyage, encore plus décevant, et beaucoup moins réel » (1930b : 407), de sorte qu'une fois qu'il apparaît que la révolte poétique a échoué, le voyage reste le dernier recours possible. Dans *Biffures*, premier tome de *La Règle du jeu*, il justifiera son départ pour l'Afrique par « le désir qu'[il] avai[t] depuis longtemps de rompre [s]on horizon, tentative d'affranchissement pour la conduite de laquelle la poésie [lui] apparaissait maintenant comme tristement insuffisante après avoir été » pour lui « l'instrument de libération par excellence » (1948a : 230-231). Bien qu'il soit qualifié de « poésie vécue », le voyage ne constitue pas tant un prolongement qu'un substitut de la poésie, dont Leiris réassigne le potentiel subversif à une activité supposée plus efficace en ce qu'elle est tout simplement plus matérielle.

3.1.5. Une ethnographie ambiguë

La recherche d'un dépaysement mental n'est cependant pas dépourvue d'ambiguïté, compte tenu des objectifs scientifiques de la mission Dakar-Djibouti. Quelques années après, revenant sur les motifs qui l'ont décidé à y prendre part, Leiris explique qu'il regardait alors le voyage à la fois comme « une aventure poétique » et « une méthode de connaissance concrète » (1966b : 64). En apparence, rien de plus naturel que de considérer le voyage ethnographique comme « la meilleure méthode pour acquérir une connaissance réelle, c'est-à-dire vivante » (1930b : 413), puisqu'il implique une fréquentation prolongée des populations étudiées : c'est peu ou prou la leçon de la Grèce, transposée dans un cadre scientifique. De cette façon, l'ethnographe est en mesure de dominer les sollicitations touristiques qui marquaient encore le voyage en Orient, comme Leiris l'affirme peu avant de partir pour l'Afrique :

« De même, le seul moyen de ne pas voyager comme un touriste, c'est-à-dire comme un aveugle, est de voyager en ethnographe, car alors l'absurde défilé panoramique des paysages [...] se multiplie et se renforce [en] d'innombrables couches intérieures, d'une valeur de plus en plus profonde et générale, en même temps que plus humaine » (1992a : 208).

Pourtant, on peut se demander si cette conception humaniste de l'ethnographie, fondée sur la recherche d'un contact propre à transformer l'ethnographe, est compatible avec l'impartialité requise du scientifique. Dans un article inspiré par son expérience africaine, Leiris avance que « l'art du voyage », plus qu'« un art d'apprendre », est « un art d'oublier, d'oublier toutes les questions de peau, d'odeur, de goût » (1992b : 56). On reconnaît le désir de *sortir de sa peau* pour atteindre à la transparence idéale de la « mentalité primitive » ; mais la conclusion de l'article ne peut manquer d'interroger : « Il s'agit aujourd'hui moins d'accroître nos connaissances que de nous dépouiller [...]. Loin de demeurer lié aux seuls soucis de distraction ou de culture, l'art de voyager devrait être à la base d'un nouvel humanisme » (1992b : 56). Le « nouvel humanisme » qu'il prône se traduit par une sorte d'ascèse, en contradiction avec le but de l'enquête ethnographique.

3.2. La désillusion du voyage

3.2.1. L'impossible évasion

Alors qu'il avait accueilli la mission Dakar-Djibouti comme une « chance d'évasion » (1996 : 880), Leiris dresse à son retour un bilan impitoyable de sa tentative : « En 1933 je revins, ayant tué au moins un mythe : celui du voyage en tant que moyen d'évasion » (1939 : 200). Il n'est pas jusqu'au titre de son journal de voyage qui ne reflète « [s]a déception » (1996 : 87), et de fait, *L'Afrique fantôme* témoigne presque quotidiennement du désenchantement de Leiris, qui s'aperçoit vite que, loin de consommer « le désir de rompre avec la vie futile » qu'il menait à Paris, « c'est la vie qu'[il] mène ici qui [lui] paraît futile » (1996 : 361). De façon significative, le spectre du tourisme ressurgit très vite : prenant conscience qu'il ne sera « jamais un aventurier », Leiris déplore ainsi que « le voyage qu'[ils] effectu[ent] n'a[it] été jusqu'à présent, en somme, qu'un voyage de touristes » (1996 : 390).

3.2.2. Un remède sans effet

D'un point de vue thérapeutique, le voyage en Afrique s'avèrera d'une efficacité passagère : « En 1933 comme en 1927, il voit s'estomper très rapidement les effets bénéfiques du voyage [...] : la quête d'une aventure qui le transformerait durablement s'est encore une fois révélée illusoire » (Armel 1997 : 346). Pire encore, cette seconde désillusion achève de persuader Leiris de l'insuffisance du remède : « jusqu'à ce voyage j'avais l'idée qu'une aventure était possible par quoi *tout changerait* ; depuis le retour, j'ai acquis la conviction que jamais rien ne changerait sinon dans le sens du pire » (1992a : 304-305). Si l'effet du voyage reste limité, c'est parce qu'il est inapte à transformer en profondeur le caractère du voyageur, comme Leiris s'en aperçoit rapidement : « Le voyage ne nous change que par moments. La plupart du temps vous restez tristement pareil à ce que vous aviez toujours été » (1996 : 352). Dans *Biffures*, Leiris explique ainsi être revenu à la littérature après avoir compris

« que le voyage [...] loin d'être une façon de se faire autre que ce qu'on est en changeant de décor n'est que pur déplacement d'un personnage toujours identique à lui-même, nomade rien que spatial qui traîne derrière soi [...] ses inquiétudes, son narcissisme et ses manies » (1948a : 231).

Passage capital, qui répercute l'écho de l'avertissement sénéquéen selon lequel la *mutatio loci* ne suffit pas à guérir un esprit malade, parce qu'elle se contente de déplacer le mal². Bref, Leiris a découvert au cours de son voyage « qu'un changement d'horizon n'entraîne pas forcément un changement intérieur », de sorte qu'« il n'est nul besoin d'aller chercher sous d'autres climats » la « leçon de goût sans restriction de la vie » (1976 : 99) qu'il attendait des Africains.

3.2.3. L'échec du contact

De prime abord, il semblerait que, s'il n'a pas réussi à « se faire autre », c'est parce qu'il n'a pas su établir ce « contact vrai » qui lui aurait permis de s'imprégner d'autres modes de pensée. Certes, au cours de sa traversée, il lui est arrivé de retrouver fugacement « le sens premier » qu'il attribuait à son voyage : « celui de la poésie la plus intense et la plus humaine » (1996 : 129-130). Par brefs moments, que le caractère globalisant du bilan rétrospectif tend à oblitérer mais qu'enregistrent au jour le jour sa correspondance comme son journal, Leiris atteint à cette poésie « humaine » qu'est le contact direct avec l'autre. Au début de l'expédition, il se dit ainsi « très enthousiasmé d'être parmi les Nègres » (1996 : 119) ; mais très vite, il juge que « c'est une activité insipide que d'aller chez des Noirs, guère plus intéressants au fond que des Auvergnats » (1996 : 131) ! Pire : il en viendra progressivement à réaliser que ces rapports superficiels n'aboutissent qu'à renforcer un isolement qu'il déplore sans cesse : « Je regarde ces trois choses : le carnet d'Abba Jérôme, le diaphragme du mouton, le genou nu d'Emawayish, et je sens plus que jamais mon irrémédiable isolement » (1996 : 688).

3.2.4. Une troublante ressemblance

Pourtant, on ne peut imputer au caractère décevant de cette prise de contact l'impossibilité de se transformer auprès des Africains ; elle tient bien plutôt au caractère illusoire de leur prétendue « mentalité primitive », qui apparaît rapidement au jeune ethnographe :

« à mesure que je m'accoutumai à ce milieu nouveau, je cessai de regarder les Africains sous l'angle de l'exotisme, finissant par être plus attentif à ce qui les rapprochait des hommes des autres pays qu'aux traits culturels [...] qui les en différenciaient » (1996 : 880).

² « Tu t'étonnes [...] que par un si long voyage et tant de lieux divers tu n'aies pas dissipé la tristesse et la lourdeur de ton intelligence : c'est d'âme qu'il faut changer, non de ciel. [...] Quelle aide peut apporter la nouveauté des terres ? [...] Tu demandes pour quelle raison cette fuite ne t'aide pas : tu fuis avec toi » (Sénèque 1992 : 162).

Loin de trouver en Afrique les représentants d'une altérité absolue, Leiris rencontre des hommes étrangement proches des Occidentaux, si bien qu'il n'est plus question d'altérer sa propre personnalité : dans sa préface à *L'Afrique fantôme*, Leiris critique « un fallacieux essai de se faire autre en effectuant une plongée [...] dans une 'mentalité primitive' dont [il] éprouvai[t] la nostalgie » (1996 : 93). Lorsqu'il incrimine l'insipidité de ses rapports avec les Africains, Leiris semble moins regretter des mésententes ponctuelles qu'une entente trop facile, qu'il juge à ce titre superficielle.

Encore est-ce là surtout l'expression d'une déception initiale, que Leiris désavouera dans un article consacré au long séjour en Éthiopie de la deuxième partie de la mission. Relevant qu'au contact des habitants le voyageur « découvre toute une intimité, une espèce de fraternité » (1992b : 52), Leiris conclut qu'il est souhaitable de s'attacher à ce qui rapproche Européens et Africains, par-delà toute idéalisation naïve : « n'est-il pas humiliant pour nous [...] d'être avant tout sensible aux dissemblances et, dominés par le choc de première vue, la surprise, l'inévitable dépaysement, de nous y attacher bien plus qu'aux ressemblances ? » (1992b : 53-54). Fort de son expérience de terrain, Leiris peut désormais critiquer le « dépaysement » qu'il était pourtant expressément venu trouver en Afrique comme une réaction superficielle de « surprise » face au pittoresque d'une contrée exotique. Sa cible, ici, est bien sûr le touriste, c'est-à-dire ce voyageur qui « ne voit rien en dehors de ce qu'il attendait déjà, c'est-à-dire quelques curiosités, des détails pittoresques », bref des « lambeaux dans la grande fresque archéologique qu'il avait agencée dans sa tête, grâce à ses lectures plus ou moins consciencieuses » (1992b : 51). Pour Leiris, c'est la cécité du touriste qui est détestable, parce qu'en le fermant à la réalité humaine des pays visités, elle amoindrit la possibilité d'un contact authentique.

3.3. La condamnation de l'ethnographie

3.3.1. Une discipline rationaliste

D'ailleurs, ce touriste cultivé, exercé à la saisie des « dissemblances » par ses « lectures plus ou moins consciencieuses », ne peut-on pas le nommer *ethnographe* ? C'est la tête farcie de ses lectures de Lévy-Bruhl que Leiris lui-même, après tout, était parti pour l'Afrique. La condamnation du tourisme conduit tout droit à la critique de l'ethnographie, lorsqu'il devient clair que celle-ci n'en est qu'une forme savante, qui interdit à l'ethnographe de nouer une relation sincère avec les populations étudiées. D'où son « ressentiment » contre une discipline « qui fait prendre cette position si inhumaine d'observateur » (1996 : 599). Dans *Bifurques*, il confesse en effet que son expérience de terrain lui a fait prendre conscience que l'ethnographie, en tant que « science exigeant objectivité et patience », allait « à l'encontre de [s]es espérances », à savoir le « bris de [s]on armature logique par le contact avec des hommes vivant dans l'obéissance d'autres normes » (1948a : 230). En admettant que les Africains se distinguent des Occidentaux par des modes de pensée radicalement différents, ce n'est pas l'ethnographie qui permettra au voyageur de s'en imprégner pour rompre avec son rationalisme natif, au

contraire sollicité par l'exercice de cette discipline purement occidentale qui réduit le contact avec l'autre aux modalités étriquées de l'observation scientifique. L'impératif d'objectivité réintroduit entre ethnographes et autochtones une distance que semblait avoir abolie le long voyage effectué par les premiers à la rencontre des seconds. Rappelant qu'à travers « la pratique de l'ethnographie », « [il] entendai[t] rompre avec les habitudes intellectuelles qui avaient été les [s]iennes jusqu'alors et, au contact d'hommes d'autre culture que [lui] et d'autre race, abattre des cloisons entre lesquelles [il]étouffai[t] », Leiris reconnaît qu'il ne pouvait qu'être déçu :

« une science humaine reste une science et l'observation détachée ne saurait, à elle seule, amener le *contact* ; peut-être, par définition, implique-t-elle même le contraire, l'attitude d'esprit propre à l'observateur étant une objectivité impartiale ennemie de toute effusion » (1996 : 92-93).

3.3.2. Une discipline coloniale

En outre, l'ethnographie prend souvent l'allure plus compromettante d'une « entreprise bureaucratique » (1996 : 391), en raison du caractère officiel d'une expédition qui s'effectue dans un cadre colonial. En fin de compte, il n'est pas étonnant que l'ethnographie ne soit qu'une science *désincarnée* : intervenant dans les territoires colonisés au nom des puissances colonisatrices, pouvait-elle être autre chose qu'une discipline ethnocentrée, qui relègue les populations rencontrées au rang d'objets d'étude ? Ce n'est pas un hasard si c'est en Éthiopie que Leiris a noué les liens les plus étroits : « C'est pourtant parce que l'Abyssinie n'était pas 'colonie' [...] que je m'y suis senti, tout compte fait, plus *en contact* que dans les autres pays que nous avons visités » (1996 : 828).

3.3.3. Pour une autre ethnographie

Leiris aura besoin d'un nouveau voyage en Afrique, en 1945, pour se rendre compte « qu'il n'y a pas d'ethnographie ni d'exotisme qui tiennent devant la gravité des questions posées [...] par l'aménagement du monde moderne et que, si le contact entre hommes nés sous des climats très différents n'est pas un mythe, c'est dans l'exacte mesure où il peut se réaliser par le travail en commun » (1996 : 93) contre les exploiters capitalistes. Au cours de ce voyage officiel, en effet, il n'est plus chargé d'étudier « des croyances et institutions séculaires », mais des « problèmes qui touchaient à la chair même des gens », qu'il qualifie ensuite de « questions des plus rébarbatives pour quelqu'un que » son goût « de la mentalité dite 'primitive' a amené à faire carrière d'africaniste » (1955 : 161). Du coup, il est amené à envisager l'Afrique autrement, comme un lieu réel, et non plus comme un mythe.

Dans cette perspective résolument *démythifiée*, un « contact » humain devient donc possible ; mais il passe par « un élargissement et un oubli de soi dans la communauté d'action », de sorte qu'à la « communion purement formelle » que recherchait le jeune ethnographe « se trouv[e] substituée une solidarité effective avec des hommes » (1996 : 93). S'il ne renonce pas tout à fait à l'idée de *s'oublier*

au contact de l'autre, Leiris prône désormais un oubli dans l'action militante, qui situe l'ethnographe du côté des populations opprimées qu'il se contentait d'étudier pour le compte des oppresseurs. Cette réinterprétation du contact humain comme « solidarité effective » s'accompagne ainsi d'une redéfinition du rôle de l'ethnographe, qui doit s'orienter vers « une ethnographie, non plus d'examen détaché ou de dégustation artiste, mais de fraternité militante » (1996 : 88). Bref, c'est par l'engagement direct en faveur des colonisés que Leiris parvient enfin à un contact *vivant*.

4. Vers un voyage sans retour

4.1. Le cercle sans fin des voyages

4.1.1. Le voyage en Chine

Malgré sa déception, Leiris continuera de voyager. Le plus significatif de ces déplacements est le voyage en Chine de 1955, qui est au cœur de *Fibrilles*. Son importance se marque au fait que Leiris le considère presque aussitôt comme « le dernier de [s]es grands déplacements » (1966a : 85). De nouveau, c'est pour échapper à une période de crise, déclenchée par la parution imminente de trois livres dont Leiris appréhende la réception, qu'il se décide à partir : « Utilité d'un dépaysement pour compenser la dépression que ne manque pas d'entraîner cette triple parution » (1992a : 489). De nouveau, c'est un échec : « Ce voyage ne résout rien, [...] il aggrave au contraire la difficulté » (Armel 1997 : 553).

Dès le début de *Fibrilles*, Leiris fait part de sentiments ambivalents : « De tous les tours que j'ai faits, c'est celui-là [...] qui m'a donné le plus de contentement. Mais pourquoi [...] est-ce celui-là aussi qui, au retour, m'aura probablement laissé le plus désespéré ? » (1966a : 7). En réalité, sa déception est à la mesure de l'émotion qu'il a éprouvée au « contact de la foule » chinoise, qu'il voit œuvrer à l'édification du monde plus fraternel qu'il appelle de ses vœux : « jamais dans mon histoire d'ethnographe et d'écrivain [...] il ne m'est arrivé de me sentir en accord avec un pays comme je me suis senti en accord avec la Chine nouvelle » (1994 : 225). Là encore, la valeur du voyage se marque à l'intensité du contact établi avec la population locale, conformément à la leçon reçue en Grèce. De fait, on peut voir le voyage en Chine comme un prolongement du tour méditerranéen de 1926, qui actualise enfin le potentiel révolutionnaire latent de l'Orient : selon Nadeau, le prestige de l'Orient aux yeux des surréalistes ne tenait pas seulement à son opposition spirituelle à l'Occident, mais également à son profil menaçant de « patrie des barbares » (Nadeau 1964 : 76), envisagés avec faveur comme des régénérateurs en puissance à partir de 1917. En ce sens, la Chine maoïste redouble la Russie soviétique, réactivant le vieux mythe des lointains régénérateurs.

4.1.2. Le vertige d'un cercle sans fin

Pourtant, dès son retour, Leiris note que « le voyage enthousiaste qu'[il a] fait en Chine » s'est en quelques semaines « désagrégé », au point d'avoir « perdu presque toute réalité » (1992a : 489). Désagrégation incompréhensible, qui enterre l'espoir de se ressourcer au contact de l'autre : tout en gardant « la conviction que

d'ici peu d'années la Chine sera la première [...] de toutes les grandes nations », Leiris doit constater « qu'après [s]'être cru presque au seuil d'une existence nouvelle », il « [s]e retrouve sensiblement au point où [il] en étai[t] auparavant » (1966a : 7-8). Retour à la case départ, donc. Leiris désignait au début de *Fibrilles* son récent séjour comme un « tour » : si le voyageur est cet homme qui veut « briser le cercle d'habitudes où [il] étai[t] enfermé », le voyage n'est qu'un autre cercle, qui le ramène toujours à son point de départ. Après l'épisode chinois, la même scène se rejoue à l'occasion d'un dernier voyage majeur à Cuba (1968) : enthousiasme initial suivi d'un rapide « désenchantement » (1976 : 91). Suite presque ininterrompue de déceptions, les voyages de Leiris s'enchaînent en un cercle sans fin, qu'il ne peut rompre sans aussitôt y retomber.

4.2. Vers le suicide

4.2.1. Une fascination ancienne

Le voyage n'est toutefois qu'une des formes de l'inférieur balancement auquel Leiris aura vainement tenté d'échapper toute sa vie, affirmant que, pour lui, la grande question est d'« Être ou ne pas être là, être ici ou être ailleurs », suivant l'alternance de phases d'exaltation et de dépression, qui se confond avec le jeu dialectique des départs et des retours :

« Quand j'aimerais être ailleurs j'ai peur de m'en aller d'ici, et ailleurs, quand j'y suis, ne m'apporte guère de repos, soit qu'il continue d'être ailleurs et que je m'y sente désorienté, soit que m'y suive un regret de ce que j'ai quitté, soit que cet ailleurs ne puisse être un ici que de façon trop fugitive pour que je l'estime autre que dérisoire » (1966a : 85-86).

Aussi n'est-il pas étonnant qu'ayant épuisé tant de destinations, celui qui désignait son départ pour l'Afrique comme « le dernier, puisque aucun de ceux qui vinrent après ne revêtit la couleur romantique apte à légitimer l'emploi du beau mot de 'départ' » (1966a : 81-82) se retrouve « fin prêt pour accomplir le vrai départ » (1966a : 97) : la tentative de suicide qui constitue la péripétie centrale de *Fibrilles*. Parmi les motifs de son geste, on peut relever que Leiris mentionne la réception élogieuse de *Fourbis*, deuxième tome de *La Règle du jeu* : « A jamais, un mythe au moins était détruit : celui de l'écrivain rebelle, situé en marge » (1966a : 88). Si Leiris est de moins en moins sensible à l'attrait du voyage, c'est parce qu'il n'adhère plus à la mythologie qui en fondait le prestige. Dépouillé de ses illusions, il n'a plus qu'à se réfugier dans le seul mythe qui lui reste : celui d'un départ sans retour.

Depuis longtemps, le suicide était un objet de fascination pour Leiris, qui a consacré à Raymond Roussel un article qu'on peut lire comme un autoportrait indirect : « Comme tout vrai poète, Roussel qui, plus que quiconque, dut se sentir seul au monde, traînait partout avec lui son cortège d'anges et de démons » (1992b : 47). Dernier portrait de maudit, plus réel que tous les héros d'opéra. Pourtant, en dépit de nombreux voyages, « Roussel n'a jamais à proprement parler voyagé », en

ce «qu'à aucun moment il ne fut dupe du métier de touriste » : indifférent au monde extérieur, il « voyagea 'sans quitter un seul jour sa propre demeure', celle [...] que lui bâtissait, à travers tous les paysages, son immuable tourment intérieur » (1992b : 46-47). Par son suicide, Roussel semble s'être substitué à Rimbaud comme archétype du poète, c'est-à-dire comme voyageur.

4.2.2. Une « descente aux enfers » poétique

De sorte qu'on peut supposer que c'est en pensant à Roussel que Leiris s'engage dans ce qu'il désigne comme « une descente aux enfers » (1966a : 85). L'expression ne peut manquer de rappeler la lettre d'Orient où Leiris, accusant le caractère « touristique » de son voyage, ne désespérait pas de « parvenir à faire un jour ce réel 'voyage' [...] qui serait peut-être l'équivalent d'une descente aux enfers » : le suicide est le seul voyage parfaitement « réel », parce qu'il n'a rien de touristique. À son réveil, pourtant, Leiris éprouve la déception familière du retour, qui fait du plus grand des voyages une nouvelle parenthèse, vite refermée : « Sorti du coma et ma première exaltation tombée, je m'étais dit que tout allait reprendre en un peu plus difficile encore qu'auparavant » (1966a : 149).

Pendant sa convalescence, Leiris se convainc de la nécessité de « retrouver quelques raisons de vivre », en se tournant vers l'écriture – qui n'est après tout qu'une autre forme de « voyage non localisé » qu'il effectue « avec pour tapis volant [s]a table de travail » (1966a : 8). Sitôt rétabli, il projette logiquement d'inclure dans *Fibrilles* « le récit de [s]a 'descente aux enfers' », qui lui semble « légitime dans un chapitre dont le fil conducteur est le thème du voyage » (Armel 1997 : 591). Dans ce chapitre, Leiris rassemblera tous ses grands voyages autour du « séjour » qu'il fait en Italie peu de temps après sa tentative, et qui a pris « la suite d'un épisode assez aventureux pour que [il] puisse, à son propos avec plus de sûreté que pour n'importe laquelle de [s]es pérégrinations géographiquement repérables, [s]e dire qu'[il] revenai[t] de loin » quand il est « sorti de la ténèbre où [il] [s]'étai[t] risqué » (1966a : 84).

Si Leiris a le sentiment de revenir d'aussi loin, c'est parce qu'il lui aura fallu cet ultime voyage pour atteindre à la poésie, comme il le proclame à la fin du livre, assurant que c'est au « grand et aventureux » moment de son suicide qu'il a « embrassé le plus étroitement cette chose fascinante, et toujours à poursuivre parce que jamais tout à fait saisie » : « la poésie » (1966a : 292). Dernier renversement : Leiris renonce au voyage, n'y ayant pas trouvé l'« aventure poétique » qu'il a recherchée toute sa vie, en faveur de l'« aventureux » voyage à la rencontre de l'altérité radicale de la mort, seule poésie vraiment vécue.

Bibliographie

- Affergan, Francis (1987), *Exotisme et altérité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Armel, Aliette (1997), *Michel Leiris*, Paris : Fayard.

- Droulia, Loukia / Mentzou, Vasso (1993), *Vers l'Orient par la Grèce : avec Nerval et d'autres voyageurs*, Paris : Klincksieck.
- Guyot, Alain (2012), « Le voyage circumméditerranéen de Chateaubriand », in Corinne Saminadayar-Perrin (éd.), *L'Invention littéraire de la Méditerranée dans la France du XIX^e siècle*, Paris : Geuthner, 25-38.
- Jamin, Jean (1982), « Objets trouvés des paradis perdus. A propos de la mission Dakar-Djibouti », in Jacques Hainard / Roland Kaehr (éds.), *Collections passion*, Neuchâtel : Musée d'ethnographie, 69-100.
- Jamin, Jean (1996), « Introduction », in *Miroir de l'Afrique*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1930a), « Jean Brunhes : Races », in *Documents*, 6 : 375-376.
- Leiris, Michel (1930b), « L'œil de l'ethnographe », in *Documents*, 7 : 405-414.
- Leiris, Michel (1939), *L'Âge d'homme*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1946), *Aurora*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1948a), *Biffures*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1948b), « Message de l'Afrique », in *Le Musée vivant*, 36-37 : 5-6.
- Leiris, Michel (1955), *Fourbis*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1966a), *Fibrilles*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1966b), *Brisées*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1976), *Frêle Bruit*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1992a), *Journal (1922-1989)*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1992b), *Zébrage*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1992c), *C'est-à-dire*, Paris : Jean-Michel Place.
- Leiris, Michel (1994), *Journal de Chine*, Paris : Gallimard.
- Leiris, Michel (1996), *Miroir de l'Afrique*, Paris : Gallimard.
- Maubon, Catherine (1994), *Michel Leiris en marge de l'autobiographie*, Paris : José Corti.
- Moureau, François (1986), *Métamorphoses du récit de voyage*, Paris-Genève : Champion-Slatkine.
- Moussa, Sarga (1995), *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris : Klincksieck.
- Nadeau, Maurice (1964), *Histoire du surréalisme*, Paris : Editions du Seuil.
- Pierrot, Jean (1986), « L'Afrique fantôme de Michel Leiris, ou le voyage du poète et de l'ethnographe », in Alain Niderst (éd.), *Les Récits de voyage*, Paris : Nizet, 189-214.
- Rimbaud, Arthur (1963), « Mauvais sang », *Une saison en enfer*, Paris : Gallimard.
- Sénèque (1992), *Lettres à Lucilius* (trad. Marie-Ange Jourdan Gueyer), Paris : Flammarion.